GIOVANNI REALE

STORIA DELLA FILOSOFIA GRECA E ROMANA

A cura di Vincenzo Cicero

Premessa di Maria Bettetini











BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

Collana fondata da
GIOVANNI REALE

diretta da
MARIA BETTETINI

GIOVANNI REALE
STORIA DELLA FILOSOFIA GRECA E ROMANA

A cura di
Vincenzo Cicero

Premessa di
Maria Bettetini


BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

ISBN 978-88-587-8095-4

www.giunti.it
www.bompiani.it

Via Bolognese 165 - 50139 Firenze - Italia
Piazza Virgilio 4 - 20123 Milano - Italia

Prima edizione digitale: ottobre 2018

SOMMARIO

PREMESSA

Questa non è una storia della filosofia, è piuttosto il resoconto di un'avventura, il diario di una ricerca. Senza nulla togliere all'attenzione filologica e ai rimandi bibliografici, chi leggesse le pagine che seguono come si affronta un arido manuale perderebbe molto. Giovanni Reale infatti, nell'opera per cui è più conosciuto nel mondo non solo accademico, ha lasciato traccia dei suoi studi, certo, ma anche della sua stessa vita.

Mi sono innamorato della filosofia, così aveva intitolato l'ultima delle sue fatiche e così dichiarava con fierezza quando gli si chiedeva da dove fosse partita la sua avventura. Proprio questo amore lo aveva condotto a una passione non secondaria, la divulgazione, la trasmissione dei testi e dei contenuti lasciati dai grandi pensatori, di cui questa collana è un segno potente lasciato nell'ultimo mezzo secolo. La riproposizione della sua *Storia della Filosofia Greca e Romana* vuole essere quindi un omaggio che la casa editrice e la direzione della collana vogliono porgere al suo ideatore e infaticabile sostenitore. Come sia nata questa *Storia*, come si sia modificata ed evoluta nelle diverse edizioni fino a questa, lo si legge nelle pagine che seguono, nate dalla penna di Giovanni Reale.

Qui, invece, da allieva di allora – oggi con timore, tremore, entusiasmo al suo posto nella direzione delle due collane, il Pensiero Occidentale e i Testi a Fronte – qui intendo solo ricordare brevemente le tappe di questo amore per la filosofia e spiegare come abbiamo deciso di costruire questo omaggio.

Al principio, Giovanni Reale voleva dedicarsi alla filosofia contemporanea, ma il suo maestro Francesco Olgiati lo mandò invece a Marburgo per studiare quella antica, intuendo l'importanza del mondo greco e romano per la cultura cattolica, erano gli anni Cinquanta, per la cultura italiana. Se il motto del neokantismo era stato "Torniamo a Kant", l'imperativo per il giovane Reale fu "Torna ad Atene!": un'espressione che gli piaceva molto ricordare e ripetere.

I primi lavori furono dedicati ai seguaci di Parmenide, poi venne la fatica della *Metafisica* di Aristotele, in polemica con chi voleva fare dello Stagirita un autore destrutturato, già quasi postmoderno.

La *vis* che poi percorrerà tutti i lavori di Reale è già in ogni pagina del commento alla *Metafisica*, le idee di fondo sono pedagogicamente riproposte, la scrittura vivace cattura il lettore. Tutto questo si ritroverà fin dalle prime edizioni delle sue diverse storie della filosofia, dove emergerà il personaggio centrale, il protagonista di quello che si rivela sempre più un romanzo piuttosto che un manuale. "Sembra di leggere un giallo", mi diceva secoli fa una compagna di studi: in attesa dell'arrivo di Platone, tutto è come sospeso, dopo di lui, le sue tracce brillano da Aristotele agli ultimissimi neoplatonici. Platone, l'autore della "seconda navigazione", lo scopritore del soprasensibile, colui che ha aperto al mondo la via di un "oltre", di un mondo che è altro rispetto alla materia. Come chi fatica con i remi, felice si abbandona alla forza del vento se impara a usare le vele, passando dalla prima alla seconda navigazione (la metafora è nel *Fedone*), così al pensatore si spalanca il respiro dell'oltresensibile, che gli permette di comprendere senza fatica tanti perché. Gli anni Ottanta vedranno poi sorgere passione nella passione, con la grande battaglia per il "Platone non scritto", testimoniata anche in questo volume. Ma, come nelle avventure ben scritte e architettate, la vita ha altro in serbo per Giovanni Reale. Mentre infatti si prepara a difendere Monade e Diade e Numeri Ideali del Platone raccontato dai seguaci (innanzitutto da Aristotele!) contro tutto e tutti, un grave incidente sembra interromperne i progetti. Nel superarlo, la passione platonica vira verso le opere del Santo vescovo di Ippona, Agostino. Siamo alla "terza navigazione", l'oltresensibile ancora studiato dalla ragione si apre agli aspetti dell'imponderabile, di ciò che può essere oggetto solo di fede. In verità, nella vita degli uomini, così come nelle opere di Agostino, non tutto è così chiaramente definibile e individuabile come materia, logos, misteri della fede. Ma l'avventura di Reale segue invece queste tappe con precisione matematica, e mentre difende il suo Platone non scritto, in contatto con la Scuola di Tubinga, con Hans-Georg Gadamer, con i traduttori ormai in arrivo da tutti i continenti, inizia a dedicare tempo e attenzione solo al vescovo di Ippona, in compagnia del quale desidera trascorrere gli ultimi anni della vita. Anni incredibilmente fecondi: da Rusconi, che chiude l'attività editoriale di filosofia, al volgere del millennio le collane di Reale arrivano a Bompiani, e pubblicano in meno di quindici anni più di trecento libri mentre ne preparano decine tra contratti e lettere di intenti. Inoltre, Reale accanto alla cura per centinaia di titoli scriveva e pubblicava di arte, di Platone, di Agostino e della filosofia, la sua innamorata. Ora raccogliamo i frutti di questo grande lavoro e

pubblichiamo la *Storia della Filosofia Greca e Romana* come atto di gratitudine, anche certi di fare un favore alle migliaia di lettori che lo hanno incontrato al liceo, in università, o dopo come studiosi, cultori, appassionati, curiosi. Abbiamo naturalmente controllato gli errori di stampa e aggiornato la bibliografia finale, ma per amore di fedeltà abbiamo mantenuto le citazioni e le note così come sono uscite nell'ultima edizione curata di persona da Giovanni Reale. Benvenuti dunque in questa avventurosa storia d'amore.

M. B.

AVVERTENZE GENERALI

Questa nostra opera è nata nella sua stesura completa in cinque volumi negli anni 1975-1980 con il titolo Storia della filosofia antica*. Ha avuto ben dieci edizioni presso l'editore Vita e Pensiero di Milano, oltre a numerose ristampe, ed è stata tradotta in varie lingue. Essa era stata anticipata, quale studio preparatorio alla fine degli anni '60 e agli inizi degli anni '70, con il titolo* I problemi del pensiero antico*, in due volumi che giungevano solo all'età ellenistica.*

Nel 2004 abbiamo presentato per la Bompiani una nuova edizione, con vari rifacimenti e aggiunte in dieci volumi.

Avendo a disposizione tanti volumi, pensavamo di poter riportare, oltre a numerosi nuovi testi degli autori, in traduzione, anche i corrispondenti testi originali a fronte della traduzione. Il progetto era stato già avviato per il primo volume, ma, alla prova dei fatti, è risultato irrealizzabile nel suo complesso per varie ragioni. In particolare, l'editore, viste le prove, ha appurato che la mole che questi dieci volumi avrebbero raggiunto, con l'aggiunta dei testi originali, si sarebbe moltiplicata, al punto che il numero delle pagine sarebbe aumentato di molto e il prezzo di copertina sarebbe stato tale da scoraggiare il lettore.

Va però detto che il progetto generale delle collane filosofiche da me dirette per l'Editore Bompiani, «Testi a fronte» e *«Il Pensiero Occidentale», prevede la pubblicazione di opere con gli originali a fronte, che ricoprono l'intera area del pensiero antico con una ampiezza considerevole. Di conseguenza, questo rende superfluo il progetto di cui dicevo.*

Finora abbiamo pubblicato già un gran numero di opere che vanno dai Presocratici ai Neoplatonici, e numerose altre sono già pronte o in programma. E non solo il lettore colto può trovare ciò che gli interessa, ma anche lo studioso può avere a sua disposizione un gran numero di strumenti di lavoro. Nello schedario bibliografico finale, e anche nel corso dell'opera, il lettore troverà varie indicazioni ulteriori a questo riguardo.

L'edizione precedente in dieci volumi aveva la seguente impostazione: Vol. I: Orfismo e Presocratici naturalisti. Vol. II: Sofisti, Socrate e Socratici minori. Vol. III: Platone e l'Accademia antica. Vol. IV: Aristotele e il primo Peripato. Vol. V: Cinismo, Epicureismo e Stoicismo. Vol. VI: Scetticismo, Eclettismo, Neoaristotelismo e Neostoicismo. Vol. VII: Rinascita

del Platonismo e del Pitagorismo, Corpus Hermeticum e Oracoli caldaici. Vol. VIII: Plotino e il Neoplatonismo pagano. Vol. IX: Assi portanti del pensiero antico e lessico. Vol. X: Bibliografia dei pensatori greci e romani.

Questa edizione in volume unico è stata resa possibile dalla acquisizione di tutti gli accorgimenti delle nuove tecniche editoriali, che permettono di raccogliere in volume unico ciò che in precedenza doveva essere suddiviso in molti. A parte l'aggiornamento delle traduzioni di molti brani citati (per adeguamento alle nuove edizioni nel frattempo apparse per l'editore Bompiani), non è stato tolto nulla riguardo al contenuto, e sono stati fatti solo pochi inserimenti, nonché ritocchi di carattere bibliografico.

Riguardo al canone ermeneutico da noi seguito, ribadiamo quanto già detto nella precedente edizione. Abbiamo cercato di eliminare tutto ciò che è erudizione, puntando soprattutto su una «storia di idee», in quanto una «storia della filosofia» non può essere un generico repertorio dossografico, per quanto raffinato ed erudito, ma deve essere appunto una «storia di idee», con le varie conseguenze che questo comporta. E i pensatori antichi di idee ne hanno avute tante e grandi, sotto certi aspetti, forse le più grandi finora proposte dagli uomini in questo ambito.

Per finire, ringraziamo vivamente Vincenzo Cicero, che ha collaborato con grande acribia, oltre che alla impostazione grafica, anche alla sistemazione della bibliografia.

Milano, ottobre 2013 *G. R.*

Tutte le modifiche rispetto alle edizioni precedenti erano state progettate, approntate e predisposte da Giovanni Reale, il quale aveva ultimato la rielaborazione già un anno prima della morte (sopraggiunta nell'ottobre 2014). Le scelte redazionali da lui non previste – come p.es. la sostituzione sistematica del grassetto dei titoli (scorporati) in tondo maiuscolo e maiuscoletto, o la riduzione della scala orizzontale dei rimandi interni nel Lessico – sono state operate nel pieno rispetto delle sue direttive fondamentali e del suo gusto.

L'auspicio è che il risultato non sia molto lontano dal livello di eccellenza che la supervisione finale dello stesso Reale avrebbe garantito.

Rometta Marea, settembre 2018 *V. C.*

PREFAZIONE

Ogni grande cosa può avere solo un grande inizio. Il suo inizio è sempre la cosa più grande [...]. *Tale è la filosofia dei Greci.*

Martin Heidegger

Non si può dire che le ricostruzioni storiche del pensiero antico siano numerose. In generale, gli interessi di molti studiosi – e quindi anche di parte della *communis opinio* – sono rivolti soprattutto al pensiero moderno e a quello contemporaneo.

Una prima ragione di questo fatto dipende da una convinzione – molto diffusa – che ciò che è «antico» sia «più piccolo» di ciò che è «moderno», e ancora più piccolo di ciò che è «contemporaneo», in quanto l'antico corrisponde al momento della nascita, e quindi richiederebbe necessariamente di crescere e di maturare per raggiungere adeguati livelli.

Invece, per la filosofia è successo proprio il contrario. Ma c'è voluto un filosofo della statura di Martin Heidegger perché la verità sull'importanza del pensiero antico venisse espressa adeguatamente e con autorità. A giusta ragione egli sostiene, infatti, *che la filosofia antica è nata grande* (si potrebbe addirittura dire che – semmai – con il passare del tempo in certi casi si è rimpicciolita, e che questo sta accadendo, per molti aspetti, proprio ai nostri giorni).

Nella *Introduzione alla metafisica*, Heidegger scrive: «[Q]ui si tratta della filosofia, vale a dire di una delle poche cose grandi di cui l'uomo è capace. Ora, *ogni grande cosa può avere solo un grande inizio*. Il suo inizio è sempre la cosa più grande [...]. *Tale è la filosofia dei Greci*».[1]

Una seconda ragione dipende dal fatto che, negli ultimi decenni, si è diffusa una sorta di sfiducia nella filosofia in generale, e soprattutto

[1] M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, presentazione di G. Vattimo, traduzione di G. Masi, Mursia, Milano 1979, p. 27.

nella filosofia classicamente intesa. Da più parti, ci si domanda se questa disciplina non sia ormai giunta alle sue colonne d'Ercole, non sia ormai un *hortus conclusus*, e quindi una «storia» finita forse per sempre.

Qualcuno parla addirittura della filosofia di oggi come «pensiero post-metafisico».[2]

Viviamo, cioè, in un momento in cui nella crisi della filosofia si è inserita altresì una sorta di «filosofia della crisi della filosofia», vale a dire un pensiero che teorizza *la fine della filosofia in quanto tale.*

E a questa crisi, che ha radici antimetafisiche, si è affiancata la crisi di una certa teologia. Anche la teologia – in alcune sue punte che vorrebbero essere di avanguardia – in tempi recenti ha mostrato di essere così convinta della crisi dei valori filosofici, da ritenere non valido tutto quanto il pensiero cristiano ha desunto, nel suo strutturarsi concettualmente, dalla filosofia, e in particolare dalla filosofia antica. Si tratta, in realtà, di una vecchia convinzione, ma ripresentata in modo assai raffinato.

Da queste correnti è stata proclamata a gran voce – fino a qualche lustro fa – la necessità della «de-ellenizzazione del Cristianesimo»: quasi che il Cristianesimo, nel sussumere determinate categorie speculative dalla filosofia classica, ne sia diventato prigioniero, al punto da snaturarsi, diventando in qualche modo, esso stesso, ellenico. In tal senso, la filosofia antica sarebbe stata di grande danno per il pensiero cristiano, e lo sarebbe anche tuttora.

Per quanto concerne tale tesi, è da rilevare come l'errore di cui è vittima è veramente cospicuo: volendo rinunciare al *logos* greco, si finisce col rinunciare al *logos* in quanto tale. È vero infatti che, almeno in parte, il pensiero cristiano ha sussunto alcuni concetti strettamente legati alla cultura ellenica, e quindi *storicamente condizionati*; ma è altrettanto vero che ne ha sussunto anche altri i quali, pure creati anch'essi dai Greci, al di là del loro essere «ellenici», sono *concetti razionalmente validi*, frutto di «ragione in quanto ragione», e non solo in quanto «ragione greca».

Sotto il processo di «de-ellenizzazione» della teologia si nasconde un *neo-irrazionalismo*, quando non addirittura una determinata filosofia antitetica a quella greca, o addirittura concetti e metodi desunti

[2] Cfr. J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991.

dalle «scienze umane», che però non vengono riconosciuti come tali, ma surrettiziamente accolti.

Nell'enciclica *Fides et ratio* Giovanni Paolo II ha espresso su tale questione idee decisive, che conviene qui richiamare. Il Pontefice scriveva: «una cultura non può mai diventare criterio di giudizio e ancor meno criterio ultimo di verità nei confronti della rivelazione di Dio».[3] E ancora: «Il Vangelo non è contrario a questa o a quella cultura come se, incontrandosi con essa, volesse privarla di ciò che le appartiene e la obbligasse ad assumere forme estrinseche che non le sono conformi. Al contrario, l'annuncio che il credente porta nel mondo e nelle culture è forma reale di liberazione da ogni disordine introdotto dal peccato e, nello stesso tempo, è chiamata alla verità piena. In questo incontro, le culture non solo non vengono private di nulla, ma sono anzi stimolate ad aprirsi al nuovo della verità evangelica per trarne incentivo verso ulteriori sviluppi».[4]

Il Sommo Pontefice precisava, inoltre, che se la Chiesa ha incontrato storicamente per prima la cultura greca e ne ha recepito alcuni messaggi, questo non implica affatto che precluda altri approcci con altre culture.

E faceva richiamo all'Oriente, così ricco di antiche tradizioni religiose e filosofiche, e in particolare all'India, e poi anche alla Cina, al Giappone e all'Africa. Infatti, nelle varie culture vengono espresse, sia pure in modo differente, le stesse esigenze che sono proprie dello spirito umano.

Ma ecco il concetto-chiave messo in evidenza a questo riguardo, che mette fuori gioco il pensiero cardine della teologia della «de-ellenizzazione» del pensiero cristiano: «quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall'inculturazione nel pensiero greco-latino. *Rifiutare una simile eredità sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia*».[5]

In tutte le critiche della filosofia di cui abbiamo fatto cenno si nasconde, in realtà, un autentico *smarrimento del senso e della portata della dimensione teoretico-speculativa della ragione umana*, vale a dire

[3] *Fides et ratio*, § 71.
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem*, § 72.

della dimensione più propriamente «filosofica»*: si teorizza la fine della filosofia, perché si sta perdendo il senso della filosofia.*

La mentalità scientifico-tecnologica ci ha abituati a credere valido solo ciò che è *verificabile*, *accertabile*, *controllabile con l'esperienza e con il calcolo*, e in particolare *ciò che è fecondo di risultati tangibili*.

A sua volta, la moderna mentalità politica ci ha abituati a credere che abbia rilevanza solamente *ciò che sa far cambiare le cose* (ben più di ciò che sa far cambiare gli uomini stessi): non la «teoresi» ma la «prassi» – si dice – è quella che conta. Non serve il θεωρεῖν, il «contemplare la realtà», ma *il calarsi attivamente in essa*.

E, così, da un lato, alla filosofia si vuole imporre un metodo desunto dalle scienze, che la fa cadere inesorabilmente nello «scientismo»; dall'altro, un condizionamento di tipo attivistico che la fa degenerare nell'«ideologia» e nel «prassismo».

Nell'uno e nell'altro caso, si pretende assurdamente di fare filosofia uccidendo la filosofia.

Chiariamo meglio questo punto, a nostro avviso molto importante, che ha condizionato nel ventesimo secolo e che tuttora condiziona una buona parte del pensiero contemporaneo.

Come avremo modo di vedere con ampiezza nel corso della trattazione, il problema filosofico è nato e si è sviluppato come *tentativo di cogliere e di spiegare l'«intero», ossia la «totalità delle cose», o almeno come problematica dell'intero e della totalità*.

La filosofia resta tale solo se e fino a quando tenti di misurarsi con l'«intero» e cerchi di prospettarsi il senso della totalità. Per contro, le scienze sono nate come considerazione razionale ristretta a «parti» o a «settori» del reale, e hanno elaborato metodologie e tecniche di indagine che, modulate in funzione delle strutture di queste parti, danno eccellenti risultati, ma *valgono solamente per queste parti, e non possono in alcun modo valere per l'«intero»*.

La precisione dei metodi scientifici suppone necessariamente *restrizioni di ambiti e semplificazioni strutturali*: per conseguenza, l'applicazione o la pretesa di applicare i metodi delle scienze alla filosofia, ossia all'«intero» – in quanto la filosofia è sempre e solo, come dicevamo, *considerazione dell'«intero»*, sia pure nei modi più diversi – produce quel *monstrum* teoretico che viene giustamente chiamato «scientismo».

Quando la filosofia rinuncia al θεωρεῖν, al «contemplare», rinuncia proprio a se stessa.

In particolare, l'impegno pratico la porta a essere, fatalmente, non *disinteressata* «visione e considerazione del vero», ma *interessata elaborazione di idee asservite a scopi pragmatici*, e, di conseguenza, da filosofia si trasforma in «ideologia».

Forse è stato proprio questo il male più grande di cui, nel corso del secolo passato, ha sofferto la filosofia, e quindi anche la comprensione e la valutazione del pensiero antico.

La tesi di Marx – secondo cui le idee dominanti sono quelle della classe dominante, o comunque della classe che mira a diventare dominante, gabellate per verità universali – è stata condivisa da molti a vari livelli e applicata in vari modi e con diverse sfumature.

L'ideologia *perde pressoché per intero il senso della verità e della ricerca della verità*. La verità o non esiste o comunque non ha un peso specifico sulla vita dell'uomo: quello che conta non è tanto il vero quanto il «credere che sia vero» e il «far credere che sia vero» in funzione del potere.

Ma l'ideologia e quindi anche l'interpretazione del pensiero antico in chiave ideologica si pongono in netta antitesi con il pensiero dei Greci.

Platone fa dire a Socrate nel *Gorgia*:

> La verità non si confuta mai.[6]

E si spinge addirittura ad affermare questo:

> L'anima che non ha mai contemplato la verità non potrà mai giungere alla forma d'uomo.[7]

Aristotele, a sua volta, ci spiega *perché* la verità non si confuta mai. Infatti – egli dice – le supreme verità (quelle appunto che interessano la filosofia) hanno una forza e una potenza tali, che chi le nega è costretto ad adoperarle nel tentativo stesso di negarle.[8] E precisa che la verità coincide con l'essere stesso delle cose:

> Ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere.[9]

[6] Platone, *Gorgia*, 473 B.
[7] Platone, *Fedro*, 249 B.
[8] Aristotele, *Metafisica*, IV, *passim*.
[9] *Ibidem*, II, 1, 993b 30-31.

Molto più raffinate, ma non meno pericolose, sono le posizioni assunte da quanti svuotano la filosofia di tutti i tradizionali problemi connessi con la questione della trascendenza, e in generale con le questioni di fondo di una filosofia dalle radici metafisiche e che ha tangenze strutturali con la metafisica stessa. Non pochi filosofi di oggi si occupano, infatti, di questioni di *carattere puramente o prevalentemente formale*, connesse con i problemi del «metodo» e del «linguaggio», ben più che di ciò che si dovrebbe raggiungere con il metodo e con il linguaggio, ossia dei contenuti.

Non pochi oggi riducono la filosofia a un pensiero «post-metafisico», con alla testa Habermas, come abbiamo già sopra ricordato. In uno dei suoi ultimi libri Habermas, tra l'altro, scrive: «[…] le teorie della giustizia e della morale hanno oggi preso una strada diversa dalla strada dell'etica, almeno nella misura in cui s'intenda classicamente per etica la dottrina della vita giusta. Il punto di vista morale ci chiede di astrarre da quelle immagini di vita riuscita (o non fallita) che ci venivano tramandate dalle grandi narrazioni metafisiche e religiose. Per quanto la nostra autocomprensione esistenziale continui sostanzialmente ad alimentarsi di quelle tradizioni, tuttavia, nello scontro delle stesse potenze di fede, *la filosofia non è più autorizzata a intervenire in modo diretto. Proprio nelle questioni per noi più rilevanti, la filosofia si ritira su una sorta di metalivello. Essa si limita a indagare le caratteristiche formali dei processi di autocomprensione, facendo astrazione dai loro contenuti.* Certo, tutto questo può sembrare deludente. Ma che obiezioni potremmo mai sollevare contro questa astensione ben giustificata?».[10]

Ma già Hegel nella sua *Logica* affermava che «un popolo senza metafisica è come un tempio senza il sacro»,[11] e quindi è un tempio vuoto di tutto ciò che è proprio del tempio. E il pensiero post-metafisico che Habermas e quanti sostengono tesi analoghe a vari livelli e in varie forme ci presentano è veramente «un tempio privo del sacro». Le contemporanee forme di filosofia post-metafisica non sono vie d'uscita dalla crisi della filosofia contemporanea, ma sono non altro che delle fallaci «scappatoie».

[10] J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002, p. 7.

[11] G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Prefazione alla prima edizione (1812), Laterza, Roma-Bari 2011[10], p. 4; il passo richiamato suona precisamente così: «[...] un popolo cólto senza metafisica – come un tempio ricco di ornamenti, ma senza santuario».

Contro le varie tendenze sopra descritte, la presente *Storia della filosofia greca e romana* è nata e si è via via sviluppata allo scopo di *recuperare il senso del pensare in dimensione teoretico-speculativa*.

Inoltre, cerca di dimostrare come certe categorie elaborate dal pensiero greco restino tuttora strutturalmente indispensabili per impostare in senso forte qualsiasi problema metafisico-teologico ed etico.

Infine, anche se – come vedremo – la visione ellenica della vita resta essenzialmente diversa da quella cristiana e da quella dell'uomo moderno e contemporaneo, i pensatori antichi dicono sull'uomo molte cose che si impongono come «conquiste valide per sempre».

Non sono certo le categorie proprie delle «scienze particolari» e delle moderne «ideologie politiche» a poter far luce sulla problematica dell'«intero», quindi sui problemi metafisici, teologici e morali al più alto grado, i soli squisitamente filosofici.

In sostanza, oggi, molti filosofi e cultori della filosofia, o sedicenti tali, restano – per dirla con immagine di moda – in certa misura «personaggi truccati», cioè «inautentici», incapaci di prendersi fino in fondo la propria responsabilità. Personaggi, in altri termini, che non vorrebbero rinunciare né all'ambizione filosofica né a quei vantaggi empiricamente più apprezzabili e più concreti che vengono offerti dalla scienza, dalla tecnica e dalla politica.

E con questo, naturalmente, non si dice nulla né contro la scienza né contro la politica. Al contrario, bisogna riconoscere che scienza, tecnica e politica sono, senza dubbio, *più necessarie della filosofia*, ma sono altro dalla filosofia, hanno altri scopi, altra natura, altre categorie. Esse non sono se non un momento dell'«intero», mentre la filosofia resta strutturalmente legata all'intero.

Aristotele – come vedremo – diceva, a giusta ragione:

> Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna superiore a questa.[12]

A che scopo dunque si deve filosofare, e in particolare oggi, in un mondo in cui scienza, tecnica e politica sembrano per intero dividersi tutti i poteri, in un mondo in cui scienziati, tecnici e politici sono diventati i nuovi maghi che muovono le leve del potere?

Lo scopo, a nostro avviso, resta sempre lo stesso che la filosofia, fin dalle origini, ha avuto: quello di *demitizzare.*

[12] Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 983 a 10-11.

Gli antichi miti erano quelli della poesia, della fantasia, dell'immaginazione; i nuovi miti sono quelli della scienza, della tecnica e delle ideologie, vale a dire della potenza.

Certamente si tratta di una «demitizzazione» assai più difficile di quella messa in atto dai filosofi antichi: infatti, alle origini, bastò che la filosofia contrapponesse il *logos* alla fantasia per distruggere i miti creati da questa stessa; invece i nuovi miti di oggi, almeno in gran parte, sono costruiti proprio con la ragione: infatti scienza e tecnica sembrerebbero addirittura un trionfo straordinario della ragione. Si tratta però di una ragione che, una volta smarrito il senso dell'«intero», esalta le «parti» e le colloca al posto dell'«intero». Ma, in questo modo, la ragione rischia di smarrire anche il senso di se medesima.

Il compito della filosofia dovrà essere, allora, quello di contestare una perversa forma di «scientismo» che ispira la maggior parte degli scienziati e quei filosofi che se ne sono lasciati contagiare, e che solo l'epistemologia d'avanguardia oggi cerca di ridimensionare.

Dalla matrice della filosofia occidentale – come è noto e come vedremo in modo dettagliato – sono nate le varie scienze occidentali; ma poi troppe volte queste hanno preteso di vestire i panni della madre: non hanno saputo essere solo e unicamente se medesime, ossia comprensione limitata (e limitante) di un determinato settore della realtà. E troppe volte hanno voluto estendere al di là del loro ambito le loro categorie – che hanno una validità delimitata – alla totalità delle cose, al principio primo e supremo e al senso ultimo della vita.

Peggio ancora si è comportata la mentalità politicistico-ideologistica, la quale troppe volte ha ritenuto la verità manipolabile *ad libitum*, al fine di rendere il più possibile plastica la visione della realtà delle cose, per asservirla a quegli scopi che si prefigge.

Con questo abbiamo così espresso il nostro parere non solo sul senso che può avere il filosofare oggi – che è quello di recuperare il senso del *problema dell'«intero»* per poter collocare al giusto posto le cose –, ma anche sull'urgenza stringente di tale recupero e sulle ragioni della sua difficoltà.

Come dicevamo sopra, soltanto un recupero del senso del pensiero teoretico-speculativo puro può dissolvere le troppe ambiguità in cui si dibatte l'uomo contemporaneo. Soltanto il recupero di questo tipo di pensiero può far comprendere – per dirla parafrasando un celebre motto shakespeariano – come ci siano o ci possano essere in

cielo e in terra assai più cose di quante certi modi di pensare delle scienze e delle tecniche e di certe ideologie politiche non lascino credere.

A questo recupero meglio di tutti possono guidare proprio i Greci, i quali, per la prima volta, hanno insegnato al mondo *come si filosofa*, e lo hanno fatto in modo veramente egregio.

Pertanto, abbiamo dato a questa *Storia della filosofia greca e romana* una impostazione prevalentemente imperniata sui «problemi» e sulle «idee», visti nel loro nascere, nel loro svilupparsi e nel loro dissolversi.

Abbiamo, di conseguenza, cercato il più possibile di dire non solo *il che*, ma anche *il perché* delle asserzioni dei filosofi.

Troppe volte varie storie della filosofia si limitano a dirci *che* il tale filosofo ha pensato questo e quest'altro, e non ci dicono *perché* lo ha pensato, quale legame ha quel pensiero con quanto precede, quale funzione ha di sollecitazione del pensiero che segue. Ma se non si fa questo, i problemi e le idee rimangono slegati dalla matrice che li ha generati; e dalle idee slegate è quasi fatale la caduta nella mera «dossografia», e in varie forme di «nozionismo», contro il quale da tante parti giustamente si polemizza.

Abbiamo pertanto evitato al massimo di presentare questioni di erudizione e, in genere, di soffermarci su quelle parti e su quei dettagli del pensiero dei singoli filosofi che possono far perdere la visione delle linee maestre.

Invece, abbiamo sempre fornito il documento, o il riferimento al documento. È stata nostra costante cura – nel tracciare la sintesi – non cadere mai nel generico o nell'approssimativo. La vera sintesi suppone a monte accurate analisi. La sua precisione dipende sempre dalla precisione con cui queste sono state previamente condotte. E tali analisi sono state da noi condotte a parte, senza interruzione, in opere specifiche, di cui questa sintesi è frutto.

Proprio per tale ragione, abbiamo dato netta preminenza ai testi degli autori e abbiamo lasciato in sottofondo la letteratura secondaria, che a nostro avviso non va discussa in opere di sintesi come questa, ma solo in monografie analitiche. Nonostante ciò, abbiamo più volte riportato testi di alcuni interpreti, che presentano soluzioni secondo noi eccellenti dei problemi trattati.

I testi degli autori riportati hanno però sempre lo scopo di chiarificazione di idee e di concetti e mai di erudizione. Fanno cioè capire

non solo le idee espresse da un filosofo, ma *anche il modo particolare in cui quel filosofo le presenta*.

Heidegger diceva che «la storia della filosofia non è affare della storiografia ma della filosofia».[13] E qui per «storiografia» va intesa quella condotta su basi puramente filologiche e dossografiche. In effetti – come sopra abbiamo già rilevato – la «storia della filosofia» è «storia di idee»; e le idee – in particolare quelle filosofiche – non possono essere intese se non «facendo filosofia».

Questa nostra *Storia della filosofia greca e romana* ha appunto il preciso scopo di far comprendere *filosoficamente* al lettore le idee create dai pensatori antichi, nella loro genesi e nel loro sviluppo.

J.L. Poirier, in una recensione (pubblicata nella rivista «Revue Philosophique») di una precedente edizione di questa nostra opera, scriveva: «La sintesi monumentale del prof. Reale, la cui analisi dettagliata esigerebbe un volume, si apparenta, per la sua ampiezza e la sua generalità, ai *Griechische Denker* di Theodor Gomperz. Il progetto è infatti del tutto comprensibile: non rifare, una volta di più, la storia della filosofia greca, ma fornire alla nostra epoca una espressione totalizzante della sua memoria dell'Antichità. Questa storia della filosofia è dunque nuova ed essa stessa filosofica. Il prof. Reale ha magistralmente associato l'elemento storico d'informazione e di analisi e l'elemento filosofico d'interpretazione, integrando i risultati delle migliori ricerche, a cominciare dai suoi. [...] Questo libro è dunque non solamente una raccolta storiografica, ma, nella misura in cui l'ampiezza del suo soggetto lo permette, fornisce una interpretazione globale e originale della filosofia antica, e implica una teoria della filosofia e della sua storia».

Aggiungeremo, per farci meglio comprendere dal lettore, che la nostra personale posizione teoretica è «neoclassica», non già in quanto ci riconosciamo nelle dottrine di questo o di quel pensatore classico, ma in quanto ci sembra che la dimensione metafisica della filosofia proclamata dai classici – come sopra dicevamo – resti la sola a dare senso al filosofare in quanto tale.

Qualcuno, nel recensire nostre precedenti opere, ha creduto, erroneamente, che la nostra posizione fosse «aristotelico-tomistica», mentre le nostre simpatie sono piuttosto per Platone, per Plotino e per Agostino. In ogni caso, le nostre preferenze riguardano il modo in cui

[13] Si veda: M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 374.

questi filosofi pongono e sviluppano i problemi, ben più che le loro particolari soluzioni.

Abbiamo dedicato parecchi anni di studio ad Aristotele, e in particolare alla sua *Metafisica* – su cui abbiamo scritto vari studi, e che abbiamo tradotto e commentato –. Riteniamo infatti che Aristotele sia uno dei filosofi più formativi in senso pieno. Inoltre, se non si comprende a fondo Aristotele, non si comprende il pensiero greco.

La stessa cosa va detta per Platone. Senza comprendere il suo pensiero non si comprende il pensiero antico.

Si deve anzi dire che senza Aristotele e senza Platone non si comprende la maggior parte del pensiero occidentale. Tuttavia, pur riconoscendo l'enorme valore che ha Aristotele per la comprensione del pensiero occidentale (e non solo di quello medioevale), ci sembra che Platone in certo modo lo superi. In primo luogo, senza il maestro Platone non ci sarebbe stato il discepolo Aristotele. Inoltre, nel raggio della cultura occidentale in generale, anche al di fuori della filosofia, Platone ha esercitato maggiori influssi rispetto ad Aristotele. Oggi è il filosofo più richiesto e letto.

Già Montaigne scriveva con un tono ironico e mordace squisitamente francese:

> Guardate come rimestano e agitano Platone. Ognuno, onorandosi di applicarlo a sé, lo sistema come gli pare. Lo spostano e lo infilano in tutte le nuove teorie che la gente accoglie. Lo mettono in contraddizione con se stesso secondo il vario corso delle cose. Si fanno condannare in suo nome pratiche lecite al suo tempo, perché sono illecite al nostro. Tutto ciò con tanta più vivacità e forza quanto più forte e vivo è lo spirito dell'interprete.[14]

Hegel, dal canto suo, affermava che, con la teoria delle Idee, Platone

> segna una pietra miliare nella storia della filosofia e quindi in generale nella storia universale.[15]

Nel 1949 Whitehead scriveva addirittura:

> La caratterizzazione più sicura della tradizione filosofica europea è che essa consiste in una serie di note a pie' di pagina a Platone.[16]

[14] M. de Montaigne, *Apologia di Raymond Sebond*, a cura di S. Obinu, Bompiani, Milano 2004, p. 429.

[15] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, a cura di H. Glockner, vol, 18, pp. 226 s.

E Patočka precisava:

> Senza la prospettiva aperta da Platone, la storia europea avrebbe tutto un altro aspetto.[17]

Hans-Georg Gadamer, nell'ultima intervista che gli abbiamo fatto – l'11 maggio 2000 –, alla domanda se amasse Platone più di Hegel, che pure egli considerava il più grande successore moderno dei Greci, rispose:

> Certamente! Anzi, le posso dire che io amo Platone non solo più di Hegel, ma anche più dello stesso Heidegger.[18]

L'ermeneutica ha infatti le sue radici proprio nel dialogo socratico-platonico, e non la si comprende senza Platone. E tutto questo fa ben intendere la ragione per cui a Platone abbiamo dedicato uno spazio assai ampio.

Il metodo generale da noi seguito è ispirato proprio all'ermeneutica. Infatti, abbiamo cercato di mettere in atto quel «circolo ermeneutico», formulato per la prima volta da Schleiermacher[19] e sviluppato in modo pressoché perfetto da Gadamer.[20]

Il «circolo ermeneutico» costituisce una spiegazione positiva della maniera in cui si attua la comprensione interpretativa. Chi si accinge a interpretare un testo, mette sempre in atto un certo «progetto», con determinate «attese». In particolare, dice Gadamer, «La comprensione di ciò che si dà da comprendere consiste tutta nella elaborazione di questo progetto preliminare, che ovviamente viene

[16] A.N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1941, p. 63.

[17] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, traduzione di M. Cajthaml e G. Girgenti, prefazione e introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 209.

[18] L'intervista è stata pubblicata in «Il Sole 24 Ore», Domenica 17 settembre 2000, per poi venire riedita integralmente in *Platone tra oralità e scrittura. Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi*, Introduzione di H.-G. Gadamer, a cura di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2001, pp. 131-141; più di recente è apparsa in G. Reale, *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle "dottrine non scritte"*, Milano, Bompiani 2008, Appendice II, pp. 539-550.

[19] Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Ermeneutica*, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2000.

[20] Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, introduzione di G. Reale, testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2016[6].

continuamente riveduto in base a ciò che risulta dall'ulteriore presentazione del testo».[21]

Dunque, ogni interpretazione di un testo non può se non iniziare da «pre-concetti», «pre-conoscenze», che devono essere via via rielaborati e riformulati a confronto con il testo. E questo viene sempre meglio compreso nella misura in cui i «pre-concetti» e le «pre-conoscenze» che si dimostrano non adeguati vengono migliorati, e le nostre aspettative si adeguano vieppiù alla cosa.

Senza dubbio, ciò che condiziona negativamente l'interpretazione di un testo sono quei «pre-giudizi» di cui noi non siamo consapevoli, e che, in quanto tali, «ci rendono sordi alla voce del testo».[22] Scrive Gadamer: «Il problema che si pone è come in generale si possa uscire dal cerchio delle proprie pre-supposizioni. Non si può certo assumere come norma generale che ciò che un testo ha da dirci si adatti senza difficoltà alle proprie opinioni e alle nostre aspettative. Anzi, ciò che un altro mi dice, sia nel dialogo, sia in una lettera, in un libro o altrimenti, si suppone sempre che sia appunto la sua opinione e non la mia, che egli esprime e di cui io devo prendere notizia, senza dover per forza condividerla. Ma questo presupposto non è una condizione che faciliti la comprensione, bensì la rende più difficile, in quanto le mie proprie pre-supposizioni, che determinano la mia comprensione, possono in tal modo sfuggire all'attenzione».[23]

Ci siamo sforzati di fare questo in tutti i modi: abbiamo cercato di avvicinarci sempre di più al messaggio dei vari pensatori, leggendo e rileggendo i loro testi e rimuovendo sempre di più le nostre «pre-conoscenze», e le collane di classici che pubblichiamo per la Bompiani dimostrano il nostro impegno in questo senso.

Inoltre, abbiamo sempre cercato di capire e di far capire l'autore, prescindendo da giudizi valutativi sulle sue conclusioni.

Infine, abbiamo sempre cercato di cogliere il senso storico del messaggio di un filosofo, prima di fornire qualunque giudizio. E solo dopo che ci eravamo convinti di aver compreso un dato messaggio, abbiamo fornito, all'occorrenza, valutazioni.

Sempre e comunque abbiamo cercato di mantenere le nostre riflessioni in dimensione storico-ermeneutica.

[21] *Ibidem*, p. 553.
[22] *Ibidem*, p. 559.
[23] *Ibidem*, p. 557.

Dunque, questa *Storia della filosofia greca e romana* non sarà una «asettica ricostruzione», che tratta gli antichi come «pezzi da museo», che, sommersi dalla polvere dei secoli, non hanno ormai più nulla da dire all'uomo di oggi.

A quanti poi ritengono (e non sono davvero pochi) che la filosofia greco-romana sia soltanto «un museo» e gli antichi filosofi – per quanto maestosi e imponenti personaggi – semplici «pezzi di questo museo», noi vorremmo ricordare, a guisa di invito e di monito, la splendida epigrafe dettata da Paul Valéry, che si legge sopra l'ingresso del «Museo dell'uomo» a Parigi, la quale, con poche parole, tocca il fondo del problema che abbiamo sollevato e lo risolve:

Il dépend de celui qui passe
que je sois tombe ou trésor
que je parle ou me taise
ceci ne tient qu'à toi
ami n'entre pas sans désir.

INTRODUZIONE GENERALE

GENESI, NATURA, PROBLEMI E SVILUPPI DELLA FILOSOFIA DELL'ANTICHITÀ GRECA E ROMANA

Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma superiore a questa nessuna.

Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 983 a 10 s.

I. La nascita della filosofia in Grecia

1. La filosofia come peculiare creazione del genio greco – La «filosofia», sia come indicazione semantica (ossia come termine lessicale) sia come contenuto concettuale, è una creazione peculiare dei Greci.

In effetti, tutte le altre componenti della civiltà greca hanno un corrispettivo presso altri popoli dell'Oriente, i quali raggiunsero anteriormente o parallelamente ai Greci livelli di progresso assai elevati. Invece non è possibile trovare l'identico corrispettivo della «filosofia», o, quantomeno, qualcosa che sia assimilabile a quello che i Greci – e poi con loro tutti gli Occidentali – hanno chiamato e chiamano «filosofia».

Credenze, culti religiosi, manifestazioni artistiche di varia natura, conoscenze e abilità tecniche di diverso tipo, istituzioni politiche, organizzazioni militari esistevano sia presso i popoli orientali che si affacciarono alla civiltà anteriormente ai Greci sia presso questi ultimi. Di conseguenza, è possibile operare raffronti – sia pure entro certi limiti – e stabilire se e in quale misura i Greci in questi ambiti possano essere o siano stati effettivamente debitori ai popoli dell'Oriente. Si può anche accertare in quale misura i Greci superarono in certi campi i popoli dell'Oriente. Viceversa, per quanto concerne la filosofia, noi ci troviamo di fronte a un fenomeno così nuovo, che non soltanto – come dicevamo – non ha presso i popoli orientali l'identico corrispettivo, ma nemmeno qualcosa che analogicamente sopporti il paragone con la filosofia dei Greci o che la prefiguri in modo inequivoco.

Rilevare tutto ciò, significa riconoscere, né più né meno, che, in questo campo, i Greci furono dei creatori, ossia che diedero alla civiltà qualcosa che essa non aveva, e che – come vedremo – si sareb-

be rilevata di tale portata rivoluzionaria da mutare il volto alla civiltà medesima. Pertanto, la eventuale superiorità dei Greci rispetto ai popoli orientali negli altri ambiti può essere – diremmo con immagine semplificatrice – di mera natura *quantitativa*; per quanto concerne la filosofia, l'innovazione che i primi hanno apportato e quindi la loro superiorità è invece di natura *qualitativa*.

Chi non tiene ben presente tale concetto, non riesce a comprendere perché la civiltà di tutto l'Occidente abbia preso, sotto la spinta dei Greci, una direzione completamente diversa da quella dell'Oriente. E non riesce neppure a intendere *perché la scienza abbia potuto nascere appunto solamente in Occidente e non in Oriente*.

Né potrà comprendere perché gli Orientali abbiano dovuto, quando vollero beneficiare della scienza occidentale e dei suoi risultati, far proprie, in larga misura, anche le categorie – o almeno alcune categorie essenziali – della logica occidentale. Infatti è stata precisamente la filosofia a creare queste categorie e questa logica, ossia un «modo di pensare» tutto nuovo, ed è stata la filosofia a generare, in funzione di queste categorie, la scienza stessa e, indirettamente, alcune principali conseguenze di questa.

Riconoscere ciò, significa riconoscere ai Greci il merito di aver portato un contributo davvero eccezionale alla storia della civiltà; perciò dobbiamo giustificare in maniera critica quanto abbiamo detto e addurre alcune prove ben circostanziate.

2. La rivoluzione culturale connessa con la nascita della filosofia e con il passaggio dalla «cultura dell'oralità» alla «civiltà della scrittura» – La cultura greca arcaica era fondata sull'«oralità mimetico-poetica» e aveva come punti di riferimento essenziali i poemi di Omero e di Esiodo e in generale i carmi dei poeti, i quali erano considerati come *espressione di tutta la gamma del sapere posseduto dalla comunità*. Pertanto, le opere di Omero e di Esiodo costituivano, come è stato giustamente detto, una vera e propria «enciclopedia tribale».

La terminologia e la sintassi di questa cultura erano quelle connesse con *l'immagine* e con il *discorso narrativo*, che avevano come protagonisti personaggi, fatti ed eventi, presentati esclusivamente nella dimensione temporale, con riferimenti al «passato», al «presente» e all'attesa del «futuro», in prevalenza in forma «paratattica».

La tecnica della comunicazione si basava sulla «memorizzazione» dei versi poetici e sulla loro continua «ripetizione» a differenti livelli. Questo implicava una *partecipazione* e addirittura una *identificazione*

emotiva del soggetto con i contenuti comunicati, quindi una *imitazione* e una *assimilazione* di essi, e, pertanto, una sorta di identificazione del soggetto con l'oggetto, e viceversa.

È stata proprio la nascita della ricerca filosofica a modificare radicalmente la terminologia e la sintassi della cultura dell'oralità mimetico-poetica. In un primo momento la ricerca filosofica si è formata mediante l'«oralità dialettica», che implicava *domanda e risposta con la precisa tendenza alla formulazione di concetti*, e quindi capovolgeva la struttura stessa dell'«oralità mimetico-poetica» memorizzante e ripetitiva basata su immagini. Subito dopo, e anzi in parallelo, si è rafforzata la diffusione della scrittura, senza la quale la nuova cultura non avrebbe potuto definitivamente imporsi e svilupparsi, perché non memorizzabile, quindi non conservabile e non riutilizzabile.

Il «soggetto» conoscente, di conseguenza, si differenziava dall'«oggetto» conosciuto; in questo modo nasceva l'*autocoscienza*, e quindi – come dicevamo – un pensare di tipo radicalmente nuovo nella terminologia e nella sintassi.

Abbiamo dimostrato, in opere recenti,[1] come sia stata proprio la nascita del nuovo modo di pensare espresso mediante una nuova forma di oralità – appunto quella *dialettica*, in antitesi con quella *mimetico-poetica* – che ha reso necessaria e ha di conseguenza imposto la diffusione della scrittura in modo irreversibile.

Eric Havelock – pur cadendo nell'errore di credere che il nuovo modo di pensare sia dipeso dalla scrittura e non viceversa – spiega molto bene la funzione determinante della «dialettica» nella formazione della nuova cultura. Ecco i giusti rilievi che egli fa sulla dialettica: «E questa separazione del soggetto dalla parola ricordata è forse a sua volta il presupposto dell'impiego crescente, nel corso del quinto secolo, di un espediente spesso considerato caratteristico di Socrate, ma che forse era di carattere generale ed era usato per attaccare l'abitudine dell'identificazione poetica e indurre la gente a voltarle le spalle. Questo era il metodo della dialettica; non necessariamente quella forma evoluta di ragionamento logico concatenato che si trova nei dialoghi di Platone, ma l'espediente originario nella sua forma più semplice, che consisteva nel chiedere a un interlocutore di ripetere quanto aveva detto e *di spiegare quel che intendeva dire.* In greco

[1] Cfr. G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Rizzoli, Milano 1998; edizione BUR, Milano 2004, pp. 15-141 e G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano 2000; edizione BUR, Milano 2007, *passim.*

le parole che esprimono il dire, lo spiegare e il significare possono coincidere. Vale a dire, la funzione originaria della domanda dialettica era semplicemente quella di costringere l'interlocutore a ripetere una enunciazione già fatta, con la tacita premessa che tale enunciazione aveva qualcosa di insoddisfacente, e che era meglio formularla nuovamente. Ora, l'enunciazione in parola, se riguardava importanti questioni di tradizione culturale e di etica, doveva essere di natura poetica e impiegare le immagini e sovente anche i ritmi della poesia. Era tale da invitare a identificarsi con qualche esempio emotivamente efficace, e a ripeterlo più e più volte. Ma il dire "Che cosa intendi dire? Ripetilo", disturbava bruscamente il piacevole compiacimento offerto dalla formula o dall'immagine poetica. Significava usare parole diverse, e queste parole equivalenti non riuscivano poetiche; dovevano essere prosaiche. All'atto in cui veniva posta la domanda, le fantasie dell'interlocutore e dell'insegnante venivano turbate, e il sogno per così dire spezzato, sostituito da qualche spiacevole sforzo di riflessione e di calcolo. In breve, la dialettica, arma che sospettiamo venisse impiegata in questa forma da un intero gruppo di intellettuali nell'ultima metà del quinto secolo, *era uno strumento per ridestare la coscienza dal suo linguaggio di sogno e per stimolarla a pensare astrattamente.* Nel far ciò, nacque la concezione "io che penso intorno ad Achille", in luogo dell'altra "io mi identifico con Achille"».[2]

Di conseguenza, proprio con la *dialettica* nascevano il *nuovo vocabolario* connesso con *la domanda e la risposta* e la *nuova sintassi*, che modificavano alle radici la cultura orale mimetico-poetica fondata sulle immagini, sui nessi paratattici e sulla mimesi, e la dissolvevano.

E proprio in questo modo si formava la «nuova mentalità», e quindi *la nuova matrice culturale* con la nascita della filosofia e della scienza.

Nell'ambito di tale rivoluzione culturale Socrate ha svolto un ruolo essenziale. Però certamente egli portava a compimento quel movimento che filosofi a lui precedenti avevano messo in atto e iniziato a sviluppare, a cominciare con il primo filosofo e che Platone al seguito di Socrate ha portato alle estreme conseguenze. Si può ben dire che, in certo senso, il germe della rivoluzione culturale è nato con il primo dei filosofi, ossia con Talete.

[2] Cfr. E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, introduzione di B. Gentili, traduzione di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 1973, riedizione BUL 1983, 1995[2] (e la discussione della tesi dell'autore che facciamo nelle due opere citate alla nota precedente).

Che tale rivoluzione sia stata prodotta dalla scrittura, come pensano Havelock e i suoi seguaci, non è tesi sostenibile per le seguenti ragioni. La scrittura presso altri popoli non ha affatto generato uno svolgimento analogo a quello che si è verificato in Grecia. Quindi, è stata proprio *la nascita e lo sviluppo della mentalità speculativa che ha imposto la necessità dell'uso e della diffusione della scrittura*, in quanto i suoi prodotti non si potevano più conservare e riutilizzare mediante la memoria, ma richiedevano necessariamente un nuovo strumento di comunicazione, ossia quello della scrittura.[3]

Con la nascita della filosofia, dunque, muta il linguaggio sia nella terminologia sia nella sintassi: l'uomo comincia a ragionare non più solo per immagini e per miti, ma anche per concetti, soprattutto nelle ricerche filosofiche e scientifiche.

E questo è avvenuto solamente in Grecia e non in Oriente, dove la scrittura non ha affatto prodotto gli stessi effetti riscontrabili nella Grecia.

3. Infondatezza della tesi di una presunta derivazione della filosofia dall'Oriente – Per la verità, non sono mancati – sia da parte di alcuni degli antichi, sia da parte di moderni storici della filosofia specie dell'età romantica e da parte di illustri orientalisti – tentativi volti a sostenere la tesi di una derivazione della filosofia greca dall'Oriente, sulla base di osservazioni di vario genere e di varia portata. Tuttavia nessuno di loro è riuscito nel proprio intento. La critica più rigorosa, già a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, ha portato una serie di contro-argomentazioni che, ormai, si possono considerare obiettivamente incontrovertibili.[4]

Esaminiamo, innanzitutto, come sorse nell'antichità l'idea di una presunta origine orientale della filosofia greca.

[3] Si vedano le tesi sostenute da Havelock e le obiezioni da noi fatte nelle opere citate nelle due note precedenti

[4] È esemplare, a questo riguardo, la drastica posizione assunta da Eduard Zeller nella sua monumentale opera, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, 1, Leipzig 1919[6], pp. 21 ss., che il lettore italiano ha a disposizione nell'esemplare edizione tradotta e aggiornata da R. Mondolfo: E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 1, Firenze 1943[2], pp. 35-99. Eccellenti sono anche i rilievi che faceva J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1930[4], § X, che, peraltro, beneficia della precedente impostazione zelleriana. L'opera dello Zeller rimane tuttora un punto di partenza per chi si occupa di filosofia antica, sia per quanto concerne ciò che va mantenuto, sia per quanto riguarda ciò che va invece modificato e corretto, che certa manualistica ancora ripete.

In primo luogo è da notare che, all'inizio, i sostenitori della derivazione orientale della filosofia greca furono appunto degli Orientali, mossi da intenti che ben potremmo chiamare nazionalistici: miravano cioè a togliere ai Greci e a rivendicare al proprio popolo quel particolarissimo titolo di gloria che è la scoperta della più alta forma di sapere.

Da un lato, furono i sacerdoti egiziani che, all'epoca dei Tolomei, venuti a conoscenza della filosofia greca, pretesero di sostenere come questa fosse un derivato della precedente sapienza egiziana. Dall'altro, furono gli Ebrei di Alessandria che avevano assorbito la cultura ellenistica, ad affermare una derivazione della filosofia greca dalle dottrine di Mosè e dei Profeti contenute nella Bibbia. Successivamente furono gli stessi Greci ad accreditare queste tesi. Il neopitagorico Numenio scriverà che Platone altro non è se non un «Mosè atticizzante».[5]

E molti altri sosterranno tesi analoghe, in particolare i Neoplatonici dell'ultima fase, secondo cui le dottrine dei filosofi greci non sarebbero che elaborazioni di dottrine nate nell'Oriente e ricevute originariamente dai sacerdoti orientali per divina ispirazione degli Dei.

Ma tali affermazioni non hanno obiettivi fondamenti storici, per le seguenti ragioni.

a) Nell'epoca classica nessuno dei Greci, né gli storici né i filosofi, parla di una pretesa derivazione della filosofia dall'Oriente. Erodoto – che pure, contro ogni evidenza, fa derivare l'Orfismo dagli Egiziani – non dice nulla; Platone, pur ammirando gli Egiziani, ne sottolinea lo spirito pratico e antispeculativo, di contro allo spirito teoretico dei Greci,[6] e Aristotele agli Egiziani attribuisce esclusivamente la scoperta delle matematiche.[7]

b) La tesi dell'origine orientale della filosofia trovò credito in Grecia solo quando, ormai, la filosofia aveva perduto il suo vigore speculativo e la fiducia in se medesima e cercava non più nella ragione, ma in una rivelazione superiore la propria fondazione e giustificazione.

c) D'altra parte, la filosofia greca, essendo diventata nell'ultima fase una dottrina mistica e ascetica, poteva facilmente trovare analogie con certe dottrine orientali anteriori e quindi credere alla propria dipendenza da quelle.

[5] Cfr. Suda, sotto la voce *Numenio*; Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, 22, p. 93, 11 Stählin; Eusebio, *Praep. evang.*, XI, 10, 14, p. 28, 10 s. Mras.

[6] Cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 435 E s.; *Leggi*, v, 747 B-C; *Timeo*, 22 B.

[7] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 1, 981 b 23 ss.

d) A loro volta, Egiziani ed Ebrei poterono trovare coincidenze tra la loro «sapienza» e la «filosofia» greca solo con interpretazioni allegoriche piuttosto arbitrarie dei miti egiziani o delle narrazioni bibliche.

Ma per quale ragione i moderni ritennero di poter difendere la tesi delle origini orientali della filosofia?

In una certa misura perché accolsero come valide le affermazioni degli antichi, di cui abbiamo sopra detto, senza rendersi conto della loro mancanza di fondatezza. Più in generale, perché credettero di scoprire analogie di contenuto e tangenze ideali fra determinate dottrine dei popoli orientali e quelle dei filosofi greci.

Seguendo tale via, alcuni studiosi si sbizzarrirono in vario modo nell'inferire fantasiose conclusioni.[8] Qualcuno ha preteso addirittura di poter concludere, dall'esame delle concordanze analogiche interne, che i cinque principali sistemi presocratici derivassero, con poche variazioni, dai cinque principali popoli orientali, e precisamente:

1) il sistema pitagorico deriverebbe dalla sapienza cinese;
2) il sistema eleatico dalla sapienza indiana;
3) il sistema eracliteo dalla sapienza persiana;
4) il sistema empedocleo dalla sapienza egiziana;
5) la filosofia di Anassagora dalla sapienza giudaica.

È evidente che, portate a tali estremi, queste tesi diventano soltanto fantasticherie romanzesche; ma resta pur sempre il fatto che, per quanto esse vengano attenuate, circostanziate e sfumate, perdono certamente anche i caratteri fantastici, però rimangono egualmente pure congetture. Infatti, esse sono prive di certi e incontrovertibili fondamenti storici, e hanno contro di sé i seguenti ben precisi dati di fatto che le vanificano.

a) È storicamente dimostrato che i popoli orientali con i quali i Greci vennero a contatto possedevano, sì, convinzioni religiose, miti teologici e cosmologici, ma non una scienza filosofica nel vero senso della parola. Possedevano, in breve, né più né meno, quello che i Greci stessi avevano prima di creare la filosofia: i reperti archeologici finora venuti alla luce non autorizzano in alcun modo ad andare più in là.

b) In secondo luogo, dato anche (ma non concesso) che i popoli orientali con cui i Greci vennero a contatto avessero avuto dottrine qualificabili come «filosofiche», la possibilità del loro trasferimento in Grecia sarebbe tutt'altro che facile da spiegare.

[8] Cfr. le indicazioni bibliografiche su questa questione, ormai obsoleta ma interessante, in Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 49, n. 1.

Già Eduard Zeller rilevava giustamente quanto segue: «Allorché si consideri quanto strettamente i concetti filosofici, specie nell'infanzia della filosofia, siano legati con le espressioni linguistiche; allorché ci si ricordi quanto di rado la conoscenza di lingue straniere potesse riscontrarsi fra i Greci, e quanto poco d'altra parte gli interpreti, di regola ben preparati solo per le relazioni commerciali e per la spiegazione delle curiosità, fossero in grado di guidare alla comprensione di un insegnamento filosofico; allorché si aggiunga che della utilizzazione di scritture orientali da parte dei filosofi greci e di traduzioni di tali scritture, nulla ci è detto, neppure per ombra, che meriti fede; allorché ci si domandi inoltre per qual mezzo le dottrine degli Indiani e di altri popoli dell'Asia orientale avrebbero potuto, avanti Alessandro, esser giunte fino in Grecia: allora si troverà abbastanza grave la difficoltà della cosa».[9]

Né vale obiettare che i Greci, malgrado questo, poterono trarre dagli Orientali certe credenze e culti religiosi e anche alcune arti almeno a livello empirico. Infatti, tali cose si possono comunicare in maniera ben più facile che non concetti astratti filosofici, in quanto, a differenza della filosofia – come Burnet giustamente sottolineava – non richiedono né un linguaggio astratto né il veicolo di uomini istruiti, bastando in larga misura la semplice imitazione.

Burnet scriveva: «Noi non conosciamo, nell'epoca di cui ci occupiamo, nessun Greco che conoscesse la lingua orientale abbastanza bene per leggere un libro egiziano o anche per ascoltare il discorso di un sacerdote egiziano, ed è solo in data molto posteriore che noi sentiamo parlare di maestri orientali che scrivono o parlano greco».[10]

c) In terzo luogo (e questo non ci sembra sia stato finora adeguatamente messo in rilievo), molti studiosi che pretendono di rilevare coincidenze fra sapienza orientale e filosofia greca, pur senza rendersene perfettamente conto, sono vittime di illusioni ottiche. Infatti, da un lato, essi intendono le dottrine orientali in funzione di categorie occidentali, e, dall'altro, colorano le dottrine greche di tinte orientali, cosicché quelle supposte corrispondenze sono, in ultima analisi, poco o per nulla credibili.

d) Infine, se anche si potesse dimostrare che certe idee di filosofi greci effettivamente hanno antecedenti nelle sapienze orientali, e si potesse storicamente provare che da queste quelli le attinsero, tali cor-

[9] Zeller-Mondolfo, I, 1, pp. 62 s.
[10] Burnet, *Early Gr. Philos.*, cit., § X.

rispondenze non modificherebbero tuttavia la sostanza del problema. Infatti – come abbiamo sopra precisato – la filosofia, dal momento in cui nacque in Grecia, rappresentò una nuova forma di espressione spirituale tale che, nell'istante stesso in cui sussumeva contenuti frutto di altre forme di vita spirituale, li trasformava strutturalmente.

Quest'ultimo rilievo ci pone in grado di comprendere anche un altro fatto particolarmente significativo. Quelle stesse arti e conoscenze particolari, matematiche e astronomiche, che i Greci appresero – come storicamente non pare dubitabile – dagli Egiziani e dai Babilonesi, vennero da loro strutturalmente ed essenzialmente trasformate da «conoscenze empiriche» in vere e proprie «scienze», come ora vedremo.

L'epistemologo Thomas Kuhn giustamente scrive: «Ogni civiltà della quale abbiamo documenti ha posseduto una sua tecnologia, una sua arte, una sua religione, un suo sistema politico, sue proprie leggi, e così via. In molti casi questi aspetti della civiltà erano non meno sviluppati dei nostri. Ma soltanto le civiltà che derivano dalla civiltà ellenica hanno posseduto una scienza non semplicemente rudimentale».[11]

4. I Greci e la creazione della scienza geometrica – Si è spesso rilevato come i Greci abbiamo desunto le loro prime nozioni aritmetiche e geometriche dalla cultura egiziana. Ma questo, di per sé, dice poco, poiché quelle nozioni *sono state radicalmente trasformate dai Greci, proprio a livello conoscitivo*.

Come risulta da un antico papiro, oltre che da Erodoto,[12] l'aritmetica egiziana doveva ridursi, sostanzialmente, a determinate operazioni e a tecniche di calcolo aventi scopi di carattere pratico, come la misurazione dei cereali e della frutta, la determinazione dei modi di dividere una data quantità di cose fra un certo numero di persone, e così via.

Anche la geometria degli Egiziani doveva avere in prevalenza le stesse caratteristiche: in particolare, le nozioni geometriche dovevano servire per costruzioni come le piramidi, o per la misurazione dei campi dopo le inondazioni del Nilo.

Ma la teoria generale dei «numeri in quanto numeri» e le basi e l'impianto strutturale della scienza geometrica vanno considerate vere e proprie *creazioni dei Greci*, a cominciare da Pitagora e dai Pitagorici.

[11] Th. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, traduzione di A. Carugo, Einaudi, Torino 1972 (più volte riedito), p. 202.

[12] Cfr. Erodoto, II, 109.

Naturalmente, nella misura in cui gli Egiziani hanno determinato precise regole pratiche di carattere aritmetico e geometrico, hanno certamente mostrato di avere capacità teoretiche; ma la esplicitazione del momento propriamente teoretico e l'impostazione dei problemi matematico-geometrici in modo speculativo furono acquisizioni non degli Egizi ma dei Greci. Fu lo stesso procedimento razionale dell'oralità dialettica, che capovolgeva il modo di pensare dell'oralità mimetico-poetica – come abbiamo sopra precisato –, ossia quello mediante il quale si formò il pensiero filosofico, a permettere ai Greci di portare la matematica dal piano pratico-empirico a quello concettuale-teoretico.

Quando si parla di geometria greca si pensa, subito, a quella «euclidea». Ma la realtà è più complessa. All'epoca di Platone e di Aristotele, mentre si gettavano, in modo definitivo, le basi strutturali di quella geometria che Euclide fisserà negli *Elementi,* sussistevano fra i geometri alcune rudimentali tendenze a una forma di geometria che oggi si chiama «non-euclidea». Imre Toth, a partire dal 1967, ha messo in rilievo ben diciotto passi contenuti nelle opere pervenuteci di Aristotele, in cui emergono testimonianze sull'esistenza di precise *tracce di geometria non euclidea* alle origini del pensiero geometrico.[13] Ma di questo parleremo diffusamente a suo luogo.

Converrà far richiamo anche a un fatto particolarmente significativo, che può illustrare molto bene la grande importanza che la geometria ebbe per i filosofi antichi. Si dice che, al di sopra del portone dell'Accademia platonica, fosse scritto «Non entri chi non è geonietra».[14] Ma le testimonianze pervenuteci sono solo tardo-antiche, e non risalgono al di là del 362 d.C. Tuttavia, anche se si ammette che l'epigrafe sia stata una invenzione dell'immaginario degli antichi, in ogni caso resta vero che essa rispecchia il programma formativo tracciato nella *Repubblica*, come vedremo.

La convinzione di Platone era questa: le scienze matematiche sono essenziali per il filosofo, in quanto lo aiutano a «raggiungere l'essere, mettendo la testa fuori dal mondo del divenire», e quindi sono necessarie «per facilitare la radicale conversione dell'anima dal mondo del

[13] Cfr. I. Toth, *Das Parallelenproblem im Corpus Aristotelicum*, «Archiv of History of Exact Sciences», 3 (1967), pp. 229-422; e inoltre I. Toth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria. Prolegomeni alla comprensione dei frammenti non-euclidei nel «Corpus Aristotelicum»*, prefazione e introduzione di G. Reale, traduzione dal tedesco di E. Cattanei, Vita e Pensiero, Milano 1997. (L'opera è stata composta dall'autore su nostro invito e questa edizione costituisce l'edizione di riferimento).

[14] Cfr. H.D. Saffrey, *ΑΓΕΩΜΕΤΡΗΤΟΣ ΜΗΔΕΙΣ ΕΙΣΙΤΩ. Une inscription légendaire*, «Revue des Études Grecques», 81 (1968), pp. 67-87.

divenire a quello della verità e dell'essere». Le sue conclusioni sulla matematica erano pertanto le seguenti: «Dunque, caro amico, essa, nei confronti dell'anima, è forza trainante verso la verità»; è stimolo per il pensiero filosofico per elevarsi in alto.[15]

5. Trasformazione dell'astronomia e della cosmologia in scienza operata dai Greci – Anche per quanto riguarda l'astronomia, di cui i Greci trassero dai Babilonesi gli elementi di partenza, dobbiamo ripetere quanto abbiamo detto a proposito degli elementi di matematica che essi trassero dagli Egiziani. In effetti, i Babilonesi studiarono i fenomeni celesti soprattutto *per scopi astrologici*, ossia per fare previsioni e predizioni, e quindi per scopi utilitaristici, e non propriamente speculativi.

E anche in questo caso dobbiamo dire che, se nell'astrologia caldaica risultavano presenti, almeno implicitamente, importanti elementi di carattere concettuale e teoretico – in particolare, l'idea di numero come strumento di conoscenza, quella di una unità che connette il tutto, e forse anche la concezione dei periodi ciclici della vita del cosmo –, rimane sempre vero che furono proprio i Greci, e solo i Greci, a *esplicitare a livello teoretico quei concetti, e poterono farlo in funzione di quello spirito teoretico da cui è nata la filosofia.*

Non è qui il luogo per tracciare, neppure per sintesi, lo sviluppo dell'astronomia presso i Greci a partire da Talete (che aveva già previsto un'eclissi in modo preciso) fino a Tolomeo, passando per i contributi dell'Accademia e dello stesso Aristotele per quanto concerne la spiegazione della struttura del cosmo e il moto dei pianeti.

Non possiamo, però, non menzionare almeno l'anticipazione strabiliante dell'ipotesi della centralità non della Terra ma del Sole fatta da Aristarco nel terzo secolo a.C., molte volte sottaciuta. Kuhn scrive a questo proposito: «Si è spesso ripetuto che se la scienza greca fosse stata meno deduttiva e meno dominata dai dogmi, l'astronomia eliocentrica avrebbe potuto cominciare a svilupparsi diciotto secoli prima. Ma un'affermazione di questo genere trascura tutto il contesto storico. Quando Aristarco proponeva la sua ipotesi il sistema geocentrico, molto più ragionevole, non presentava nessuna difficoltà che potesse venire eliminata da un sistema eliocentrico e una cosa del genere non poteva nemmeno venire in mente. L'intero sviluppo dell'astronomia tolemaica, dai suoi successi al suo fallimento, si estende per

[15] Cfr. Platone, *Repubblica*, VII 527 A-C e Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, cit., pp. 167-182.

numerosi secoli che hanno seguito la proposta di Aristarco. Del resto non v'erano ragioni evidenti per prendere Aristarco sul serio. Persino il modello più elaborato proposto da Copernico non era più semplice né più accurato del sistema tolemaico. I dati ricavati dalle osservazioni [...] non fornivano nessuna base per scegliere una delle due soluzioni. In tali circostanze, uno dei fattori che indusse gli astronomi ad accettare la teoria di Copernico (e che non poté invece agire in favore di Aristarco) fu l'esistenza di una crisi riconosciuta, la quale aveva svolto una funzione di primo piano nel determinare l'innovazione. L'astronomia tolemaica non era riuscita a risolvere i suoi problemi; era venuto il tempo di offrire a un competitore l'opportunità di affermarsi».[16]

6. La creazione ellenica della medicina e suoi rapporti con la filosofia – Anche la medicina, così come la matematica e l'astronomia, *a livello di scienza è nata in Grecia.*

Va anche detto che gli Elleni non solo hanno creato la medicina come scienza, ma le hanno dato a livello culturale una importanza che non ha riscontri nelle altre culture.

Jaeger (che ha studiato a fondo i rapporti fra la medicina e la cultura greca) scrive: «Non si esagera dicendo che la scienza etica di Socrate, che nei dialoghi platonici occupa il centro della disputa, non sarebbe stata pensabile senza il modello della medicina, a cui Socrate così spesso si richiama. Questa le è affine più di ogni altro ramo tra quelli allora noti della conoscenza umana, matematica e scienze naturali comprese. Non solo per questo, però, la medicina greca merita di essere [...] valutata, per essere stata cioè, nella storia dello spirito, grado preliminare della filosofia socratica platonica e aristotelica, bensì anche perché essa, nella forma che raggiunse in quel tempo, valicò per la prima volta i limiti di una mera tecnica artigiana e si fece forza culturale, elemento di guida intellettuale nella vita del popolo greco. Da allora la medicina divenne sempre più, anche se non senza opposizioni, parte costitutiva della cultura greca [...], posizione, questa, che essa non ha più riconquistato nella cultura moderna. La scienza medica del nostro tempo, nata nell'età dell'umanesimo dalla risurrezione della letteratura medica dell'antichità, pur nel mirabile grado di sviluppo a cui è giunta, non somiglia più in questo alla sua antica madre, chiusa com'è nei limiti severi della sua specifica competenza».[17]

[16] Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., pp. 100-101.
[17] W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, introduzione di G. Reale,

La medicina greca non nacque dalle pratiche messe in atto dai «sacerdoti guaritori» di Asclepio, ma dall'esperienza e dalle indagini delle scuole di medicina annesse ai templi, nelle quali i medici presero a poco a poco distanza dai sacerdoti, definendo la propria specifica identità professionale sulla base di precise ricerche.

E anche per quanto concerne la medicina, così come per la matematica e l'astronomia, bisogna riconoscere che *essa risulta creata da parte dei Greci sempre sulla base della mentalità concettuale emersa con la nascita della filosofia.*

Nel secolo XIX è stato scoperto un papiro contenente una trattazione di medicina, che attesta come gli Egizi fossero già pervenuti a uno stadio piuttosto avanzato nella elaborazione di materiale medico, con l'indicazione anche di alcune regole e di alcuni nessi di causa-effetto. Di conseguenza, si tratta di un vero e proprio «antecedente» della medicina greca. *Ma si tratta di un antecedente che si colloca nei confronti della scienza medica dei Greci nel medesimo rapporto in cui le scoperte matematiche e geometriche degli Egizi stanno alla creazione della scienza dei numeri e della geometria greca,* di cui abbiamo detto sopra.

È ancora una volta Jaeger a spiegare come la medicina greca sia derivata dalla mentalità teoretica creata dalla filosofia della natura dei Presocratici, in questa pagina esemplare: «Sempre e ovunque ci sono stati medici; *ma l'arte sanitaria dei Greci è diventata arte medicamente consapevole soltanto per l'efficacia esercitata su di lei dalla filosofia ionica della natura.* Questa verità non deve essere minimamente messa in ombra in considerazione dell'atteggiamento dichiaratamente antifilosofico della scuola ippocratica, a cui appartengono le prime opere della medicina che noi incontriamo. Senza lo sforzo di ricerca dei più antichi filosofi naturalisti ionici volto a scoprire una spiegazione 'naturale' di ogni fenomeno, senza il loro tentativo di condurre ogni effetto a una causa e nel rivelare nella catena di cause ed effetti un ordine universale e necessario, senza la loro fiducia incrollabile di poter penetrare tutti i segreti del mondo attraverso l'impregiudicata osservazione delle cose e per forza di conoscenza razionale, la medicina non sarebbe mai diventata scienza».[18]

traduzione di L. Emery e A. Setti, indici di A. Bellanti, Bompiani, Milano 2003 (raccoglie in un solo volume i tre delle precedenti edizioni), pp. 1339-1340.

[18] Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, ed. Bompiani 2003, cit., pp. 1342-1343 (corsivi nostri).

Ma questo che abbiamo stabilito apre l'ulteriore problema: ci sono ragioni che spieghino – in tutto o almeno in parte – come e perché proprio i Greci, e non altri popoli giunti alla civiltà prima di essi, crearono la filosofia e la scienza? Perché proprio in Grecia è sorta quella «mentalità speculativa» che ha dato origine alla filosofia e alla scienza?

A tale problema dobbiamo ora rispondere.

II. Le forme della vita spirituale greca che prepararono la nascita della filosofia

1. I poemi omerici – Anteriormente alla nascita della filosofia gli educatori incontrastati dei Greci furono i poeti, e soprattutto Omero, i cui poemi furono – come è stato giustamente detto – quasi la Bibbia dei Greci, nel senso che la prima Grecità cercò alimento spirituale essenzialmente e prevalentemente nei poemi omerici, da cui attinse modelli di vita, materia di riflessione, stimolo alla fantasia e, quindi, tutti gli elementi essenziali della propria educazione e formazione spirituale.

Ora, i poemi omerici – come da tempo è stato notato – contengono alcune dimensioni che li differenziano nettamente da tutti i poemi che stanno alle origini dei vari popoli, e già portano in sé alcuni di quei caratteri dello spirito greco che hanno reso possibile la nascita della mentalità speculativa e filosofica.

In primo luogo, è stato ben rilevato come i due poemi, costruiti da una immaginazione così ricca e varia, traboccanti di meraviglia, di situazioni ed eventi fantastici, non cadano, se non rare volte, nella descrizione del mostruoso e del deforme, come in genere accade, invece, nelle prime manifestazioni artistiche dei popoli primitivi. L'immaginazione omerica si struttura già secondo quel senso dell'armonia, dell'euritmia, della proporzione, del limite e della misura, che si rivelerà, poi, una costante della filosofia greca, la quale erigerà la «misura» e il «limite» addirittura a principi metafisicamente determinanti.

Inoltre, è stato anche rilevato come, nella poesia di Omero, l'arte della «motivazione» sia una costante, nel senso che *il poeta non narra solo una catena di fatti, ma ne ricerca, sia pure a livello fantastico-poetico, le ragioni.*

Omero non conosce, scrive giustamente Jaeger, «mera accettazione passiva di tradizioni né semplice narrazione di fatti, ma soltanto sviluppo interiormente necessario dell'azione di fase in fase, nesso in-

dissolubile tra causa ed effetto [...]. L'azione non si distende come una fiacca successione temporale: vale per essa, in ogni punto, il principio di ragion sufficiente, ogni evento riceve rigorosa motivazione psicologica».[19]

Questo modo poetico di vedere le cose, per certi aspetti, può essere davvero considerato l'antecedente della ricerca filosofica della «causa», del «principio», del «perché» delle cose, sia pure in altra ottica, a livello immaginativo, e quindi con una terminologia e una sintassi del tutto differenti. La filosofia capovolgerà – come vedremo – proprio questo modo di «pensare per immagini» nel nuovo modo di «pensare per concetti». Tuttavia, il pensare per immagini di Omero, rispetto a quello dei poeti orientali, è meno lontano dal pensare per concetti, pur nella sua differenza strutturale. Per meglio dire, è una tipica espressione di quel particolare spirito dal quale poteva nascere il «pensare per concetti».

Una terza caratteristica dell'*epos* omerico prefigura la filosofia dei Greci: nell'uno e nell'altra «la realtà è presentata nella sua totalità: il pensiero filosofico la presenta in forma razionale, mentre l'epica la mostra in forma mitica. Quale sia la "posizione dell'uomo nell'universo", che è il tema classico della filosofia greca, è anche presente in ogni momento in Omero».[20]

Infine, i poemi omerici furono decisivi nel fissare *una determinata concezione degli Dei e del Divino*, e anche nel fissare alcuni fondamentali *tipi di vita* e caratteri etici degli uomini, che divennero veri e propri paradigmi.

Ma dell'importanza di tale fattore particolare dobbiamo dire a parte, perché, su questo punto, il discorso ci porta oltre Omero e si allarga a tutta la grecità.

2. Gli Dei della religione pubblica e la loro relazione con la filosofia – È stato più volte sottolineato dagli studiosi come fra religione e filosofia vi siano legami strutturali: Hegel dirà addirittura che la religione esprime per via rappresentativa quella stessa verità che la filosofia esprime per via concettuale. E questo è vero sia quando la filosofia sussume dalla religione determinati contenuti, sia, anche, quando la filosofia tenta di contestare la religione (in questo ultimo caso la fun-

[19] Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, ed. Bompiani 2003 (citato sopra alla nota 18 del capitolo precedente), pp. 110-111.

[20] Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, ed. Bompiani 2003, cit., p. 113, nota 34.

zione contestatrice rimane pur sempre alimentata, e quindi condizionata, dal termine contestato). Ebbene, se questo è vero in generale, lo fu in modo paradigmatico presso i Greci.

Ma quando si parla di «religione greca» occorre operare una netta distinzione fra *religione pubblica* – quella che ha il suo modello più bello in Omero – e *religione dei misteri*. Fra la prima e la seconda corre una divisione nettissima: in più di un aspetto lo spirito che anima la religione dei misteri è antitetico a quello che anima, invece, la religione pubblica.

Di conseguenza, lo storico della filosofia, che si soffermi solo sul primo aspetto della religione dei Greci, si vieta la comprensione di tutto un filone importantissimo della speculazione, che va dai Presocratici a Platone e ai Neoplatonici, e falsifica quindi fatalmente la prospettiva di insieme. E questo è accaduto proprio a Zeller, il primo grande storico della filosofia antica, e alla numerosa schiera dei suoi seguaci (e di conseguenza al grosso della manualistica che per lungo tempo ricalcò l'interpretazione di Zeller).

Lo studioso tedesco seppe molto bene indicare i nessi fra *religione pubblica greca* e *filosofia greca* (e su questo punto noi riprenderemo alcuni suoi preziosi rilievi, che restano tuttora paradigmatici). Ma poi cadde in una visione del tutto unilaterale, misconoscendo l'incidenza dei misteri, e in particolare dell'Orfismo, con le conseguenze assurde che vedremo. Noi non parleremo dell'Orfismo in questa *Introduzione generale*, perché dovremo parlarne più avanti in modo particolareggiato, in quanto il suo messaggio – ripensato in vario modo – *costituisce un asse portante di gran parte del pensiero filosofico dei Greci*.

Ma, intanto, vediamo la natura e l'importanza della religione pubblica in Grecia e in che senso e in che misura essa influì sulla filosofia.

Per l'uomo omerico e per l'uomo greco figlio della tradizione omerica si può ben dire che «tutto quanto è divino», nel senso che tutto quanto accade è opera di Dei. Tutti i fenomeni naturali sono promossi da Numi: i tuoni e i fulmini sono scagliati da Zeus dall'alto dell'Olimpo, i flutti del mare sono sollevati dal tridente di Posidone, il sole è portato dall'aureo carro di Apollo, e così di seguito. Ma anche i fenomeni di vita interiore del singolo uomo greco nonché la sua vita associata, le sorti della sua città e delle sue guerre sono concepiti come essenzialmente legati agli Dei e condizionati da essi.

Ma chi sono questi Dei?

Sono – come da tempo si è riconosciuto – forze naturali calate in forme umane idealizzate, sono aspetti dell'uomo sublimati e ipostatizzati; sono forze dell'uomo cristallizzate in bellissime sembianze.

Insomma: gli Dei della religione naturale greca non sono nient'altro che uomini amplificati e idealizzati: sono, quindi, *quantitativamente* superiori a noi, ma non *qualitativamente* differenti.

Di conseguenza, la religione pubblica greca è certamente una forma di «religione naturalistica»; anzi, è a tal punto naturalistica che, come giustamente ha scritto Walter Otto, «la santità non può trovarvi luogo»,[21] giacché per la loro stessa essenza gli Dei non vogliono, né in alcuna maniera potrebbero, elevare l'uomo al di sopra di se medesimo.

In effetti, se la natura degli Dei e degli uomini – come abbiamo detto – è identica, e si differenzia solo per grado, l'uomo negli Dei vede se stesso, e, per elevarsi a essi, *non deve affatto entrare in conflitto con se medesimo*: non deve comprimere la propria natura o aspetti della propria natura, non deve in nessun senso morire in parte a se medesimo; *deve semplicemente essere se stesso*.

Dunque, come dice bene Zeller, ciò che all'uomo dalla Divinità è richiesto «non è affatto un cangiamento intimo della sua maniera di pensare, non una lotta con le sue tendenze naturali e i suoi impulsi; ché anzi tutto ciò, che per l'uomo è naturale, vale anche di fronte alla divinità come legittimo; *l'uomo più divino è quello che dispiega nel modo più vigoroso le sue forze umane*; e il compimento del suo dovere religioso consiste essenzialmente in ciò: che l'uomo faccia, a onore della divinità, ciò che è conforme alla sua propria natura».[22]

E come naturalistica fu la religione dei Greci, così anche «[...] la loro più antica filosofia fu naturalistica; e anche quando l'etica ebbe acquistato la preminenza [...], la divisa di essa rimase la conformità alla natura».[23]

Questo è indubbiamente vero e ben detto; ma illumina solo una faccia della verità.

Quando Talete dirà che «tutto è pieno di Dei», si muoverà, senza dubbio, in un analogo orizzonte naturalistico: quelli di Talete saranno Dei connessi con il principio naturale di tutte le cose (acqua). Ma quando Pitagora parlerà di «trasmigrazione delle anime», Eraclito di un «destino ultraterreno delle anime» ed Empedocle spiegherà la via della «purificazione», allora il naturalismo si incrinerà profondamen-

[21] W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt am Main 1956[4]; traduzione italiana, Firenze 1941 (Milano 1968[2]), p. 9.

[22] Zeller-Mondolfo, I, 1, pp. 105 s. (corsivi nostri).

[23] Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 106.

te; e tale incrinatura non si comprenderà se non rifacendosi alla religione dei misteri, e in particolar modo all'Orfismo.

Ma dobbiamo qui illustrare anche un altro carattere generale ed essenziale della religione ellenica, che risultò determinante ai fini della possibilità del nascere della riflessione filosofica.

I Greci non avevano libri sacri o ritenuti frutto di divina rivelazione. Essi non avevano, quindi, una dogmatica teologica fissa e immodificabile. (I poemi omerici e la *Teogonia* di Esiodo erano le principali fonti in materia). E, per conseguenza, in Grecia non poteva nemmeno esserci una casta sacerdotale custode del dogma. I sacerdoti avevano un potere assai esile e una scarsa rilevanza, giacché, oltre a non avere il compito di custodire e comunicare un dogma, non avevano nemmeno l'esclusiva dell'officiatura dei sacrifici.

Ora, la mancanza di un dogma e di custodi di dogma lasciò la più ampia libertà alla speculazione filosofica, la quale non trovò ostacoli di carattere religioso analoghi a quelli che avrebbe trovato presso i popoli orientali e che sarebbero stati difficilmente superabili. Perciò giustamente gli studiosi sottolineano questa fortunata circostanza storica in cui si trovarono i Greci, che nell'antichità fu unica, e la cui portata è di valore veramente inestimabile.

3. Le condizioni politiche, sociali ed economiche che favorirono la nascita della filosofia presso i Greci – Si è molto insistito dagli storici sulla particolare posizione di libertà che caratterizza il Greco rispetto ai popoli orientali. L'Orientale era tenuto a una cieca ubbidienza al potere religioso e al potere politico. Nei confronti della religione già abbiamo visto di quale libertà si godesse in Grecia.

Per quanto concerne le condizioni politiche il discorso è più complesso; tuttavia si può ben dire che, anche in questo campo, il Greco godette di una situazione di privilegio. Col crearsi della *polis*, fra l'individuo e lo Stato il Greco non sentì più alcuna antitesi e alcun vincolo alla propria libertà e, invece, fu portato ad autocogliersi non accidentalmente ma essenzialmente come *cittadino di un determinato Stato*, di una determinata *polis*. La situazione – come vedremo – muterà solamente in età ellenistica, in conseguenza della dissoluzione della *polis.*

Lo Stato divenne l'orizzonte dell'uomo greco e, quindi, i fini dello Stato i singoli cittadini li sentirono come propri fini, il bene dello Stato come proprio bene, la grandezza del proprio Stato come propria grandezza, la libertà del proprio Stato come propria libertà.

In concreto, poi, sono due i fatti politici «che campeggiano sopra

gli altri»,[24] come osserva Zeller, nel progresso della civiltà greca anteriore al sorgere della filosofia:

a) il nascere di ordinamenti democratici;

b) l'espansione dei Greci verso Oriente e verso Occidente con la formazione delle colonie.

Ambedue questi fatti dovettero essere decisivi per il sorgere della filosofia. Per quanto concerne il primo punto, nota giustamente ancora Zeller: «Negli sforzi e nelle lotte di questi rivolgimenti politici [che portarono i Greci dalle vecchie forme aristocratiche di governo alle forme repubblicane e democratiche] tutte le forze dovevano essere risvegliate ed esercitate; la vita pubblica apriva il passo alla scienza, e il sentimento della giovane libertà doveva dare allo spirito del popolo greco uno slancio, da cui non poteva restar fuori l'attività scientifica. Se quindi, contemporaneamente alla trasformazione delle condizioni politiche, e in mezzo a vivaci gare fu posto il fondamento della fioritura artistica e scientifica della Grecia, non si può disconoscere la connessione dei due fenomeni; anzi la cultura è per l'appunto presso i Greci, interamente e nella maniera più spiccata, ciò che essa sarà sempre in ogni sana vita di popolo: ossia nello stesso tempo frutto e condizione della libertà».[25]

Ma c'è un fatto da notare, il quale riconferma questo nel modo migliore (e con ciò ci colleghiamo al secondo dei fenomeni della storia greca sopra ricordati): la filosofia nacque prima nelle colonie che nella madre patria.

Nacque in primo luogo nelle colonie d'Oriente dell'Asia Minore, quindi nelle colonie d'Occidente dell'Italia meridionale, e solo successivamente rifluì nella madre patria.

Perché accadde questo?

Perché – come da tempo si è notato – le colonie d'Oriente e d'Occidente poterono con la loro operosità e con i loro commerci raggiungere il benessere, e quindi la cultura. E a causa di una certa mobilità che la lontananza dalla madre patria lasciava loro, poterono anche darsi libere costituzioni prima di quest'ultima.

Furono dunque le più favorevoli condizioni socio-economiche delle colonie che permisero la nascita e il fiorire della filosofia; questa, poi, passata nella madre patria, raggiunse le più alte vette: non a Sparta o in altre città, ma proprio ad Atene, ossia in quella città in cui esistette la libertà più grande – come Platone stesso riconobbe – di cui i Greci abbiano mai goduto.

[24] Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 174.
[25] Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 175.

III. Natura e problemi della filosofia antica

1. I caratteri definitori della filosofia antica – Finora abbiamo parlato di «filosofia» senza determinarne in modo specifico il concetto: possiamo farlo solamente a questo punto, alla luce delle precedenti puntualizzazioni.

Intanto, diciamo subito che la tradizione vuole che l'inventore del termine sia stato Pitagora: cosa questa che, se non è storicamente accertabile, è tuttavia verosimile. Il termine è stato certamente coniato da uno spirito religioso, che presupponeva come possibile solo agli Dei una «sofia» come possesso certo e totale, mentre rilevava come all'uomo sia possibile solo un tendere alla sofia, un continuo avvicinarsi, un amore mai del tutto appagato di essa, donde appunto il nome «filo-sofia», *amore di sapienza*.

Ma che cosa intesero i Greci con questa amata e ricercata sapienza?

Prescindendo dalle varie oscillazioni e incertezze che di fatto si riscontrano nell'uso del termine (incertezze per la verità assai notevoli, perché di volta in volta i vari autori e le varie correnti di pensiero nella filosofia o includono troppo poco, oppure troppo a seconda delle circostanze), è possibile stabilire quello che di diritto merita di essere chiamato «filosofia», e quello che anche di fatto da Talete in poi fecero tutti coloro che meritarono il nome di filosofo. Le incertezze nacquero solo perché i vari filosofi, oltre che occuparsi di quello che vedremo essere propriamente filosofia, si occuparono anche di numerosissimi altri tipi di conoscenza che pretesero di includere globalmente in questa: quasi che, uno essendo il ricercatore, una dovesse essere tutta la scienza da lui posseduta.

Ebbene, dal momento in cui nacque, la scienza filosofica presentò in modo ben netto i seguenti caratteri essenziali che riguardano, rispettivamente, a) il suo contenuto, b) il suo metodo, c) il suo scopo, come ora preciseremo.

a) Per quanto concerne il *contenuto*, la filosofia vuole spiegare la *totalità delle cose*, ossia *tutta quanta la realtà*, senza esclusione di parti o momenti di essa, distinguendosi così strutturalmente dalle scienze particolari, che, invece, si limitano a spiegare determinati settori della realtà, gruppi di cose e di fenomeni.

Già nella domanda di Talete (il primo dei filosofi) *qual è il principio di tutte le cose*, questa dimensione della filosofia è presente in tutta la sua portata.

b) Per quanto concerne il *metodo*, la filosofia vuole essere *spiegazione prevalentemente razionale di quella totalità che ha per oggetto*.

Ciò che vale in filosofia è l'argomento di ragione, la motivazione logica: è, in una parola, il *logos*. Non basta alla filosofia costatare, accertare dati di fatto, adunare esperienze: la filosofia deve andare oltre il fatto e le esperienze per trovarne le «ragioni», la «causa», il «principio».

Ed è questo il carattere che conferisce la scientificità alla filosofia. Tale carattere è bensì comune anche alle altre scienze, le quali, appunto in quanto scienze, non sono mai solo costatazione e accertamento empirico, ma sono sempre *ricerca di cause e di ragioni*: ma la differenza sta nel fatto che, mentre le scienze particolari sono ricerca di cause di realtà particolari o di settori di realtà particolari, la filosofia è invece *ricerca di cause e principi di tutta quanta la realtà*, come del resto impone di necessità il primo dei caratteri sopra illustrati.

c) Infine, dobbiamo chiarire quale sia lo *scopo della filosofia*. E su questo punto Aristotele ha spiegato meglio di tutti che la filosofia ha *un carattere puramente «teoretico», ossia «contemplativo»*: essa mira semplicemente a ricercare la verità per se stessa, prescindendo da sue utilizzazioni pratiche.

La filosofia non si ricerca per nessun vantaggio che sia a essa estraneo, ma la si ricerca per se stessa; essa è quindi «libera» in quanto non è asservita ad alcuna prammatica utilizzazione, e quindi *si realizza e si risolve nella pura contemplazione del vero*.

E anche da questo punto di vista il nome «filo-sofia» risulta davvero perfettamente dato: *amore di sapere per se medesimo*, *disinteressato amore del vero*.

Ecco alcune affermazioni di Aristotele, che sono particolarmente illuminanti:

Che, poi, essa non tenda a realizzare qualcosa, risulta chiaramente anche dalle affermazioni di coloro che per primi hanno coltivato filosofia. Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che

destano meraviglia. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando già c'era pressoché tutto ciò che necessitava alla vita e anche all'agiatezza e al benessere, allora si incominciò a ricercare questa forma di conoscenza. È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo a essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa.[26]

Si chiarisce ora perfettamente il discorso che fin qui abbiamo condotto sull'originalità della scienza filosofica dei Greci.

Le sapienze orientali sono profondamente intrise di rappresentazioni fantastiche e in esse predomina l'elemento immaginativo e mitico, e quindi mancano appunto del carattere di «scientificità». Le stesse scienze e arti orientali (matematica e geometria egiziane, astronomia caldaica), che pur chiamano in causa la ragione, mancano – come abbiamo visto – dell'elemento della «teoreticità», cioè della libertà speculativa, e, naturalmente, come conoscenze particolari, anche del primo degli elementi.

È quindi chiara, ormai, l'assoluta originalità di questa mirabile sintesi creativa del genio greco che fu la filosofia, nonché la sua grandezza, che non è retorico chiamare sublime, appunto perché porta l'uomo a toccare il vertice delle sue possibilità razionali.

A ragione Aristotele la chiamerà «divina», perché, oltre che portarci a conoscere Dio, essa ha quegli stessi caratteri che deve avere la scienza che Dio possiede, cioè la *disinteressata e libera contemplazione della verità*.

In un passo della *Metafisica* che contiene la cifra emblematica della spiritualità dei Greci – diventato a giusta ragione celeberrimo – Aristotele caratterizza la filosofia nel modo che segue:

> Per questo, anche, a ragione si potrebbe pensare che il possesso di essa non sia proprio dell'uomo; infatti per molti aspetti la natura degli uomini è schiava, e perciò Simonide dice che "Dio solo può avere tale privilegio" e che non è conveniente che l'uomo ricerchi se non una scienza a lui adeguata. E se i poeti dicessero il vero, e se la divinità

[26] Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982 b 11-28 (la traduzione che qui e in seguito riportiamo è nostra: G. Reale, *Introduzione, traduzione e commentario della "Metafisica" di Aristotele*, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2004).

fosse veramente invidiosa, è logico che se ne dovrebbero vedere gli effetti soprattutto in questo caso, e che dovrebbero essere sventurati tutti quelli che eccellono nel sapere. In realtà non è possibile che la divinità sia invidiosa, ma, come afferma il proverbio, i poeti dicono molte bugie; né bisogna pensare che esista altra scienza più degna d'onore. Essa, infatti, fra tutte, è la più divina e la più degna d'onore. Ma una scienza può essere divina solo in questi due sensi: a) o perché essa è scienza che Dio possiede in grado supremo, b) o anche perché ha come oggetto le cose divine. Ora, solo la sapienza possiede questi caratteri: infatti, è convinzione a tutti comune che Dio sia una causa e un principio, e, anche, che Dio, o esclusivamente o in grado supremo, abbia questo tipo di scienza. *Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore.*[27]

2. La dimensione «contemplativa» del filosofare dei Greci – Vogliamo ora approfondire il concetto espresso da Aristotele facendo un riferimento al pensiero per molti aspetti antitetico degli uomini di oggi.

Ai nostri giorni, non la categoria del disinteresse, bensì quella dell'interesse o dell'utile è posta al vertice di tutto. Sulla scia del pensiero prassistico nelle sue diverse forme – come abbiamo già sopra rilevato – si asserisce che la filosofia non dovrebbe «contemplare» ma «cambiare» la realtà, e dunque l'antica filosofia, che voleva solo contemplare, andrebbe lasciata da parte e considerata come un reperto da museo, per quanto nobile ed elevato.

Si crede valida solo una forma di filosofia che si cali nella realtà per farla mutare. Ebbene, quando si dice questo, non si sostituisce semplicemente una visione filosofica a un'altra, ma *si uccide la filosofia*: il mutare la realtà può infatti essere solo un momento conseguente, e precisamente successivo al vero ricercato e trovato.

Il mutare la realtà non è filosofare, ma al massimo è un corollario del filosofare. Il cambiare le cose può essere solo impegno *etico, politico, educativo*, e non può mai essere – dal punto di vista filosofico – momento primario, perché suppone strutturalmente che si sia conosciuto e si sia preliminarmente accertato il «perché», il «come», il «senso» e la «misura» del cambiamento. Dunque, suppone sempre a monte il momento teoretico (cioè propriamente filosofico, ossia contemplativo) come condizionante.

Né vale obiettare, come fanno alcuni – quasi sentendosi in colpa di fronte all'obiezione prassistica – che, certamente, cambiare la realtà

[27] Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982 b 28-983 a 11.

non è filosofare, ma che, tuttavia, *il filosofare dell'uomo di oggi deve essere in grado di cambiare qualcosa*. Infatti, anche questa posizione è deviante: chi filosofa con questo spirito perde la libertà, e l'ansia del «cambiare» fatalmente condiziona e turba il momento del «contemplare»; lo turba al punto che, rovesciando i termini, e aggiogandosi al carro della prassi, la speculazione cessa di essere pura, diventa «ideologia», e quindi cessa di essere vera filosofia.

Dunque, anche in questo i Greci sono stati e restano maestri: *si è filosofi solo se e finché si è totalmente liberi, ossia solo se e finché, in assoluta libertà, si contempla o si cerca il vero come tale, senza ulteriori ragioni predeterminanti*. E quello che conseguirà come effetto pratico dalla verità trovata e contemplata è già essenzialmente fuori dal momento più propriamente, o comunque primariamente, filosofico.

Qualcuno potrà pensare che, in ogni caso, i Greci collegavano strettamente e addirittura essenzialmente *il filosofare con la felicità, e dunque con uno scopo pratico*. Ma la felicità dell'uomo per i Greci coincide con *il vivere nella verità*, che si raggiunge mediante la contemplazione. Conoscendo in modo disinteressato, l'uomo si accosta alla verità, e in questa maniera realizza la sua natura razionale al più alto grado, e di conseguenza raggiunge la felicità. In altri termini: *la felicità per il filosofo greco consiste nella piena realizzazione della propria natura di essere razionale, appunto mediante la conoscenza e la contemplazione del vero*. E in questo – per il filosofo greco – l'uomo si avvicina a Dio stesso.

Ma di tale questione avremo modo di parlare a più riprese in modo dettagliato.

3. I problemi della filosofia antica – Abbiamo detto che la filosofia vuole conoscere l'«intero», ossia la «totalità della realtà», con metodo razionale e a scopi puramente teoretici.

Ora, è chiaro che la totalità della realtà non è un blocco monolitico, ma un insieme di cose fra loro distinte, seppure organicamente e strettamente collegate. È chiaro, quindi, che il problema filosofico generale necessariamente dovrà suddividersi, e per così dire articolarsi in problemi più particolari e determinati, fra loro connessi secondo i modi e nella misura in cui sono connesse le realtà che hanno come oggetto. Ed è chiaro già a priori che questi problemi particolari, nell'ambito del problema generale, verranno alla luce non simultaneamente, ma via via nel tempo.

Così, in un primo momento, la «totalità del reale», la *physis*, fu vista come «cosmo», e quindi il problema filosofico per eccellenza fu

il problema cosmologico: come sorge il cosmo e quale ne è il principio? Quali le fasi e i momenti del suo generarsi?

Questa problematica, nelle sue varie articolazioni, essenzialmente – o quantomeno prevalentemente – assorbe tutta la prima fase della filosofia greca.

Ma con i Sofisti il quadro muta: la problematica del cosmo – per le ragioni che illustreremo – cade in ombra, e la realtà che attira l'attenzione è *quella dell'uomo*. Perciò sulla natura dell'uomo e della sua virtù o *areté* la filosofia dei Sofisti e di Socrate concentrerà la propria attenzione, e nascerà *il problema morale*.

Con Platone e Aristotele la problematica filosofica si differenzierà e arricchirà ulteriormente, distinguendo alcuni ambiti e settori di problemi che rimarranno poi come punti di riferimento in tutto il corso della storia della filosofia.

Intanto, Platone scoprirà e dimostrerà che la realtà o l'essere non è di un unico genere, e che, oltre al cosmo sensibile, *esiste una realtà intelligibile soprasensibile e trascendente*.

Di qui deriverà la distinzione aristotelica di una «fisica» o dottrina della realtà sensibile, e di una «metafisica» («filosofia prima») o dottrina della realtà soprasensibile.

Ulteriormente, i problemi morali si specificheranno, verranno distinti i due momenti della vita dell'uomo come singolo e della vita dell'uomo associato, e nascerà così la distinzione dei problemi «etici» veri e propri dai problemi più squisitamente «politici» (che, peraltro, per il Greco restano assai più intimamente legati che non per noi moderni).

Ancora con Platone e soprattutto con Aristotele verranno fissati i problemi (già emersi largamente con i precedenti filosofi) *epistemologici e logici*. E – a ben vedere – questi sono una messa a punto e una esplicita determinazione del secondo dei caratteri che abbiamo visto essere peculiari della filosofia, ossia del metodo di ricerca razionale.

Qual è la via che l'uomo deve seguire per giungere alla verità?

Qual è l'apporto veritativo dei sensi, e quale quello della ragione?

Qual è la caratteristica del vero e del falso?

E, più ancora in generale, quali sono le forme logiche attraverso cui l'uomo pensa, giudica, ragiona?

Quali sono le regole del corretto pensare?

Quali sono le condizioni perché un tipo di ragionamento possa qualificarsi scientifico?

In connessione coi problemi logico-epistemologici nasce anche quello della determinazione della *natura dell'arte e del bello*, dell'e-

spressione e del linguaggio artistico e, quindi, nascono quelli che oggi chiamiamo «problemi estetici». E, sempre in connessione con questi, nascono i problemi della determinazione della *natura della retorica*, cioè del discorso che ha di mira *il convincere e l'abilità del convincere*.

La speculazione postaristotelica tratterà ormai come definitivamente acquisiti tutti questi problemi, che preferirà raggruppare in 1) fisici, 2) logici e 3) morali.

Un carattere della filosofia, a prima vista, la speculazione postaristotelica sembrerà modificare: il carattere della teoreticità pura, ossia del disinteresse pratico della filosofia. Infatti, le Scuole ellenistico-romane mireranno in modo preminente a costruire l'ideale di vita del saggio, cioè *l'ideale di vita che garantisca la tranquillità dell'animo*, ossia la *felicità*, e risolveranno i problemi fisici e logici solo in funzione di quelli morali.

Ma – come abbiamo già sopra precisato – lo spirito puramente teoretico della filosofia non viene rinnegato affatto, ma solo diversamente calibrato. Crollata la *polis* e distrutta la tradizionale gerarchia dei valori che si sorreggeva sulla *polis*, il filosofo chiederà alla filosofia di fornirgliene una nuova.

E ciò che dalla filosofia il filosofo vorrà *non sarà, comunque, che essa cambi gli altri e le cose, ma se medesimo*: chiederà alla filosofia di aiutarlo a conoscere la verità per poter vivere nella verità, perché solamente da questo può derivare una vita felice.

Infine, la filosofia antica nell'ultimo periodo, in particolare col Neoplatonismo, si arricchirà di *una problematica mistico-religiosa*. Di fronte al Cristianesimo nascente e trionfante, il pensiero greco cercherà di additare all'uomo una visione del «Tutto» e un tipo di vita nel Tutto che contrasti e superi quelli predicati dal Cristianesimo. Ma se riuscirà, in questo tentativo, a dischiudere ulteriori orizzonti metafisici, non saprà reggere se non per breve tempo al confronto, perché il Cristianesimo si presenterà come portatore di un verbo che dissolverà la visione greca del mondo e condurrà il pensiero su altre sponde.

IV. I periodi della filosofia antica

La filosofia greca ha una storia più che millenaria: parte dal VI secolo a.C. e giunge fino al 529 d.C., anno in cui, per volere dell'imperatore Giustiniano, furono chiuse le scuole pagane ancora in vita, distrutte le loro biblioteche e dispersi i loro seguaci.

In questo arco di tempo si possono distinguere le seguenti fasi, momenti o periodi.

1) Il periodo cosiddetto «naturalistico», caratterizzato, come già abbiamo detto, dal problema della *physis*, ossia dal problema cosmo-ontologico (Ionici, Pitagorici, Eleati, Pluralisti).

2) Il periodo cosiddetto «umanistico», che coincide, in parte, con l'ultima fase e con la dissoluzione della speculazione naturalistica e che ha come protagonisti i Sofisti, i quali spostano la problematica speculativa sull'uomo, e soprattutto Socrate, che per la prima volta tenta di determinare filosoficamente l'essenza dell'uomo.

3) Il momento delle grandi sintesi di Platone e di Aristotele, caratterizzato soprattutto dalla «scoperta del soprasensibile» e dalla esplicitazione e formulazione organica dei vari problemi della filosofia.

4) Il periodo delle «Scuole ellenistiche», con la nascita e lo sviluppo di tre grandi sistemi: lo Stoicismo, l'Epicureismo e lo Scetticismo e con la successiva diffusione dell'Eclettismo.

5) Il periodo «religioso», che si svolge ormai quasi per intero in epoca cristiana, rappresentato da un primo incontro tra la rivelazione contenuta nei testi biblici e la cultura ellenica ad Alessandria, da una reviviscenza dello Stoicismo a Roma (che si colora di tinte religiose e fortemente spiritualistiche), da un ripensamento del Pitagorismo, e soprattutto da una grandiosa rinascita del Platonismo, dapprima, con il cosiddetto Medioplatonismo e, successivamente, soprattutto col grandioso movimento del Neoplatonismo.

In una *Storia della filosofia antica* intesa come *filosofia greco-romana*, non va inclusa la nascente problematica del pensiero cristiano, ma solo la tematica di quei pensatori che non accettano la nuova problematica cristiana. Infatti, questa, lungi dal coronare il pensiero greco, lo mette in crisi e prepara un nuovo modo di pensare e una nuova età, vale a dire l'età medioevale.

Pertanto questa problematica, in quanto apre orizzonti del tutto nuovi, va approfondita e messa adeguatamente a punto non come conclusione della speculazione antica, bensì come premessa e come fondazione del pensiero e della filosofia medioevali.[28]

[28] Su questo punto ho espresso il mio pensiero nella *Prefazione* e nella monografia introduttiva all'opera: Agostino, *Confessioni*, Bompiani, Milano 2012, 2013^2, pp. 7-352.

LIBRO I

ORFISMO
E PRESOCRATICI NATURALISTI

PARTE I

L'ORFISMO E LA NOVITÀ DEL SUO MESSAGGIO

Gioisci, tu che hai patito la passione: questo non l'avevi patito in precedenza. Da uomo sei diventato dio.

Laminetta orfica trovata a Turi

I. I frammenti e i testi orfici

1. I documenti assai eterogenei pervenutici – Ricostruire il pensiero orfico alle sue origini non è affatto facile, e tuttavia non è impossibile raggiungere alcune conclusioni ben fondate, almeno per quanto concerne i tratti essenziali del suo messaggio.[1]

Innanzitutto è da rilevare che le opere integrali a noi tramandate come orfiche sono falsificazioni di età assai tarda, risalenti probabilmente all'epoca dei Neoplatonici, e, quindi, di circa un millennio posteriori all'Orfismo originario. Queste opere sono:

1) 87 *Inni* (preceduti da un proemio) per un complesso di 1133 versi dedicati a varie divinità e distribuiti secondo un preciso ordine concettuale;[2]

2) un poema dal titolo *Argonautici*, composto da 1376 esametri epici;

3) un poemetto di 774 versi, pure in esametri epici, intitolato *Litici*.

Negli *Inni* sono contenuti, oltre a idee orfiche, tesi derivate dalla Stoa e addirittura qualche spunto desunto da Filone di Alessandria; negli *Argonautici* (dedicato al mitico viaggio dei famosi eroi) le tesi orfiche sono piuttosto limitate, mentre nei *Litici* (che trattano delle virtù magiche delle pietre) di orfico non c'è quasi nulla. È evidente, pertanto, che tali opere servono solamente a comprendere le posizioni di alcuni epigoni dell'Orfismo.

Per ricostruire le posizioni dell'Orfismo primitivo, quello che a noi interessa in questa sede, possediamo solamente testimonianze e frammenti. Otto Kern, nella sua raccolta del 1922, presenta 262 testimonianze indirette e 363 frammenti, per un ammontare di oltre 600 versi (nella collana dell'editrice Bompiani «Il Pensiero Occidentale» da noi diretta è uscita la prima traduzione integrale con il testo originale a fronte).[3]

[1] Si veda lo Schedario, *s.v.*

[2] Cfr. *Inni Orfici*, a cura di G. Ricciardelli, Edizione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, Milano 2000.

[3] Questa edizione per i frammenti degli Orfici rimane tutt'ora quella canonica: *Orphicorum Fragmenta*. Collegit O. Kern, Berolini 1922; 1963². Una nuova raccolta dei frammenti fondamentali, in edizione critica, con traduzione italiana e annotazioni si trova in G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I: *Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Adelphi, Milano 1977, pp. 117-289; è una edizione valida e como-

Ma anche il valore di questo materiale è assai eterogeneo.

Infatti, fra le testimonianze, una sola risale al VI secolo a.C., poche risalgono ai secoli V e IV a.C., mentre la maggior parte risale alla tarda antichità.

Per quanto concerne i frammenti, la loro genuinità e antichità è assai difficilmente accertabile, dato che ci sono stati tramandati, nella maggioranza dei casi, da autori appartenenti al periodo tardo-antico.

2. Documenti che si possono ritnere attendibili – Intanto, è da rilevare che già il poeta Ibico, nel VI secolo a.C., parla di «Orfeo dal nome famoso»,[4] attestando, così, la grande notorietà del personaggio a quest'epoca, la quale è spiegabile solo supponendo l'esistenza e la diffusione del movimento religioso che a lui si rifaceva.

Euripide e Platone attestano, poi, che, nella loro epoca, un gran numero di scritti correvano sotto il nome di Orfeo, riguardanti i riti e le purificazioni orfiche.[5]

Di riti e di iniziazioni orfiche ci parlano Erodoto e Aristofane.[6]

Ma forse più di tutte interessante è la testimonianza di Aristotele, secondo cui Onomacrito aveva messo in versi dottrine attribuite a Orfeo.[7] E poiché Onomacrito visse nel VI secolo a.C., noi abbiamo un punto fermo e sicuro: nel VI secolo a.C. si componevano sicuramente scritti in versi sotto il nome del mitico poeta, e, dunque, esisteva un movimento spirituale che in Orfeo riconosceva il proprio patrono e ispiratore.

Più difficile da risolvere – per una serie di ragioni – si presenta la questione che concerne la dottrina. Infatti, da un lato, certe credenze – le quali non possono se non essere orfiche – non sempre vengono espressamente qualificate come tali dalle nostre fonti; dall'altro lato,

da, ma riduce moltissimo quella di Kern, anche se introduce qualche nuovo frammento. L'edizione di Kern rimane al momento insostituibile e quindi indispensabile punto di riferimento. Per questo motivo abbiamo ritenuto opportuno presentarla anche con la traduzione italiana nella collana «Il Pensiero Occidentale»: Orfici, *Frammenti e testimonianze nell'edizione di Otto Kern*, a cura di E. Verzura, introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2011. Riprenderemo la traduzione della Verzura, con minimi ritocchi.

[4] Ibico, fr. 17 Diehl = test. 2 Kern (ed. Bompiani, p. 35).

[5] Euripide, *Alcesti*, 962-972 e *Ippolito*, 952-954 = testt. 82 e 213 Kern (ed. Bompiani, pp. 83 e 155); Platone, *Repubblica*, II, 364 e s. = fr. 3 Kern (ed. Bompiani, p. 49).

[6] Erodoto, II, 81 = test. 216 Kern (ed. Bompiani, p. 85); Aristofane, *Rane*, 1032 s. = test. 90 Kern (ed. Bompiani, p. 157).

[7] Aristotele, *De philos.*, fr. 7 Ross = test. 188 Kern (ed. Bompiani, p. 143).

i frammenti diretti assai spesso non risultano databili. Tuttavia, considerando alcune testimonianze in parallelo, si può raggiungere una elevata probabilità nell'attribuire agli Orfici certe dottrine.

Per quanto riguarda, poi, numerosi versi orfici appartenenti alla cosiddetta «teogonia rapsodica» (*Discorsi sacri in ventiquattro rapsodie*), dapprima ritenuti genuini, poi considerati falsificazioni di età tardo-antica, vengono oggi riconsiderati in nuova luce. L'autore della teogonia rapsodica sembra aver utilizzato un materiale antico, sistemandolo e completandolo.[8]

Ma un fatto particolarmente importante ha dimostrato che l'ipercritica non regge: un frammento di teogonia, tipica espressione del sentimento «panteistico» orfico, riportato nel *Trattato sul cosmo per Alessandro* attribuito ad Aristotele, considerato composto in età ellenistica, è risultato invece – dalla scoperta di un papiro di Derveni, avvenuta nel 1962 – molto più antico. Il papiro, infatti, risale all'età socratica, ma, poiché il carme è sottoposto a un commento, vuol dire che, a quell'epoca, godeva già di una autorità e notorietà considerevoli, e che, dunque, risaliva a un'epoca ancora più antica.[9]

II. Le novità di fondo dell'Orfismo

1. Nuova concezione della natura e dei destini dell'uomo – Nei documenti letterari greci a noi pervenuti compare per la prima volta in Pindaro una concezione della natura e dei destini dell'uomo pressoché totalmente sconosciuta ai Greci delle età precedenti ed espressione di una credenza *per molti aspetti rivoluzionaria*, la quale, giustamente, è stata considerata come *elemento di un nuovo schema di civiltà*.

In effetti, si incomincia a parlare della presenza nell'uomo di qualcosa di «divino» e non mortale, che proviene dagli Dei e alberga nel corpo stesso, di natura antitetica a quella del corpo, di modo che esso è veramente se stesso quando il corpo dorme o addirittura si appresta a morire e, dunque, quando allenta i vincoli con esso e lo lascia in libertà.

[8] Si veda, sull'argomento, Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, cit., pp. 95-122.

[9] Cfr. G. Reale - A.B. Bos, Aristotele, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele. Monografia introduttiva, testo greco con traduzione a fronte, commentario, bibliografia ragionata e indici*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 348 s. Riportiamo l'inno, più avanti.

Ecco il celebre frammento di Pindaro:

Il corpo di tutti obbedisce alla morte possente,
e poi rimane ancora vivente un'immagine della vita, poiché solo questa
viene dagli dèi: essa dorme mentre le membra agiscono, ma in molti sogni
mostra ai dormienti ciò che è furtivamente destinato di piacere
e sofferenza.[1]

Gli studiosi[2] hanno già da tempo rilevato che questa concezione ha esatti riscontri, terminologici oltre che concettuali, per esempio in Senofonte, nel finale della *Ciropedia*,[3] e in un frammento pervenutoci dell'opera essoterica di Aristotele *Sulla filosofia*.[4]

Il nuovo schema di credenza consiste, dunque, in una concezione «dualistica» dell'uomo, che contrappone l'anima immortale al corpo mortale e considera la prima come il vero uomo, o, meglio, ciò che nell'uomo veramente conta e vale.[5]

Si tratta di una concezione, come è stato ben notato, che *inserì nella civiltà europea un'interpretazione nuova dell'esistenza umana*.

Che questa concezione sia di genesi orfica non parrebbe cosa dubbia. Infatti Platone riferisce espressamente agli Orfici una concezione a questa strettamente connessa, come risulta da questo passo del *Cratilo*:

Infatti alcuni dicono che il corpo [σῶμα] è tomba [σῆμα] dell'anima, ritenendo che questa vi sia sepolta nel tempo presente; e poiché inoltre con esso l'anima significa [σημαίνει] ciò che significa, anche per questo è giustamente chiamato «segno» [σῆμα]. A me sembra tuttavia che a conferire questo nome siano stati in particolare i seguaci di Orfeo, quasi che l'anima, pagando il fio di colpe che deve espiare, e abbia intorno a sé, per essere custodita [σῴζεται], abbia questo recinto, parvenza di un carcere. E dunque, come dice il nome, esso è «custodia» [σῶμα] dell'anima, finché essa non abbia pagato i propri debiti, e non c'è da cambiare nulla, neppure una lettera.[6]

[1] Pindaro, fr. 131 b Snell = 4 A 9 Colli.
[2] Cfr., ad esempio, E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, nuova edizione italiana a cura di R. Di Donato, presentazione di A. Momigliano, traduzione di V. Vacca De Bosis, Sansoni, Milano 2003, pp. 159 s.
[3] Cfr. Senofonte, *Ciropedia*, VIII, 7, 21.
[4] Aristotele, *De philos*., fr. 12 a Ross.
[5] Cfr. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., pp. 183 ss.
[6] Platone, *Cratilo*, 400 C = fr. 8 Kern (ed. Bompiani, pp. 201-203).

Il concetto della divinità dell'anima risulta, poi, centrale nelle «laminette auree» trovate in alcune tombe, dalle quali si ricava che essa costituiva il fulcro della fede orfica.

Ecco una delle laminette trovata a Turi:

Vengo dai puri pura, o regina degli inferi,
Eucle ed Eubuleo e voi altri dèi immortali,
infatti, anch'io mi vanto di appartenere alla vostra stirpe beata;
ma la Moira mi sopraffece e altri dèi immortali
e il fulmine scagliato dalle stelle.
Volai via dal cerchio che affligge duramente, penoso,
e salii sulla desiderata corona con piedi veloci;
quindi mi misi nel grembo della Signora, regina ctonia;
poi discesi dalla desiderata corona con piedi veloci.
«Felice e beatissimo, sarai dio invece che mortale
(θεὸς δ' ἔσηι ἀντὶ βροτοῖο)».[7]

Questa solenne proclamazione che l'anima appartiene alla stirpe degli Dei risulta tematica anche in altre laminette e viene addirittura espressa con la stessa formula o con una di significato del tutto analogo:

Sono figlio della Terra e del Cielo stellato.[8]

Ma su questo torneremo più avanti.

Tale nuovo schema di credenza – come dicevamo – era destinato a rivoluzionare l'antica concezione della vita e della morte, come vedremo già con Pitagora, con Eraclito e con Empedocle.

In modo paradigmatico si esprime Euripide in un celebre frammento di una sua tragedia:

Chi sa se il vivere non sia morire
e il morire invece vivere?[9]

E Platone, nel *Gorgia*, proprio partendo da questa idea, mostra tutta la carica rivoluzionaria del nuovo messaggio, in quanto postula una nuova impostazione di tutta l'esistenza, e, in particolare, una mortificazione del corpo e di tutto ciò che è proprio del corpo e una vita in funzione dell'anima e di ciò che è dell'anima.

[7] Fr. 32 c Kern (ed. Bompiani, pp. 245-247).
[8] Fr. 32 b III Kern (ed. Bompiani, p. 343).
[9] Euripide, *Polyidos* fr. 638 Nauck[2], riportato da Platone, *Gorgia*, 492 E = 4 A 23 Colli.

2. L'Orfismo e la credenza nella «metempsicosi» – L'opinione più diffusa degli studiosi è che in Grecia siano stati gli Orfici a diffondere la credenza nella «metempsicosi». Tuttavia, siccome alcuni studiosi hanno contestato questa tesi, è bene fare alcune precisazioni, perché fra le voci di dissenso (che pure non sono molte) si è sollevata anche quella assai autorevole di Wilamowitz-Moellendorff.[10]

Nessuna fonte antica ci dice espressamente che siano stati gli Orfici a introdurre la credenza nella metempsicosi; anzi alcune fonti tarde dicono addirittura che sia stato Pitagora.

Tuttavia contro una presa di posizione ipercritica è da rilevare quanto segue:

a) Pindaro conosce questa credenza, e non si può dimostrare che egli l'abbia derivata dai Pitagorici e non dagli Orfici.[11]

b) Le antiche fonti, inoltre, quando parlano della metempsicosi, la riferiscono come dottrina rivelata da «antichi teologi», «indovini» e «sacerdoti», oppure usano espressioni con le quali solitamente alludono agli Orfici.[12]

c) In un passo del *Cratilo*, Platone menziona espressamente gli Orfici, attribuendo loro la dottrina del corpo come luogo di espiazione della colpa originaria dell'anima, che presuppone strutturalmente la metempsicosi[13] e anche Aristotele riferisce espressamente agli Orfici dottrine che implicano la metempsicosi.[14]

d) Alcune fonti antiche fanno espressamente dipendere Pitagora da Orfeo e non viceversa. Il fatto, poi, che antiche fonti affermino che Pitagora mise in versi dottrine, attruibuendole a Orfeo, se non può essere preso in considerazione alla lettera, testimonia, tuttavia, quale fosse la più antica convinzione circa i rapporti fra i due personaggi.[15]

3. Rivoluzionaria portata della dottrina della metempsicosi – La metempsicosi ha un significato prevalentemente morale, il quale è molto ben rilevato già da Platone, oltre che in pagine del *Fedone* a tutti note,[16] in due passi delle *Leggi* che conviene riportare:

[10] U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2 voll., Darmstadt 1959^3, vol. II, pp. 190 ss.

[11] Pindaro, fr. 133 Snell = 4 A 5 Colli e *Olimpiche*, II, 56-72 = 4 A 6 Colli.

[12] Diels-Kranz, 44 B 14.

[13] Platone, *Cratilo*, 400 C.

[14] Aristotele, *Protrettico*, fr. 10 b Ross = 4 A 55 Colli e Aristotele, *Sull'anima*, A 5, 410 b 27-411 a 1 = 4 A 60 Colli.

[15] Diogene, VIII, 8 = 14 A 19 Diels-Kranz.

[16] Cfr. Platone, *Fedone*, 80 C ss.

> Quanto si è appena detto costituisce, dunque, il preludio alle leggi. Tuttavia, a ciò si aggiunge anche il discorso di chi nella religione dei misteri si è occupato specificamente di tali argomenti. Ed ecco questo discorso che ha persuaso molte e molte persone. Per crimini di una certa portata ci si aspetta un giudizio nell'Ade e poi quando si ritorna su questa terra si deve scontare la pena secondo la legge di natura che impone a ciascuno di subire quello che ha fatto, sì che per lo stesso destino gli toccherà di morire come nella vita d'allora per mano d'altri.[17]
>
> Questo mito, dunque, o, se si desidera, questa storia, – o come altro si voglia chiamarla – non c'è dubbio che ci sia stato tramandato da antichi sacerdoti. Esso vuole che la giustizia punitrice, garante del sangue dei parenti, si serva della stessa legge che abbiamo appena esposto, la quale dispone che ognuno sia costretto a subire quello che ha fatto ad altri. E così, se è patricida, a un certo momento si aspetti di patire da parte dei figli la stessa morte violenta che egli aveva riservato a suo padre; e se è matricida, è destino che egli rinasca femmina e in seguito, a tempo debito, che perda la vita per mano dei figli. D'altra parte non c'è altro modo per lavare questa colpa ereditaria del sangue versato, perché si tratta di una colpa che non vuole estinguersi prima che l'anima dell'omicida abbia pagato sangue con sangue nelle stesse identiche forme e abbia soddisfatto l'ira di tutta la stirpe, restituendo la pace.[18]

Fra gli studiosi moderni meglio di tutti ha chiarito il significato di questi passi Dodds: «Il castigo d'oltretomba [...] non riusciva a spiegare perché gli dèi accettino l'esistenza del dolore umano, e in particolare quello immeritato degli innocenti. La reincarnazione invece lo spiega: per essa non esistono anime innocenti, tutti scontano, in vari gradi, colpe di varia gravità, commesse nelle vite anteriori. E tutta questa somma di sofferenze, in questo mondo e nell'altro, è solo una parte della lunga educazione dell'anima, che troverà il suo ultimo termine nella liberazione dal ciclo delle rinascite e nel ritorno dell'anima alla sua origina divina. Solo in questo modo, e sul metro del tempo cosmico, può essere realizzata completamente, per ciascuna anima, la giustizia intesa nel senso arcaico, cioè secondo la legge del "chi ha peccato pagherà"».[19]

[17] Platone, *Leggi*, IX, 870 D-E; traduzione di R. Radice, contenuta in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2008[5].

[18] Platone, *Leggi*, IX, 872 D-873 A.

[19] Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 199.

4. Il fine supremo dell'anima secondo l'Orfismo – Se il corpo è «prigione dell'anima», ossia il luogo dove essa sconta la pena di una antica colpa, e se la reincarnazione è come la continuazione di questa pena, è chiaro che l'anima deve liberarsi dal corpo e che proprio questo è il suo fine ultimo, il «premio» che le compete.

La letteratura greca anteriore al VI secolo a.C. parla di castighi e premi nell'aldilà, ma solo in un senso molto ristretto: si tratta, infatti, di castighi per alcune colpe eccezionalmente gravi e premi per meriti pure eccezionali; e, soprattutto, nell'uno e nell'altro caso, si tratta di destini che toccano esclusivamente ad alcuni individui, pochissimi di numero, e, per di più, appartenenti a epoche passate. In Omero agli uomini del presente – come è stato da tempo rilevato dagli studiosi – non tocca né premio né castigo.

La rivoluzione dell'Orfismo è dunque evidente, ed è errato sopravvalutare quegli antecedenti di cui si è detto: infatti, secondo la nuova concezione, a tutti gli uomini, senza eccezione, compete un premio o una pena, a seconda del modo in cui siano vissuti. Così quello che era l'*eccezione* diviene la *regola*, quello che era il caso privilegiato diviene il destino a tutti comune.

Questo è detto con tutta chiarezza nelle laminette orfiche trovate nelle tombe dei seguaci dell'Orfismo.

In una laminetta trovata a Ipponio si dice che l'anima purificata nell'aldilà farà molta strada per le vie che percorrono anche gli altri iniziati e posseduti da Dioniso. In una trovata a Petelia si dice che essa regnerà insieme agli altri Eroi. In una delle laminette di Turi si dice che l'anima purificata, così come originariamente apparteneva alla stirpe degli Dei, sarà Dio anziché mortale. Infine, in un'altra laminetta di Turi si dice che da uomo diventerà Dio.

Ecco il testo di questa bella laminetta:

> Ma non appena l'anima abbandoni la luce del sole,
> a destra .... guardandosi bene da ogni cosa.
> Gioisci, tu che hai patito la passione:
> questo prima non l'avevi patito in precedenza.
> Da uomo sei diventato dio (θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου):
> agnello cadesti nel latte.
> Gioisci, gioisci prendendo la strada a destra
> Verso i sacri prati e i boschi di Persefone.[20]

[20] Laminetta trovata a Turi = fr. 32 f Kern (ed. Bompiani, p. 249).

«Da uomo diventerai dio», perché dal divino derivi: ecco la più sconvolgente novità del nuovo schema di credenza, accogliendo la quale la vita e la morte erano destinate a cambiare il loro più antico significato.

III. La teogonia orfica

1. Il mito di Dioniso e dei Titani e la genesi della colpa originaria che l'anima deve espiare – Non è nostro compito, in questa sede, addentrarci nella ricostruzione della teogonia orfica, poiché interessa solo indirettamente il tema principale che stiamo trattando. Essa risulta, peraltro, assai complessa e incerta, in quanto presenta differenti varianti. Ricordiamo che la tarda antichità distingueva tre diverse teogonie orfiche:[1]

a) quella riferita da Eudemo, discepolo di Aristotele;

b) quella cosiddetta di Ieronimo e di Ellanico;

c) quella dei *Discorsi sacri* in ventiquattro rapsodie (la cosiddetta *teogonia rapsodica*).

Dai pochi cenni di Platone e di Aristotele uniti a quello che ci è rimasto di Eudemo,[2] si ricavano solamente tratti del tutto insufficienti; della teogonia di Ieronimo e di Ellanico possediamo un breve sunto tramandatoci da Damascio.[3] Della teogonia rapsodica possediamo numerosi frammenti, sui quali, però, gravano le pesanti ipoteche di cui si è detto.

L'idea di fondo delle teogonie orfiche è, in gran parte, quella stessa della teogonia di Esiodo. Vi si spiega a livello mitologico, e dunque fantastico-poetico, ciò che era al principio di tutto, come nacquero via via i vari Dei e si instaurarono i loro regni, e la generazione dell'universo intero.

Rispetto alla teogonia esiodea, tuttavia, due sembrano essere le differenze, l'una e l'altra di considerevole importanza.

In primo luogo, essa sembra essere, pur sotto la scorza mitica, più concettuale, come già notava il Rohde: «Attenendosi chiaramente a quell'antichissima teologia greca che s'era raccolta nel poema esiodeo,

[1] Sul tema si veda: Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, cit., pp. 100 ss.
[2] Cfr. Eudemo di Rodi, fr. 150 Wehrli = fr. 28 Kern (ed. Bompiani, p. 229).
[3] Damascio, *De principiis*, 123 bis, I, 317, 15 ss. Ruelle = fr. 54 Kern (ed. Bompiani, pp. 293-295).

queste Teogonie orfiche descrivevano il divenire e lo svilupparsi del mondo, dagli oscuri impulsi primitivi, fino alla varietà ben determinata del cosmo ordinato a unità; e lo descrivevano come la storia di una lunga serie di potenze e di figure divine che, svolgendosi l'una dall'altra e l'una superando l'altra, si avvicendano nell'opera di formare e reggere il mondo e assorbono in sé il Tutto per restituirlo poi animato d'un solo spirito e Uno nella sua infinita pluralità. Certamente questi non sono più degli dèi dell'antico tipo greco. Non solo le divinità nuovamente create dalla fantasia orfica e sottratte, quasi, per la forza del simbolo, alla possibilità d'una chiara rappresentazione sensibile: anche le figure tolte dall'Olimpo greco son qui poco meno che personificazione di concetti. Chi riconoscerebbe il dio d'Omero nel Giove orfico il quale, assorbito in sé il dio ch'è in ogni dove, e "assunta in sé la forza d'Eripeo" è divenuto a sua volta Tutto: "Giove è il principio, il mezzo è Giove, in Giove il Tutto è compiuto"? Qui il concetto allarga talmente la personalità, che minaccia di farla scoppiare; esso toglie i contorni alle singole figure e, con sapiente "mescolanza di dèi", le confonde tra loro».[4]

Ciò che diceva il Rohde, a nostro avviso, acquista oggi ancor più importanza, giacché il frammento di teogonia, o comunque il carme, in cui Zeus è detto «principio mezzo e fine», e in cui sembra perdere le sue sembianze mitiche per divenire il «Tutto» e il «fondamento del Tutto», è risultato essere forse addirittura del V secolo a.C., come abbiamo già ricordato. Ecco il frammento:

Zeus nacque per primo, Zeus dalla fulgente folgore è l'ultimo;
Zeus è la testa, Zeus è il mezzo: da Zeus tutto è compiuto;
Zeus è il fondo della terra e del cielo stellante;
Zeus nacque maschio, Zeus immortale fu fanciulla;
Zeus è il soffio di tutte le cose, Zeus è lo slancio del fuoco infaticato.
Zeus è la radice del mare, Zeus è il sole e la luna;
Zeus è il re, Zeus dalla fulgente folgore è il dominatore di tutte le cose:
infatti, dopo aver nascosto tutti, di nuovo dal cuore sacro
li sollevò alla luce piena di gioia, compiendo imprese.[5]

[4] E. Rohde, *Psiche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 voll., Freiburg i.B. 1890-1894; traduzione italiana di E. Codignola e A. Oberdorfer: *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, 2 voll., Laterza, Bari 1979[2], I, pp. 445 s.

[5] Kern, fr. 21 (ed. Bompiani, p. 143; invece della trad. Verzura riportiamo la nostra, tratta dall'opera indicata *supra*, p. 61, nota 9).

In secondo luogo – come è stato a giusta ragione rilevato – le teogonie orfiche, a differenza di quella esiodea, terminavano con il mito di Dioniso e dei Titani (di cui subito diremo) e con la spiegazione delle origini degli uomini, nonché del bene e del male che è in loro. Per conseguenza, mentre la teogonia esiodea non avrebbe mai potuto costituire il fondamento per la vita spirituale, la teogonia orfica poteva costituire questo fondamento, e in realtà lo costituiva.

2. La nuova visione della vita derivante dal mito dell'origine degli uomini dalle ceneri dei Titani – In effetti, l'idea di fondo della parte finale della teogonia era infatti la seguente.

Dioniso, figlio di Zeus, fu fatto a pezzi e divorato dai Titani, i quali, per punizione, furono folgorati e inceneriti da Zeus medesimo, e dalla loro cenere nacquero gli uomini.

Data la grande importanza di questo mito è opportuno leggere il frammento più significativo al riguardo:

> Presso Orfeo sono tramandati quattro regni: primo quello di Urano, al quale successe Crono, una volta che ebbe evirato i genitali del padre; dopo Crono regnò Zeus, che scaraventò nel tartaro il genitore; in seguito a Zeus successe Dioniso, il quale dicono che i Titani lo dilaniarono per una macchinazione di Era, e si cibarono delle sue carni. E Zeus, colto dallo sdegno, li folgorò: e generatasi materia dalla cenere del fumo da essi prodotto, nacquero gli uomini; dunque non bisogna che facciamo morire noi stessi, non solo, come sembra dire il mito, perché siamo in un carcere, il corpo, questo infatti è chiaro, e non avrebbe detto questa cosa proibita, ma dice che non bisogna far morire noi stessi, perché il nostro corpo è Dioniso: infatti, noi siamo parte di lui, se è vero che siamo formati di cenere dei Titani, che ne mangiarono le carni. [6]

In che senso e in che misura questo mito possa costituire la base di una nuova etica è evidente. Esso spiega la costante tendenza al bene e al male presente negli uomini: la parte dionisiaca è l'anima (a cui è legata la tendenza al bene), quella titanica è il corpo (a cui è legata la tendenza al male). Di qui deriva il nuovo compito morale di *liberare l'elemento dionisiaco* (l'anima) *da quello titanico* (il corpo). La reincarnazione e il ciclo delle rinascite sono la punizione di questa colpa,

[6] Olimpiodoro, *Commento al Fedone di Platone*, 61 C, p. 2, 21 Norvin = fr. 220 Kern (ed. Bompiani, p. 509).

e sono destinate a continuare finché l'uomo non si liberi dalla colpa medesima.

Alcuni studiosi hanno messo in dubbio l'antichità di questo mito, non ritenendo sufficiente la testimonianza di Pausania che lo connette a Onomacrito (quindi lo fa risalire al secolo VI a.C.), e notando che l'espressa connessione dell'elemento dionisiaco con l'anima si trova solo nei Neoplatonici. Ma di contro è stato rilevato che la natura del mito è sicuramente arcaica. Inoltre, Platone fa riferimento all'«antica natura titanica»[7] dell'uomo; e questo è un richiamo che si può spiegare solo facendo riferimento a tale mito, e pertanto garantisce la sua autenticità.

Il mistero dell'uomo e del suo sentirsi un misto di un elemento divino e di uno belluino, con gli opposti impulsi e le contrastanti tendenze, era spiegato da questo mito in un modo veramente radicale.

Pitagora, Eraclito, Empedocle e soprattutto Platone trarranno ispirazione da questa intuizione.

Platone in modo particolare, trasponendola e fondandola su un piano metafisico, costruirà quella visione dell'uomo «a due dimensioni», di cui dovremo dire con ampiezza nel terzo libro, che ha largamente condizionato tutto il pensiero occidentale.

IV. Le iniziazioni e le purificazioni orfiche

Per concludere, dobbiamo ancora accennare alle pratiche che gli Orfici annettevano a queste credenze, e alle quali essi attribuivano essenziale importanza.

In queste pratiche potremmo distinguere due momenti: quello che implicava la partecipazione a riti e cerimonie e quello che comportava l'adesione a un certo tipo di vita, la cui regola fondamentale era l'astenersi dal cibarsi di carni.[1]

Nelle cerimonie di iniziazione, probabilmente, si rappresentava e si mimava l'uccisione e lo sbranamento di Dioniso da parte dei Titani, si compivano riti e si pronunciavano formule di carattere magico. La purificazione dalla colpa, insomma, era in larga misura affidata all'elemento arazionale.[2]

[7] Platone, *Leggi*, 701 A-C = 4 A 51 Colli; cfr. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., pp. 205 s.

[1] Cfr. W.K.C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion*, London 1952², pp. 216 ss.

[2] Cfr. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 202.

Già Pitagora e i Pitagorici, pur conservando ancora molti elementi di questo genere, incominciarono ad additare nella musica e poi nella scienza il mezzo della purificazione, come vedremo. Ma la grande rivoluzione fu operata, ancora una volta, da Platone, il quale, in un passo esemplare del *Fedone*, teorizzò, in maniera splendida, che la vera «forza purificatrice» sta nella «filosofia» e presentava questa sua asserzione, come l'inveramento proprio dell'antica intuizione orfica. Ecco il celebre passo:

> E certamente non furono degli sciocchi coloro che istituirono i Misteri: e in verità già dai tempi antichi ci hanno velatamente rivelato che colui il quale arriva all'Ade senza essersi iniziato e senza essersi purificato, giacerà in mezzo al fango; invece, colui che si è iniziato e si è purificato, giungendo colà, abiterà con gli Dei. Infatti, gli interpreti dei misteri dicono che «i portatori di ferule son molti, ma i Bacchi sono pochi». E costoro, io penso, non sono se non coloro che praticano rettamente la filosofia.[3]

[3] Platone, *Fedone*, 69 C-D; trad. nostra, Bompiani, Milano 2000.

PARTE II

I PRESOCRATICI NATURALISTI MONISTI I PITAGORICI E GLI ELEATI

N.B. Per tutti i Presocratici rimane indispensabile punto di riferimento la raccolta di testimonianze e frammenti curata da H. Diels, poi riveduta ed elaborata da W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, prima edizione 1903; sesta edizione, 3 voll., Berlin 1951-1952, più volte ristampata. Di singoli autori sono state pubblicate anche altre edizioni, che a suo luogo menzioneremo, e che stiamo ripubblicando; ma la numerazione della raccolta Diels-Kranz rimane canonica. Per questo motivo, abbiamo curato anche una edizione italiana integrale in volume unico, con testo greco e traduzione a fronte del Diels-Kranz con il titolo: *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz H. Diels e W. Kranz*, per l'editore Bompiani, che è uscita nel 2006 (nel 2012 è uscita la quarta edizione). Del nome dei traduttori daremo conto man mano, nella nota iniziale di ogni autore trattato. In qualche caso faremo piccoli ritocchi ad alcune traduzioni per uniformità terminologica e stilistica con il nostro testo. Di tutti i passi tratti dalla *Metafisica* di Aristotele (cui molto si deve per la conoscenza dei Presocratici) riporteremo sempre la nostra traduzione. Oltre alla *editio minor* presso l'editore Bompiani viene pubblicata anche la *editio maior*, includendo in un volume unico i tre precedenti volumi: G. Reale, *Introduzione, traduzione e commentario della "Metafisica" di Aristotele*, testo greco a fronte, Milano 2004.

Il lettore tenga presente che nelle citazioni dal Diels-Kranz il primo numero indica il capitolo (che corrisponde anche al numero d'ordine con cui è sistemato ciascun filosofo); la lettera maiuscola che segue indica se si tratti di testimonianza indiretta (lettera A) oppure di frammento (lettera B), mentre il numero che fa seguito alla lettera indica il numero che alla testimonianza o al frammento è stato assegnato nella raccolta.

I numerosi testi riportati e le indicazioni puntuali delle fonti vogliono essere, oltre che una agevolazione per il lettore, un costante invito ad accostarsi agli originali, sia pure attraverso le traduzioni, giacché la parola di ciascun filosofo – e soprattutto di questi primi filosofi – va ascoltata il più possibile nella sua originaria formulazione.

SEZIONE I

PRELUDIO
AL PROBLEMA COSMOLOGICO

I miti teogonici e cosmogonici con particolare riguardo a Esiodo

1. La «Teogonia» di Esiodo e i suoi nessi con la cosmologia filosofica – È stato da molto tempo rilevato come l'antecedente della cosmologia filosofica sia costituito dalle teogonie e cosmogonie mitico-poetiche, di cui è ricca la letteratura greca, e il cui prototipo paradigmatico è la *Teogonia* di Esiodo, la quale, sfruttando il patrimonio della precedente tradizione mitologica, traccia una imponente sintesi di tutto il materiale, organicamente rielaborandolo e sistemandolo.

La *Teogonia* esiodea narra la nascita di tutti gli Dei; e, poiché alcuni Dei coincidono con parte dell'universo o con fenomeni del cosmo, oltre che «teogonia» essa diviene anche «cosmogonia», ossia spiegazione fantastica della genesi dell'universo e dei fenomeni cosmici.[1]

Esiodo immagina, nel proemio, di aver avuto – ai piedi dell'Elicona, in Beozia – una visione delle Muse, e di aver ricevuto da loro la rivelazione della verità di cui egli si fa, mediatamente, banditore.

Dapprima, egli dice, si generò il Caos, poi si generò Gea (ossia la Terra), nel cui ampio seno sono tutte le cose, e nelle profondità della Terra si generò il Tartaro buio, e, da ultimo, Eros (l'Amore), che, poi, diede origine a tutte le altre cose. Dal Caos nacquero Erebos e Notte, da cui si generarono l'Etere (il Cielo superiore) e Hemera (il Giorno). E dalla Terra sola si generarono Urano (il Cielo stellato), nonché il mare e i monti; quindi, congiungendosi con il Cielo, la Terra generò Oceano e i fiumi.

Procedendo in tale modo, Esiodo narra l'origine dei vari Dei e numi. Zeus appartiene all'ultima generazione: infatti fu generato da Crono e da Rea (che a loro volta erano stati generati dalla Terra e da Urano); e, così come Zeus, fanno parte dell'ultima generazione tutti gli altri Dei dell'Olimpo omerico, quegli Dei che il Greco, allora, venerava.

[1] Si veda Esiodo, *Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, testo greco a fronte. A cura di Cesare Cassanmagnago, Milano, Bompiani 2009.

Che la *Teogonia* esiodea e le rappresentazioni teogonico-cosmologiche siano l'antecedente della cosmologia filosofica è indubbio; tuttavia, è altrettanto indubbio che fra questi tentativi e la *cosmologia filosofica* (anche la più primitiva, quella di Talete) c'è un solco nettissimo. Per comprendere la differenza fra l'una e l'altra, rifacciamoci a quei tre caratteri che già abbiamo indicato come distintivi della filosofia:

a) la rappresentazione della totalità del reale,

b) il metodo di spiegazione razionale,

c) il puro interesse teoretico.

È indubbio che le teogonie posseggano il primo e il terzo di questi caratteri, ma mancano del secondo, che è qualificante e determinante. Esse procedono col «mito», con la «rappresentazione fantastica», con l'«immaginazione poetica», con intuitive analogie suggerite dall'esperienza sensibile. Pertanto, restano al di qua del *logos*, ossia al di qua della *spiegazione razionale.*

E quando Aristotele disse che «l'amante del mito è in qualche modo filosofo»,[2] lo disse riferendosi appunto al fatto che il mito, come la filosofia, nasce per appagare la meraviglia e il puro bisogno di sapere, non per scopi pragmatici: ma resta mito, parente della filosofia, non filosofia.[3]

2. Il rapporto fra «mythos» e «logos» cambia con il nascere della filosofia – E poiché su questo punto si è molto discusso, e qualcuno ha creduto di poter negare l'esistenza di questo solco, è bene che ci soffermiamo a ribadire alcuni concetti che riteniamo essenziali.

Jaeger ha scritto: «Nella *Teogonia* esiodea regna da cima a fondo il più pertinace intelletto costruttivo, con tutta la coerenza di un ordinamento e di una indagine razionali. Nella sua cosmologia, d'altra parte, v'è ancora una forza intatta di intuizione mitica, la quale rimane efficace, ben oltre il limite dove siamo soliti far cominciare il regno della filosofia "scientifica", nelle dottrine dei "fisici" e senza la quale ci riuscirebbe incomprensibile la meravigliosa fecondità filosofica di quell'antichissimo periodo scientifico. Le forze naturali d'attrazione e di repulsione della dottrina d'Empedocle, l'Amore e l'Odio, hanno la stessa origine spirituale che l'Eros cosmogonico d'Esiodo. L'inizio della filosofia scientifica non coincide dunque né con quello del pensiero razionale, né con la fine del pensiero mitico. Troviamo ancora

[2] Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982 b 18 s.
[3] *Ibidem*.

la più genuina mitogonia così nel nucleo della filosofia di Platone e d'Aristotele come nel mito platonico dell'anima o nell'intuizione aristotelica dell'amore delle cose verso il motore immobile del mondo».[4]

Ma Jaeger è vittima di una illusione ottica: nessuno nega che prima dell'avvento della filosofia esistesse la ragione e nessuno afferma che nella *Teogonia* esiodea (così come nell'*epos* omerico) ci sia solo mito e fantasia e niente ragione; così come nessuno nega, per converso, che nella filosofia restino a lungo elementi mitici e fantastici.

Il punto essenziale, però, sta nel ruolo determinante che giocano gli uni e gli altri fattori; e vedremo subito che, mentre in Esiodo o negli autori di teogonie il ruolo determinante è dato dall'elemento fantastico-poetico-mitologico, in Talete sarà invece dato dal *logos* e dalla ragione: ed è precisamente per questo che la tradizione ha nominato Talete come primo filosofo, ben ravvisando che *nel suo tipo di discorso qualcosa era mutato radicalmente rispetto al discorso dei poeti*, e che questo qualcosa segnava appunto il passaggio dal mito al *logos*.[5]

3. In Esiodo è assente proprio l'idea di «principio» in senso filosofico – Del resto si noti come nella *Teogonia* esiodea manchi proprio quel punto che qualifica la cosmologia filosofica, cioè il tentativo di individuare il *primo principio imprincipiato*, la fonte assoluta di tutto.

Lo stesso Jaeger – contraddicendo la propria tesi di cui abbiamo detto sopra – ben lo rileva scrivendo: «Il pensiero genealogico di Esiodo considera divenuto anche il caos. Egli non dice: in principio era il caos, ma: per primo è divenuto il caos, poi la terra ecc. A questo punto si presenta il quesito se non ci debba essere anche un inizio del divenire che a sua volta non sia divenuto. *A tale quesito Esiodo non risponde, anzi non lo pone nemmeno*. Esso presuppone una logica di pensiero ancora troppo lontana da lui».[6]

Ma Esiodo non pone il quesito e non lo può porre, appunto perché la fantasia, che si alimenta delle rappresentazioni del sensibile e delle analogie desunte dal sensibile, giunta al caos si appaga, e, non sapendo più immaginare forme ulteriori, si ferma. E la fantasia può raffigurarsi come generato lo stesso «Caos», cioè la prima realtà, appunto perché vede tutto generarsi (Dei e cose); per raffigurarselo in senso contrario essa dovrebbe andare contro se stessa, e quindi negare se stessa.

[4] Jaeger, *Paideia*, ed. Bompiani 2003, cit., p. 286.
[5] Si vedano i testi di Aristotele e di Simplicio che riportiamo più avanti nella *Sezione terza*, cap. I, § 3.
[6] Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, cit., p. 16.

Ma è appunto questo che farà la filosofia fin dal suo primo nascere: andrà contro la fantasia, l'immaginazione e i sensi, e inferirà le sue figure speculative con la forza del *logos*, contestando il mito e le apparenze sensibili, e creando così qualcosa di completamente nuovo.

E quando si dice che la *Teogonia* è assai importante per l'avvento della futura filosofia, si dice cosa sotto certi aspetti giusta; ma per altri è fortemente deviante, in quanto l'avvento della filosofia presuppone l'acquisizione del nuovo piano del *logos* con tutto quanto esso comporta, e quindi *un radicale mutamento della terminologia e della sintassi nel pensare e nella comunicazione dei messaggi*, cioè una rivoluzione culturale vera e propria.

E questo succede già con il primo dei filosofi, ossia con Talete, come ora vedremo.

SEZIONE II

I FILOSOFI DI MILETO
TALETE, ANASSIMANDRO E ANASSIMENE

I. Talete di Mileto, il primo filosofo

1. Le proposizioni filosofiche attribuite a Talete – Talete[1] non scrisse nulla, e quindi comunicò i suoi messaggi mediante l'oralità, ma ormai collocandosi in altra dimensione rispetto alla tradizionale oralità mimetico-poetica, ossia introducendo un discorso sulla base di una nuova terminologia e di una nuova sintassi.

Aristotele ci informa meglio di tutti, e ci dice di lui quanto segue.

a) Talete fu l'iniziatore della filosofia della *physis* (φύσις), in quanto per primo affermò l'esistenza di un principio unico causa di tutte le cose che sono e disse che questo principio è l'acqua.[2]

b) Affermò che il mondo è pieno di Dei.[3]

c) Disse che il magnete possiede un'anima, perché è capace di muovere (e, quindi, l'anima è principio di movimento).[4]

[1] Talete fu nativo di Mileto. Non sappiamo con esattezza le date di nascita e di morte (del resto sono incerte le datazioni di tutti i Presocratici). Pare sia stato contemporaneo di Solone e di Creso. Siccome Talete predisse una eclissi solare, si è cercato di determinare la data della medesima, sperando così di poter determinare anche la cronologia di chi la predisse. Purtroppo i risultati sono stati incerti: alcuni hanno pensato all'eclissi del 610 a.C.; i più, oggi, pensano invece a quella del 585 a.C. Se così fosse, si potrebbe plausibilmente collocare la nascita del nostro filosofo negli ultimi decenni del VII secolo e la morte verso la metà del VI. Probabilmente non si sbaglia collocando l'attività di Talete nella prima metà del VI secolo. Fu, oltre che filosofo e scienziato, assennato politico. Di quasi tutti i Presocratici – si noti – ci è attestato l'impegno politico. Diogene Laerzio, I, 25 (= 11 A 1 Diels-Kranz) ci dice: «Pare che abbia mostrato gran senno negli affari politici, ché, quando Creso domandò l'alleanza dei Milesii, egli la sconsigliò e questo salvò la città, quando Ciro riuscì vincitore».

La traduzione dei testi che riportiamo è di S. Obinu, in *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani 2012[4], tranne che per la *Metafisica*, di cui riportiamo sempre la nostra traduzione.

[2] Aristotele, *Metafisica*, A 3, 983 b 6 ss. = 11 A 12 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 167).

[3] Aristotele, *L'anima*, A 5, 411 a 8 = 11 A 22 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 175).

[4] Aristotele, *L'anima*, I, 2, 405 a 19 ss. = 11 A 22 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 173-175).

Naturalmente, di tutte queste proposizioni, essenziale è la prima, la quale – come giustamente è stato detto – è quella fondamentale e, si potrebbe senz'altro dire, «la prima proposizione filosofica di quella che suole chiamarsi civiltà occidentale».[5]

Ma che cosa ha inteso Talete con quello che Aristotele chiama «principio»?

Come e perché lo ha identificato con l'«acqua»?

Qual è il nesso fra il principio-acqua e le cose singole?

2. Il significato di «principio» – «Principio» (ἀρχή) non è termine taletiano (lo ha coniato, sembra, per primo il suo discepolo Anassimandro), ma è certamente il termine che meglio di qualsiasi altro indica il pensiero che *l'acqua* (ὕδωρ) è origine di tutto.

Ebbene, il «principio-acqua» non ha assolutamente più nulla a che vedere col «caos» esiodeo, né con qualunque principio mitico. Aristotele dice che è «ciò da cui derivano originariamente e in cui si risolvono da ultimo tutti gli esseri»; è «una realtà che permane identica nel trasmutarsi delle sue affezioni», cioè una realtà «che continua a esistere immutata», pur attraverso il processo generativo di tutto.[6]

Pertanto, il principio è:

a) fonte o scaturigine delle cose;

b) foce o termine ultimo delle cose;

c) sostegno stabile e permanente (sostanza, diremmo con termine posteriore) delle cose.

In breve: il «principio» è ciò da cui le cose vengono, ciò per cui sono, ciò in cui vanno a finire.

Tale principio fu denominato da questi primi filosofi (se non già da Talete stesso) propriamente «physis», parola che significa non «natura» nel senso moderno del termine, bensì, appunto, *realtà prima, originaria e fondamentale*.

Significa ciò che permane identico a se stesso nella molteplicità e varietà delle cose che da lui derivano.[7]

3. L'acqua è principio – Per quali ragioni Talete pensò che l'acqua fosse principio? È ancora Aristotele che ci informa con precisione:

[5] A. Maddalena, *Ionici*, *Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia 1963, 1970[2], p. 4.

[6] Aristotele, *Metafisica*, I, 3, 983 b 9 ss. = 11 A 12 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 167).

[7] Burnet, *Early Gr. Philos.,* cit., § VII.

> Talete, iniziatore di questo tipo di filosofia, dice che quel principio è l'acqua (per questo afferma anche che la terra galleggia sull'acqua) desumendo indubbiamente questa sua convinzione dalla costatazione che il nutrimento di tutte le cose è umido, che perfino il caldo si genera dall'umido e vive nell'umido. Ora, ciò da cui tutte le cose si generano è, appunto, il principio di tutto. Egli desunse dunque questa convinzione da questo fatto e dal fatto che tutti i semi di tutte le cose hanno una natura umida e l'acqua è il principio della natura delle cose umide.[8]

Come si vede, è per una ben precisa serie di ragioni, che recano, sia pure amplificate dalla tradizione orale, la inconfondibile traccia del *logos*, cioè della motivazione propriamente razionale: il principio è l'acqua, perché tutto viene dall'acqua, sorregge la propria vita con l'acqua, finisce nell'acqua.

Dunque, non più rappresentazioni desunte dalla immaginazione, non più figurazioni fantastico-poetiche: dal mito si è passati ormai decisamente al *logos*.

E così è nata la filosofia.

In verità, già dall'antichità qualcuno aveva cercato di assimilare il pensiero di Talete alle affermazioni di coloro (per esempio Omero) che posero Oceano e Teti rispettivamente «padre» e «madre» delle cose, e aveva altresì richiamato l'antica credenza secondo cui gli Dei giuravano sullo Stige (che è fiume e quindi acqua), e aveva rilevato che ciò su cui si giura è appunto ciò che è primo e supremo. E certi studiosi moderni hanno fatto eco a queste voci, richiamando numerose analoghe concezioni orientali. Ma già Aristotele, opponendosi a quelle congetture, diceva testualmente:

> Ma che questa concezione della realtà sia stata così originaria e così antica non risulta affatto chiaro; al contrario, si afferma che Talete per primo abbia professato questa dottrina intorno alla causa prima.[9]

E Simplicio scrive:

> Stando alla tradizione, Talete fu il primo a spiegare ai Greci l'indagine sulla natura: lo precedettero in parecchi, come ritiene anche Teofrasto, ma egli li sopravanzò di molto, tanto da oscurarli tutti.[10]

[8] Aristotele, *Metafisica*, I, 3, 983 b 20-27 = 11 A 12 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 167).

[9] Aristotele, *Metafisica*, I, 3, 984 a 1-3.

[10] Simplicio, *In Arist. Phys.,* 23, 29 = 11 B 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 175).

Insomma, gli antichi già si accorsero di trovarsi, nei confronti del pensiero di Talete, davanti a *qualcosa di totalmente nuovo*: e in effetti Oceano, Teti e Stige sono simboli fantastici, figure poetiche, creazioni dell'immaginazione, mentre le proposizioni di Talete sono ormai fondate sul *logos*. Nei primi c'è solo il mito, qui c'è ormai la filosofia.

Circa il terzo dei problemi che abbiamo sollevato, non sembra che Talete vi abbia riflettuto o, quantomeno, nulla ci è riferito di preciso.

4. Le altre proposizioni attribuite a Talete – La seconda proposizione ci è riferita in questi termini:

> Alcuni sostengono che l'anima è diffusa proprio nell'universo, e per questo motivo, forse, anche Talete considerò tutte le cose piene di dèi.[11]

Sulla proposizione che tutto sia pieno di Dei (πάντα πλήρη θεῶν) – che già Platone[12] prima di Aristotele ricorda e che poi la dossografia ripete – getta luce un passo di Diogene Laerzio secondo cui Talete avrebbe detto:

> La più antica tra le cose che sono è Dio, perché ingenerato.[13]

Se Talete ha detto questo, non c'è dubbio che si riferisse al suo principio-acqua, fonte, sostegno e foce di tutte le cose.

Di conseguenza, non c'è dubbio sul senso della proposizione di cui ragioniamo: «tutto è pieno di Dei», perché tutto è pervaso dal principio-acqua.

La dimensione teologica (quella dimensione teologica che abbiamo chiamato di carattere naturalistico) è dunque ben chiara in Talete.

Infine, risulta chiara anche la terza proposizione. Dice Aristotele:

> Pare dunque che anche Talete, a quel che si tramanda, abbia presunto che l'anima sia qualcosa capace di muovere, e che il magnete possiede un'anima, visto che muove il ferro.[14]

[11] Aristotele, *L'anima*, I, 5, 411 a 7 s. = 11 A 22 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 173).

[12] Cfr. Platone, *Leggi*, X, 899 b; Aezio, I, 7, 11 11 A 23 Diels-Kranz; Diogene Laerzio, I, 27 = 11 A 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 175).

[13] Diogene Laerzio, I, 35 = 11 A 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 155).

[14] Aristotele, *L'anima*, I, 2, 405 a 19 ss. = 11 A 22 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 175).

È chiaro che – se il principio-acqua non solo è la scaturigine di tutte le cose ma anche ciò di cui e in cui sussistono – tutte le cose debbono partecipare dell'essere e della vita del principio stesso. Di conseguenza, *tutte debbono essere vive e animate*: e l'esempio del magnete, ossia della calamita, dovette essere una prova che Talete adduceva a favore di questa tesi generale.

Infine, ci viene detto, da tarde fonti, che Talete pensava le anime immortali:

> Alcuni dicono inoltre ch'egli fu anche il primo a considerare le anime immortali (ἀθανάτους τὰς ψυχάς).[15]

Se questo è stato effettivamente detto dal nostro filosofo – e a nostro avviso può senza dubbio esser stato detto –, non può che intendersi in connessione col pensiero generale del filosofo, ossia con la sua teoria del principio.

Non può trattarsi se non delle anime considerate come momento particolare di quel *principio generale* che è in tutte le cose (acqua), per cui sussistono e in cui si risolvono. Passano le singole cose, ma resta immortale ciò che in esse c'è del principio.

Si tratterebbe, dunque, di una immortalità che non ha nulla a che vedere con l'*immortalità personale* che alcuni successivi filosofi della natura desumeranno dagli Orfici, ma che, come vedremo, non risulta in perfetto accordo con il fondamento e con lo spirito della loro dottrina.

II. Anassimandro di Mileto e l'infinito come principio

1. Le caratteristiche dell'«infinito» –Anassimandro[1] introdusse per primo (come ormai sembra certo) il termine «arché» per designare il «principio», il *primum*, la realtà prima e ultima delle cose, cioè quella

[15] Diogene Laerzio, I, 24 = 11 A 1 Diels-Kranz.

[1] Anassimandro fu molto probabilmente discepolo di Talete (12 A 2, A 9, A 11; A 12 Diels-Kranz). Stando alla testimonianza di Apollodoro presso Diogene Laerzio, II, 2 = 12 A 1 Diels-Kranz, il filosofo avrebbe avuto 64 anni nel secondo anno della 58ª Olimpiade (= 547-546 a.C.) e sarebbe morto subito dopo: pertanto sarebbe nato nel 611 a.C. Compose un trattato che, stando alle antiche testimonianze, recava il titolo *Sulla Natura* (di cui ci è giunto un frammento), e che costituiva il primo scritto filosofico dei Greci e dell'Occidente. Anche Anassimandro dovette esercitare, e ancor più di Talete, l'attività politica. Eliano (*Var. hist*., III, 17 = 12 A 3 Diels-Kranz) ci riferisce:

physis di cui abbiamo già detto a proposito di Talete. Ricordiamo che il titolo dell'opera di Anassimandro è *Perì physeos* (*Sulla Natura*).

Ma, contrariamente a Talete, egli ritenne che tale «principio» non fosse l'acqua, bensì l'«ápeiron», vale a dire l'*infinito* o l'*illimitato*. Ci riferiscono le fonti antiche:

> Tra quanti dicono che <il principio> è uno solo, in movimento e infinito, Anassimandro figlio di Prassiade, di Mileto, discepolo e successore di Talete, dichiarò l'infinito (ἄπειρον) sia principio (ἀρχήν) sia elemento delle cose che sono, e adottò per primo questo nome di «principio». Egli dice, infatti, che esso non è né l'acqua né alcun altro di quelli che sono detti elementi, ma che è una cert'altra natura infinita (τινὰ φύσιν ἄπειρον), da cui traggono origine tutti i cieli e i mondi che ci sono.[2]

E tutta l'antica dossografia, su questo punto, non lascia dubbi.

Ma che cos'è questo ἄπειρον?

Intanto diciamo subito che *ápeiron* è solo imperfettamente tradotto con «in-finito» e «il-limitato», perché contiene qualcosa di più che i due termini italiani non rendono. «*A-peiron*» significa *ciò che è privo di «peras»*, cioè privo di limiti e determinazioni, non solo *esterni*, ma altresì *interni*.

Nel primo senso, «ápeiron» indica *l'infinito spaziale*, l'infinito in grandezza, cioè l'infinito quantitativo; nel secondo, invece, *l'indefinito secondo le qualità*, quindi l'indeterminato qualitativo.

L'infinito anassimandreo dovette avere – almeno implicitamente – ambedue queste valenze: infatti, in quanto genera e abbraccia infiniti universi, deve essere *spazialmente infinito*, e, in quanto non è determinabile come acqua, aria ecc., è *qualitativamente indeterminato*.

E in questo pensiero c'è indubbiamente una originalità e profondità che nel Greco – come vedremo – rimarranno eccezionali.

Secondo Anassimandro, «principio» (ἀρχή), come realtà ultima delle cose, può essere solo l'infinito, appunto perché, in quanto «infinito», esso non ha inizio né fine, è ingenerato e imperituro e, per questo appunto, può essere principio delle altre cose.

Dice Aristotele, riferendosi ad Anassimandro:

«Anassimandro comandò la colonia migrata da Mileto ad Apollonia», e negli scavi archeologici di Mileto è stata scoperta una statua che i concittadini gli dedicarono, certamente per le sue benemerenze politiche.

La traduzione dei testi che riportiamo è di S. Obinu, in *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani 2012[4].

[2] Simplicio, *In Arist. Phys.,* 24, 13 = Teofrasto, *Le opinioni dei Fisici*, fr. 2 = 12 A 9 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 181).

> Ogni cosa, in effetti, o è principio o viene da un principio; dell'infinito però non c'è principio, perché così esso avrebbe un limite. Inoltre, esso è ingenerato e incorruttibile, dato che è un principio: infatti, è necessario che il generato abbia un termine, e che ogni corruzione abbia una fine. Per questo diciamo che di esso non c'è principio, ma che risulta essere esso stesso principio delle altre cose, e comprenderle tutte e tutte governarle, come dicono quanti, oltre l'infinito [...]. E tale sembra essere il divino: infatti, è esente da morte e da distruzione (ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον), come dicono appunto Anassimandro e la maggior parte dei filosofi della natura.[3]

Oltre che sulle ragioni per cui Anassimandro dovette porre l'infinito come principio, forniteci nel passo letto, le fonti attestano ulteriori indicazioni preziose: l'infinito abbraccia o circonda, e regge o governa tutte le cose. Ora, sul significato di questi termini (che sono quasi certamente genuini) non ci possono essere dubbi. L'*abbracciare* (περιέχειν), il *reggere* (κυβερνᾶν) indicano e specificano esattamente la funzione del principio, che è appunto quella di comprendere e reggere tutte le cose, perché tutte si generano dal principio, con-sistono e sono nel e per il principio[4].

Infine, il passo aristotelico sottolinea ancora la valenza squisitamente *teologica* del principio. Anassimandro ha considerato il suo principio come «divino», perché immortale e incorruttibile; le parole esatte di Anassimandro dovettero essere «eterno e sempre giovane» (αΐδιου καὶ ἀγήρω)[5].

E questo – come abbiamo visto – dovette averlo detto Talete, e successivamente lo ribadì, ci dice Aristotele, anche la maggior parte dei filosofi della natura.

Ed è chiaro che l'«acqua» di Talete e l'«infinito» di Anassimandro dovettero essere considerati come Dio, o, più esattamente, come «il Divino» (τὸ θεῖον, neutro). Infatti, riassumono in sé, come principio, come *arché* o *physis* di tutto, i caratteri che Omero e la tradizione consideravano prerogative essenziali appunto degli Dei: *l'immortalità, il reggere e governare tutto*.

Jaeger giustamente afferma che Anassimandro (ma implicitamente già Talete) va ancora oltre, precisando che l'immortalità del principio deve essere tale da non ammettere non solo *una fine*, ma nemmeno

[3] Aristotele, *Fisica*, III, 4, 203 b 6 ss. = 12 A 15 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 187).
[4] Cfr. 12 A 11, 14 e 15 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, pp. 185-189).
[5] Cfr. 12 B 2 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 197).

un inizio. E, se così è, allora resta scalzata la base stessa su cui erano costruite le teogonie e le genealogie dei vari Dei: *come il divino non muore, così non nasce; esso è infinito ed eterno*. «Sarebbe un errore – conclude allora Jaeger – negare importanza religiosa a questa sublime concezione del divino partendo da preconcette opinioni e teorie sulla natura della vera religione, affermando, per esempio, che non si può pregare il dio di Anassimandro o che la speculazione fisica non è religione. Nessuno contesterà che per noi non può darsi alcuna forma superiore di religione senza l'idea dell'infinito e dell'eternità che Anassimandro unisce al suo nuovo concetto del divino».[6]

L'affermazione è esatta, ma solo nella misura in cui corregge e addirittura capovolge la vecchia concezione dei Presocratici come materialisti e atei o ateeggianti in senso moderno. Tuttavia, essa va corretta in un punto centrale. La cifra che contraddistingue la concezione del Divino in Anassimandro e nei Presocratici è, e rimane costantemente, di carattere «naturalistico».

In effetti, anziché vedere nel Divino qualcosa di *altro rispetto al mondo*, essi vedono in esso proprio l'essenza stessa del mondo, la *physis* e l'origine di tutte le cose; non gli attribuiscono nessuno di quei caratteri che – con categoria posteriore – chiameremmo «spirituali».

Non gli attribuiscono nemmeno ciò che c'è di più alto nell'uomo, vale a dire il pensare.

La migliore prova di rincalzo a quanto stiamo dicendo è questa affermazione del filosofo che ci viene espressamente tramandata:

> Anassimandro sostenne che i cieli infiniti sono dèi.[7]

Egli non esitò a chiamare col nome di «Dei» gli «infiniti mondi», che – come subito vedremo – nascono dal principio infinito e che hanno, sì, lunghissima durata, ma sono poi soggetti a morte.

E li disse Dei certamente per la ragione che sono *manifestazione infinita del principio infinito*. Sicché, anche per lui, come per Talete e nello stesso senso di Talete, può dirsi che «tutto è pieno di Dei», ossia che «tutto è divino», ma nel senso naturalistico che abbiamo spiegato.

2. Genesi di tutte le cose dall'infinito – E come nascono le cose dall'«infinito», con quale processo e per quale causa?

[6] Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, cit., p. 47.
[7] Aezio, I, 7, 12 = 12 A 17 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 189).

Le fonti ci dicono concordemente che questo avverrebbe per una «separazione» o un distacco dei contrari (caldo-freddo, secco-umido ecc.) dal principio-uno, a cagione di un movimento eterno.[8]

Questa «separazione» o questo «distacco» di per sé resterebbe alquanto oscuro, se non ci fosse pervenuto in merito un frammento autentico del nostro filosofo, che così suona:

> Anassimandro … ha detto … che principio degli esseri è l'infinito… di dove infatti gli esseri hanno origine, lì hanno anche la dissoluzione secondo necessità: essi pagano infatti a vicenda la pena e il riscatto dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo.[9]

Il frammento è stato variamente interpretato e tormentato dagli studiosi; in modo teoreticistico davvero estremistico – anche se geniale – da Martin Heidegger.[10]

Anassimandro vi collega, al di là di ogni possibile contestazione, il nascere e il dissolversi con una «colpa» e una «ingiustizia» e con la necessità di una «espiazione di questa colpa».

Probabilmente, egli si riferiva, in questo passo, *ai contrari, che tendono appunto a sopraffarsi l'un l'altro*. L'«ingiustizia» coincide con questa sopraffazione; e il tempo è visto come il «giudice», in quanto assegna *un limite* all'uno e all'altro dei contrari, e pone così termine al predominio dell'uno a favore del predominio dell'altro, e viceversa.

Ma è chiaro che non solo la vicenda alterna dei contrari è «ingiustizia» (ἀδικία), ma è ingiustizia lo stesso essere sorto dei contrari, per ciascuno dei quali il sorgere è immediatamente un contrapporsi all'altro. E, poiché il mondo nasce con la scissione dei contrari, in questo va vista la prima ingiustizia, che verrà espiata con la morte stessa del mondo, secondo determinati cicli di tempo.

Sembra davvero innegabile in tale pensiero (come è stato in vario modo notato da diversi studiosi) una profonda infiltrazione di concezioni religiose, *probabilmente orfiche*. Inoltre, sembra anche innegabile un certo pessimismo di fondo, che vede legate al nascere una «sopraffazione» e una «colpa» così come nel morire vede una «espia-

[8] Cfr. Simplicio, *In Arist. Phys.,* 150, 22 ss. = 12 A 9 Diels-Kranz; Aristotele, *Fisica*, A 4, 187 a 20 ss. = 12 A 9 Diels-Kranz; Ps. Plutarco, *Stromata*, 2 = 12 A 10 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, pp. 181-185).

[9] Il frammento ci è riportato da Simplicio, *In Arist. Phys.*, 24, 13 ss. = 12 B 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 197).

[10] Cfr. M. Heidegger, *La locuzione di Anassimandro*, in: *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002, pp. 321-448.

zione», sia pur temperata dal pensiero dominante di una «giustizia equilibratrice».

3. Gli infiniti cosmi e la genesi del nostro mondo – Come infinito è il principio, così infiniti sono i mondi che si generano dal principio. E i mondi sono infiniti non solo nella *successione temporale*, nel senso che il mondo morrà e poi rinascerà infinite volte, ma altresì nella *coesistenza spaziale*, cioè nel senso che esistono insieme infiniti cosmi, tutti quanti aventi un'origine e una fine perpetuantisi all'infinito.

Come dall'infinito sia specificamente derivato il nostro cosmo è difficile ricostruire con esattezza. Le testimonianze pervenuteci ci parlano di un movimento eterno che produce la separazione dei contrari, e ci parlano di caldo e di freddo come prima coppia di contrari, ma non ci specificano come, via via, si siano venute poi a costituire tutte le cose.

Il caldo formò come una sfera di fuoco periferico, che poi si frantumò in tre sfere, originando così il sole, la luna e gli astri. Il freddo, invece, dovette originariamente avere forma liquida; a causa del fuoco si trasformò in aria, che, forse per l'espansione provocata dal riscaldamento, fece rompere la sfera di fuoco in tre sfere, che circondò e quasi inguainò, e poi trascinò seco in un movimento circolare. Nell'aria restarono però come delle aperture a forma tubolare, simili a spiragli, dai quali si sprigiona il fuoco: i corpi celesti che noi vediamo sono appunto la luce che fuoriesce da questi spiragli (così come le eclissi sono date dal momentaneo otturarsi degli spiragli).[11]

A sua volta, dall'elemento liquido si formarono la terra e il mare. Ecco come Alessandro ci riferisce la dottrina di Anassimandro:

> Alcuni di loro dicono che il mare è ciò che resta dell'umidità originaria. Difatti la regione intorno alla terra era umida e in seguito parte dell'umidità venne fatta evaporare dal sole, e si produssero i venti e le rotazioni del sole e della luna, come se tali rotazioni si determinassero a causa di quei vapori e esalazioni e essi si dirigessero verso quei luoghi dove trovano grande abbondanza di umidità. Invece, l'altra parte di umidità rimasta nelle zone cave della terra è il mare. Per cui dicono anche che il mare vada diminuendo, prosciugato sempre più a opera

[11] Cfr. 12 A 10, A 11, A 18, A 21, A 22 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 183-186; 191-193).

del sole, e che alla fine resterà asciutto. Di questa opinione, a quel che dice Teofrasto, erano sia Anassimandro che Diogene.[12]

La terra è al centro ed è di forma cilindrica e si regge per uguale distanza da tutte le pareti, ossia per una sorta di equilibrio di forze:

> Ci sono poi alcuni che dicono, come fra gli antichi Anassimandro, che essa [la terra] sta ferma grazie al suo equilibrio.[13]

E come originario era l'elemento liquido, così dall'elemento liquido sotto l'azione del sole dovettero nascere i primi esseri viventi. Ecco una testimonianza:

> Anassimandro afferma che i primi animali ebbero origine nell'umido, ricoperti di membrane appuntite, ma che, dopo un certo tempo, approdarono in luoghi più asciutti e, una volta spezzatasi la loro membrana, cambiarono tipo di vita.[14]

Così da animali più semplici nacquero animali più complessi, che via via si trasformarono e si adattarono all'ambiente.

Qualche lettore superficiale potrà forse sorridere di fronte a queste concezioni, che parranno puerili; invece esse sono anticipatrici e quasi divinatrici di teorie scientifiche di straordinaria modernità, ed è per questo che abbiamo voluto riportarle.

Vogliamo sottolinearne due interessanti punti, che alcuni studiosi hanno opportunamente messo in evidenza.

In primo luogo, l'arditezza della rappresentazione della terra che non ha più bisogno di un sostegno materiale (ancora per Talete la terra galleggiava sull'acqua) e si regge per un equilibrio di forze.

In secondo luogo, va ricordata anche la modernità dell'idea che l'origine della vita sia avvenuta con animali acquatici, e il conseguente pensiero, sia pure embrionale, dell'evoluzione delle specie.

E questo, già di per sé, è sufficiente a mostrare quanta strada ormai il *logos*, con Anassimandro, abbia compiuto oltre il mito.

[12] Alessandro, *Meteorol.*, 67, 3 = 12 A 27 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 185).

[13] Ippolito, *Ref.*, I, 6, 3 = 12 A 11 Diels-Kranz; cfr. anche Aristotele, *Il Cielo*, II, 13, 295 b 10 ss. = 12 A 26 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, pp. 185 e 195).

[14] Aezio, V, 19, 4 = 12 A 30 Diels-Kranz; cfr. anche le altre testimonianze raccolte sotto A 30 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 197).

III. Anassimene di Mileto e la nuova determinazione del principio

1. Il principio come aria – Anassimene,[1] discepolo di Anassimandro, ripensa e corregge la teoria del maestro in questo senso: il principio primo è, sì, *infinito in grandezza e quantità*, ma *non è indeterminato*: esso è «aria» (ἀήρ), «aria infinita». Tutte le cose che sono derivano pertanto dall'aria e dalle sue differenziazioni. Ci riferisce Teofrasto:

> Anassimene, ... seguace di Anassimandro, dice anch'egli, come l'altro, che unica e infinita è la sostanza che fa da sostrato, non però indefinita ma determinata, e la chiama aria. E sostiene che essa si differenzia nelle sostanze per rarefazione e condensazione. Assottigliandosi, infatti, diventa fuoco, condensandosi invece vento, poi nuvola, e al crescere della condensazione, acqua, e ancora terra e poi pietre e il resto che deriva da queste.[2]

Perché Anassimene modificò il principio del maestro?

Abbiamo visto che Anassimandro nel passaggio dal suo «infinito» alla generazione delle cose fa, in certo senso, un salto: non si comprende bene in quale modo i contrari, separandosi, generino le varie cose. Per questo motivo Anassimene, senza dubbio, credette di dover cercare un'altra soluzione. E a quest'altra soluzione egli dovette essere guidato dalle considerazioni che seguono.

L'aria andrebbe considerata come principio, perché, meglio di qualsiasi altra realtà, si presta alle variazioni, e, per conseguenza, meglio di qualsiasi altra cosa si presta a essere pensata come principio capace di generare tutto.[3]

Nel frammento 2 leggiamo però un pensiero più profondo:

[1] Anassimene dovette essere nativo di Mileto, discepolo e successore di Anassimandro. Dalle indicazioni delle fonti antiche non si può ricavare una cronologia sicura, ma si può congetturare che sia nato nei primi decenni del secolo VI e morto negli ultimi decenni del medesimo secolo. Scrisse egli pure un libro *Sulla Natura*, che, a dire di Diogene Laerzio, II, 3 = 13 A 1 Diels-Kranz, era composto «in lingua ionica, in modo semplice e senza fronzoli», di cui ci sono pervenuti tre frammenti.

La traduzione dei testi che riportiamo è di S. Obinu, in *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani 2012[4].

[2] Teofrasto, *Le opinioni dei fisici*, fr. 2, riportato da Simplicio, *In Arist. Phys.*, 24, 26 = 13 A 5 Diels-Kranz; si veda anche Ippolito, *Ref.*, I, 1 ss. = 13 A 7 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 201 e 203-205).

[3] Cfr. per esempio 13 A 5-7 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 301-305).

> Come la nostra anima (ψυχή), che è aria, ci tiene assieme (συγκρατεῖ), così lo spirito e l'aria (πνεῦμα καὶ ἀήρ) tengono unito (περιέχει) il mondo,[4]

dove «spirito» (πνεῦμα) significa soffio, e quindi è sinonimo di aria.

E da queste parole si potrebbe argomentare che Anassimene abbia inferito il suo principio basandosi sulla considerazione dell'essere vivente, il quale vive appunto finché ha respiro, cioè inspira ed espira aria, e muore quando esala l'ultimo respiro. Come l'aria è essenziale alla vita dell'uomo e dei viventi, così lo deve essere altresì per tutte le cose e il cosmo intero (che Anassimene concepiva come vivente).

Infine, alcuni studiosi hanno notato come anche l'osservazione del fatto che dal cielo (cioè dall'aria) cade la pioggia (cioè l'acqua) e cadono i fulmini (cioè il fuoco) e verso il cielo risalgono i vapori e le esalazioni, può aver spinto Anassimene a scegliere l'aria come principio.

E questo acquista senso, tanto più per il fatto che l'aria perde a vista d'occhio i suoi confini, e quindi si presta bene a essere intesa come *infinita*.

2. Il «principio-aria» è «incorporeo» in senso naturalistico – Caratteristica specifica dell'aria è la seguente:

> E l'aspetto dell'aria è questo: quando è del tutto uniforme, non è percepibile alla vista (ὄψει ἄδηλον), mentre è visibile col freddo e col caldo, con l'umidità e il movimento. E si muove continuamente.[5]

E con questo concorda perfettamente quanto ci viene detto in un frammento, a torto ritenuto inautentico:

> L'aria è prossima a ciò che è incorporeo (ἐγγύς ἐστι ὁ ἀὴρ τοῦ ἀσωμάτου), e dato che nasciamo a causa del suo efflusso, occorre che essa sia infinita (ἄπειρον) e sovrabbondante per non cessare mai.[6]

Dove quel «vicino all'incorporeo» esprime appunto l'essere «invisibile», cioè impercettibile, così come esprime l'essere senza limite,

[4] Riportato da Aezio, I, 3, 4 = 13 B 2 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 211-213).

[5] Ippolito, *Ref.*, I, 7, 2 = 13 A 7 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 203).

[6] Il frammento è riportato da Olimpiodoro, *De arte sacra*, c. 25 = 13 B 3 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 213).

cioè l'«essere infinito» dell'aria, a differenza di tutto il resto che da essa deriva, che è invece visibile, definito e limitato.

Non pochi studiosi (lo stesso Diels)[7] negano che questo frammento sia autentico, in quanto ritengono che un filosofo naturalista non potesse concepire il «principio» come «incorporeo». Si pensa infatti che il termine *asómatos* sia platonico. Invece si è accertato che tale termine è anche preplatonico, usato in altro senso rispetto a Platone. C'è, quindi un significato *preplatonico* di «incorporeo» e un significato *platonico* e *postplatonico*, che è quello in cui anche noi lo usiamo. In questo secondo significato l'incorporeo indica la realtà *intelligibile, immateriale e spirituale*; nel significato preplatonico significa invece il *non-percepibile, il non-visibile, il non-essere-rinchiuso-in-determinati-confini*. Così è, in effetti, l'«aria» in Anassimene. Del resto, tale termine è stato usato anche da Orfici, da Pitagorici e da Melisso.[8]

Che Anassimene abbia chiamato «Dio» l'aria, come ci viene riferito dagli antichi,[9] è credibile; ed è credibile, anche, che abbia chiamato Dei le realtà che derivano dall'aria.[10] E noi sappiamo ormai bene quale sia il significato preciso di tale linguaggio, comune ai tre Milesi.

3. Derivazione delle cose dall'aria – L'aria è concepita da Anassimene come naturalmente *dotata di movimento*; per la sua stessa natura mobilissima, ben si presta (assai meglio dell'infinito anassimandreo) a essere concepita come *in perenne movimento*.

Ma Anassimene – come abbiamo già accennato – determina anche quale sia il processo che dall'aria fa derivare le cose: si tratta della «condensazione» e della «rarefazione», come ci dicono tutte le nostre fonti. La rarefazione dell'aria dà origine al fuoco, la condensazione dà origine all'acqua e poi alla terra.

Ci riferisce Plutarco:

[7] Diels lo riporta addirittura sotto il titolo *Gefälschtes*; cfr. nota precedente.

[8] La ricostruzione del termine in senso preplatonico è stata fatta per la prima volta da H. Gomperz, *ΑΣΩΜΑΤΟΣ*, «Hermes», 67 (1932), pp. 155-167; e per approfondimenti del problema cfr. G. Reale, Melisso, *Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1970, nel capitolo della monografia iniziale dal titolo *L'affermazione della «incorporeità» dell'essere in Melisso e il significato storico di essa*, pp. 193-252, opera riedita in *Eleati. Parmenide, Zenone, Melisso*, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner e G. Reale, Bompiani, Milano 2011, pp. 861-920.

[9] Cfr. Cicerone, *De nat. deorum*, I, 10, 26 = 13 A 10 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 205).

[10] Agostino, *La città di Dio*, VIII, 2 = 13 A 10 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 205).

> [Anassimene] dice infatti che la parte dell'aria che si rapprende e si condensa è fredda, mentre la parte che è dilatata e «allentata» (e usa proprio questa espressione *chalarón*) è calda. Per cui, non senza ragione si dice che l'uomo emette dalla bocca tanto il caldo che il freddo: il soffio d'aria compresso dalle labbra, infatti, si raffredda, mentre quando la bocca distendendosi si apre, il respiro fuoriesce e si riscalda per rarefazione.[11]

Come si vede, questa doveva essere una delle argomentazioni desunte dalla esperienza, che Anassimene adduceva a prova della sua tesi.

4. Maggiore coerenza del pensiero di Anassimene secondo l'ottica naturalistica rispetto ai suoi predecessori – Per lo più Anassimene è giudicato dagli storici della filosofia inferiore ad Anassimandro, ma a torto.

È vero invece che Anassimene, come qualche studioso si è ben avveduto, segna un progresso sui predecessori, cercando di spiegare razionalmente la *differenza qualitativa* delle cose come derivante da una *differenza quantitativa* dell'originario principio (condensazione e rarefazione sono appunto differenziazioni quantitative).

Qualche studioso ha poi giustamente notato che Anassimene influì sugli antichi assai più dei suoi predecessori; infatti, quando gli antichi parlano della «filosofia ionica», si riferiscono ad Anassimene come a paradigma, ossia come a un modello, vedendo in lui l'espressione più compiuta del pensiero della Scuola.[12]

In effetti, non si può non riconoscere che Anassimene – appunto con l'introduzione del processo di condensazione e rarefazione – fornisca quella causa dinamica (che con espressione posteriore potremmo chiamare «efficiente») che fa derivare dal principio tutte le cose.

Di tale causa Talete non aveva ancora parlato, mentre Anassimandro aveva in qualche modo cercato di determinarla ispirandosi a concezioni orfiche.

Anassimene, pertanto, fornisce una causa che è in perfetta armonia con il principio, rendendo così il naturalismo ionico più coerente con le proprie premesse.

E quando la filosofia ionica rinascerà, o tenterà di rinascere, con Diogene di Apollonia, prenderà le mosse proprio da Anassimene.

[11] Plutarco, *De prim. frig.*, 7, 947 F = 13 B 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 211).

[12] Cfr. Burnet, *Early Gr. Philos.,* cit., § XXXI.

SEZIONE III

ERACLITO DI EFESO

L'ampliamento degli orizzonti della filosofia della natura nel pensiero di Eraclito

1. Il flusso perpetuo di tutte le cose – Eraclito[1] porta il discorso filosofico dei tre Milesi su posizioni decisamente più avanzate, e dischiude orizzonti nuovi al pensiero filosofico.

I Milesi si erano prevalentemente soffermati sul problema del «principio» delle cose e sulla genesi del cosmo a partire dal principio stesso. Nel far questo, avevano notato l'universale dinamismo della realtà: il dinamismo delle cose che nascono e periscono, il dinamismo del cosmo intero o dei cosmi che pure nascono e periscono, il dinami-

[1] Eraclito nacque a Efeso e visse a cavallo fra il VI e V secolo. Diogene Laerzio, IX, 1 (= 22 A 1, Diels-Kranz [*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 317-325]), senza dubbio seguendo il cronografo Apllodoro, pone l'apogeo della vita di Eraclito nella 69ª Olimpiade, cioè nel 504-501 a.C.; tutti i tentativi dei moderni studiosi di determinare più puntualmente la data di nascita e di morte sono aleatori. Sempre Diogene Laerzio (*loc. cit.*) ci informa che Eraclito era di animo sdegnoso e superbo come nessun altro. Non volle partecipare alla vita pubblica per avversione agli Efesini. «Sollecitato non di meno di dare loro leggi – è sempre Diogene che scrive –, sdegnò di farlo, perché la città era già dominata dalla cattiva costituzione». Visse una vita solitaria, mal sopportando la compagnia degli uomini. Non ebbe maestri diretti e si vantò di aver scoperto da sé la sua sapienza, come vedremo. L'opera che egli scrisse, che, come quella degli altri filosofi finora esaminati, si intitolava *Sulla Natura*, era composta con stile originale, audace e anche oscuro. Ancora Diogene (IX, 6) dice che dopo aver scritto il suo libro: «Lo depose (come offerta votiva) nel tempio di Artemide, avendo avuto cura, secondo che dicono alcuni, di usare uno stile oscuro, affinché solamente i capaci si accostassero a esso e non fosse oggetto di facile spregio da parte del volgo». Per questo fu chiamato Eraclito «l'oscuro». Lo scritto, anziché avere una struttura ben determinata, doveva avere carattere aforistico, ossia doveva essere una raccolta di riflessioni, il cui legame era più di concetto che non di forma. I numerosi frammenti che possediamo, così come a noi almeno sono pervenuti, lasciano largo spazio a questa congettura. Diogene ci dice che Teofrasto attribuiva alla sua «melancolia», ossia al temperamento malinconico il modo di scrivere del tutto particolare di Eraclito. La larga messe di frammenti che riporteremo sarà, a ogni modo, sufficiente a dare un'idea dell'inimitabile stile di questo singolarissimo filosofo. La traduzione è nostra, in *I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 317-393.

L'edizione più completa sul filosofo è la seguente: Eraclito, *Testimonianze, imitazioni e frammenti*, con i testi greci, a cura di Rodolfo Mondolfo, Leonardo Tarán, Miroslav Marcovic, introduzione di G. Reale, Milano, Bompiani 2007.

smo del principio stesso che dà origine alle diverse cose perché dotato di perenne movimento.

Tuttavia, non avevano esplicitato e non avevano portato a livello tematico questo preciso aspetto dell'intera realtà, né, per conseguenza, avevano potuto riflettere sulle molteplici implicanze e conseguenze che esso comporta.

È esattamente quanto fece Eraclito.

In primo luogo, egli rilevò *la perenne mobilità di tutte le cose che sono*: nulla resta immobile e nulla permane in uno stato di fissità e stabilità; tutto si muove, tutto cambia, tutto trasmuta, senza posa e senza eccezione.

Eraclito stesso, per esprimere questa verità, si era avvalso dell'immagine dello scorrere del fiume, in frammenti divenuti assai celebri:

> A chi discende nello stesso fiume sopraggiungono acque sempre nuove.[2]

> Non si può discendere due volte nel medesimo fiume e non si può toccare due volte una sostanza mortale nel medesimo stato, ma a causa dell'impetuosità e della velocità del mutamento si disperde e si raccoglie, viene e va.[3]

> Noi scendiamo e non scendiamo nello stesso fiume, noi stessi siamo e non siamo.[4]

Il senso di questi frammenti è chiaro: il fiume è *apparentemente* sempre lo stesso, mentre *in realtà* è fatto di acqua sempre diversa, che sopraggiunge e si dilegua. Perciò nella medesima acqua del fiume non si può discendere due volte, appunto perché, quando si ridiscende la seconda volta, è ormai altra l'acqua sopraggiunta. E poiché noi stessi mutiamo, al momento in cui abbiamo completato l'immersione nel fiume siamo diventati diversi da quando ci siamo mossi per immergerci, così come subito diverse sono le acque che ci bagnano. Sicché Eraclito può ben dire – dal suo punto di vista – che *entriamo e non entriamo nel fiume*. E può anche dire che *siamo e non siamo*, perché, per essere ciò che siamo in un dato momento, dobbiamo non essere più quello che eravamo nel precedente momento, così come, per con-

[2] 22 B 12 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 345).
[3] 22 B 91 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 365).
[4] 22 B 49 a Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 353).

tinuare a essere, dovremo presto non essere più quello che siamo in questo momento.

E questo, secondo Eraclito, vale – come dicevamo – per ogni cosa, senza eccezione.

Dunque, nulla permane e tutto diviene; o, se si vuole, è permanente solo il divenire delle cose, nel senso che, per Eraclito, *la realtà delle cose coincide appunto con il loro perenne divenire*.

È questo, senza dubbio, l'aspetto della dottrina di Eraclito divenuto più celebre, presto fissato nella formula «tutto scorre» (πάντα ῥεῖ).

Ed è anche l'aspetto che i seguaci rilevarono, portandolo alle conseguenze estreme.

Cratilo, per esempio, trasse come conseguenza che, se tutto scorre così velocemente, è impossibile qualsiasi conoscenza delle cose, e che noi *non possiamo immergerci nello stesso fiume neppure una volta*.

Aristotele riferisce:

> Finì col convincersi che non si dovesse neppure parlare, e si limitava a muovere semplicemente il dito, rimproverando perfino a Eraclito di aver detto che non è possibile bagnarsi due volte nello stesso fiume: Cratilo, infatti, pensava che non fosse possibile neppure una volta.[5]

Tuttavia, la filosofia di Eraclito è ben lungi dal ridursi alla mera proclamazione del flusso universale delle cose: infatti, questo è, per lui, solo il punto di partenza per una ben più ardita e profonda inferenza, che ora dobbiamo cercare di individuare e mettere a punto con precisione, ossia la dottrina degli opposti e della loro armonia e mediazione.

2. Gli opposti in cui il divenire si dispiega e la loro nascosta «armonia» (la sintesi degli opposti) – Il divenire di cui abbiamo detto è caratterizzato da un continuo passare delle cose da un contrario all'altro:

> le cose fredde si riscaldano, le cose calde si raffreddano, le cose umide si disseccano, le cose secche si inumidiscono.[6]

E, analogamente, il giovane invecchia, il vivo muore, e così di seguito.

[5] Aristotele, *Metafisica*, IV, 5, 1010 a 10 ss. = 65 A 4 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1151).

[6] 22 B 126 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 371).

Il divenire è quindi un continuo «conflitto dei contrari» che si avvicendano, è una perenne lotta dell'uno contro l'altro, è una guerra perpetua. Ma poiché le cose hanno realtà – come abbiamo visto – solo nel perenne divenire, allora, per necessaria conseguenza, il conflitto e la guerra si rivelano come il fondamento della realtà delle cose:

> Il conflitto è padre di tutte le cose e di tutte re.[7]

Ma questo conflitto (πόλεμος), questa guerra, è insieme «pace», questo contrasto è insieme «armonia». Infatti, lo scorrere perenne delle cose e l'universale divenire si rivelano come armonia o sintesi di contrari, ossia è *perenne pacificarsi di belligeranti, e conciliarsi di contendenti*:

> Ciò che è opposizione si concilia e dalle cose differenti nasce l'armonia più bella (καλλίστην ἁρμονίαν), e tutto si genera per via di contrasto.[8]

> Essi (cioè gli ignoranti) non capiscono che ciò che è differente concorda con se medesimo (διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει): armonia di contrari, come l'armonia dell'arco e della lira.[9]

Ed è per questa superiore armonia che i contrari, pur potendo *essere* solo *contendendosi a vicenda*, danno l'uno all'altro il proprio senso:

> La malattia rende dolce la salute, la fame rende dolce la sazietà e la fatica rende dolce il riposo.[10]

> Non conoscerebbero neppure il nome della giustizia se non ci fossero cose ingiuste.[11]

Ed è per questa e in questa «armonia» che, al limite, gli opposti coincidono:

> La via in su e la via in giù sono una unica e medesima via.[12]

> Nella circonferenza del cerchio il principio e la fine coincidono.[13]

[7] 22 B 53 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 357).
[8] 22 B 8 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 343).
[9] 22 B 51 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 353).
[10] 22 B 111 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 367).
[11] 22 B 23 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 347).
[12] 22 B 60 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 355).
[13] 22 B 103 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 365).

> La stessa cosa è il vivente e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio, perché queste cose mutandosi sono quelle e quelle a loro volta mutandosi sono queste.[14]

Ed è chiaro, infine, come la molteplicità delle cose si raccolga in una superiore dinamica «unità»:

> da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose (ἐκ πάντα ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα).[15]

> Non dando ascolto a me, ma alla ragione (logos), è saggio ammettere che tutte le cose sono uno (ἓν πάντα εἶναι).[16]

In conclusione, se le cose hanno realtà solo in quanto divengono, e se il divenire è dato dagli opposti che si contrastano, e contrastandosi si pacificano in superiore armonia, allora è chiaro che *nella sintesi degli opposti sta il principio che spiega tutta la realtà*. Ed è evidente, per conseguenza, che in questo appunto consiste Dio o il Divino.

Eraclito dice espressamente:

> Il Dio è giorno-notte, inverno-estate, guerra-pace, sazietà-fame.[17]

E questo significa, appunto, che Dio è l'«armonia dei contrari», l'«unità degli opposti».

3. Il fuoco come principio di tutte le cose – Il lettore avrà certamente notato la potente novità del pensiero eracliteo, e si sarà probabilmente accorto che esso, in certo senso, anticipa, e in modo impressionante, l'idea di fondo della dialettica hegeliana. Fu lo stesso Hegel che lo riconobbe, scrivendo espressamente: «non v'è proposizione di Eraclito che io non abbia accolto nella mia logica».[18]

Tuttavia, se questo è vero, è altrettanto vero che quella di Eraclito non è affatto una *logica* e meno che mai una *dialettica* in senso moderno. Infatti il filosofo di Efeso non abbandona ancora il piano

[14] 22 B 88 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 363).
[15] 22 B 10 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 345).
[16] 22 B 50 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 353).
[17] 22 B 67 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 357).
[18] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, traduzione italiana di E. Codignola e G. Sanna: *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1930, p. 307.

della ricerca della *physis*, e rimane inoppugnabile il rilievo che faceva Burnet: «L'identità nella diversità che egli proclamava era puramente fisica; la logica non esisteva ancora [...]. L'identità che egli rappresenta come consistente nella diversità è semplicemente quella della sostanza primordiale in tutte le sue manifestazioni».[19]

In effetti, tutta la dossografia antica, riferendo il pensiero di Eraclito, indica come convinzione essenziale del nostro filosofo che *il fuoco sia l'elemento fondamentale* e che le cose tutte non siano se non trasformazioni del fuoco. Anche i frammenti lo confermano largamente:

> Tutte le cose sono uno scambio col fuoco, e il fuoco uno scambio con tutte le cose come le merci sono uno scambio con l'oro e l'oro uno scambio con le merci.[20]

> Questo ordine, che è identico per tutte le cose, non lo fece nessuno degli Dei né degli uomini, ma era sempre ed è e sarà fuoco eternamente vivo, che secondo misura (μέτρα) si accende e secondo misura (μέτρα) si spegne.[21]

> Mutazioni del fuoco: in primo luogo mare, la metà di esso terra, la metà vento ardente.[22]

Il motivo per cui Eraclito ha additato proprio nel fuoco la «natura» di tutte le cose, diventa chiaro non appena si ponga mente al fatto che il fuoco esprime in modo paradigmatico le caratteristiche del perenne cangiamento, del contrasto, dell'armonia. Il fuoco, infatti, è perennemente mobile, è vita che vive della morte del combustibile, è incessante trasformazione in fumo e cenere, è, come in modo perfetto dice Eraclito del suo Dio

> bisogno e sazietà (χρησμοσύνην καὶ κόρον).[23]

In altri termini, è *unità di contrari*: è bisogno delle cose, e in tal senso fa essere le cose; è sazietà delle cose, e in tal senso distrugge e fa morire le cose.

[19] Burnet, *Early Gr. Philos.*, cit., § LXVIII.
[20] 22 B 90 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^{4}, p. 363).
[21] 22 B 30 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^{4}, p. 349).
[22] 22 B 31 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^{4}, p. 349).
[23] 22 B 65 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^{4}, p. 357).

E, con questo, resta chiarito anche come il Dio o il Divino eracliteo (che già era stato detto notte-giorno, fame-sazietà, guerra-pace, cioè unità dei contrari) coincida con il fuoco.

Leggiamo in un frammento:

> Il fulmine dirige ogni cosa (τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός).[24]

E il fulmine è appunto il fuoco divino; e al fuoco-dio Eraclito sembra anche attribuire una funzione escatologica di giudice supremo:

> Il fuoco, sopraggiungendo, giudicherà e condannerà tutte le cose.[25]

4. Il nuovo significato che assume il «principio» – In un frammento di grande profondità e portata Eraclito dice:

> L'uno, l'unico sapiente, non vuole e vuole anche essere chiamato Zeus.[26]

È evidente ciò che egli dice in questo frammento, come già Zeller spiegava: «Vuole essere chiamato con esso [col nome di Zeus], perché in verità è ciò che si venera sotto quel nome; ma non vuol neanche esser chiamato con esso, perché con questo nome si collegano rappresentazioni antropomorfiche che non convengono a quell'essere primordiale, cioè perché esso è una designazione inadeguata».[27]

Ma, mentre nei Milesi al principio primo divino non era attribuita intelligenza, risulta invece abbastanza chiaramente che Eraclito gliela attribuisce:

> La natura umana non ha conoscenze (γνώμας), la natura divina invece le ha.[28]

E in un celebre frammento si dice:

> Esiste una sola sapienza: riconoscere l'intelligenza (γνώμην) che governa tutte le cose attraverso tutte le cose (ἐκυβέρνεσε πάντα διὰ πάντων).[29]

[24] 22 B 64 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 357).
[25] 22 B 66 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 357).
[26] 22 B 32 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 349).
[27] Zeller-Mondolfo, I, 4, p. 161, nota 82.
[28] 22 B 78 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 361).
[29] 22 B 41 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 351).

Ed è anche certo che Eraclito abbia identificato questo suo principio con il *logos*. Se – come molti sostengono – *logos* non vuol dire propriamente «ragione» e «intelligenza», ma piuttosto *regola secondo cui tutte le cose si realizzano e legge che è comune a tutte le cose e governa tutte le cose*, questo include comunque «razionalità» e «intelligenza». Pertanto, traducendo *logos* con «ragione» in senso lato (e impersonale), non ci si allontana dal vero.

Infine, è chiaro che, per Eraclito, la verità non può consistere se non nel cogliere – con l'intendere e con l'esprimere questo *logos* comune a tutte le cose:

> Non dando ascolto a me, ma alla ragione (λόγος), è saggio ammettere che tutto è uno (ἓν πάντα εἶναι).[30]

E si comprende, per conseguenza, come egli metta in guardia nei confronti dei sensi, perché questi si fermano alla apparenza delle cose. E si comprende anche la ragione per cui egli disprezzi le opinioni comuni degli uomini, perché a questi sfugge quanto fanno da svegli, così come non sanno ciò che fanno dormendo.[31]

Inoltre è chiaro come disprezzi il sapere degli altri filosofi, perché lo considera vana erudizione, che accumula molteplici nozioni particolari senza cogliere la legge universale:

> Il sapere molte cose non insegna a pensare in modo retto: altrimenti lo avrebbe insegnato a Esiodo, a Pitagora, e altresì a Senofane e a Ecateo.[32]

Per conseguenza, si comprende il tono altezzoso e superbo e talora perfino urtante (ossia la *hybris* del sapiente antico portata alle estreme conseguenze), che Eraclito assume nei confronti di tutti gli altri, giacché egli, avendo compreso quel *logos*, se ne sente il profeta, l'unico profeta.

5. L'anima – Eraclito espresse anche alcuni pensieri sull'anima, che vanno oltre quelli dei predecessori.

Da un lato, come i Milesi, egli identificò la natura dell'anima con la natura del principio, e disse che è fuoco; e disse anche più saggia

[30] 22 B 50 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 353).

[31] Cfr. 22 B 17; 26; 31; 34; 72; 104 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, pp. 347, 349, 359).

[32] 22 B 40 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 351).

l'anima più secca e, per conseguenza, fece coincidere la dissennatezza con l'inumidirsi di essa.

Ma, accanto a questo ordine di pensieri, ne espresse un secondo di tutt'altro tenore, che lo portò a scoprire nell'anima qualcosa che ha proprietà completamente diverse dal corpo. Questo filosofo, come i predecessori, connette dunque la *psyché* con il principio, che per lui coincide con il «fuoco» cosmico, con tutta una serie di conseguenze che ciò comporta. Ma tale principio cosmico per Eraclito coincide con il «logos» secondo il quale ogni cosa accade, e quindi con la s*aggezza* e l'*intelligenza*, ossia con quel *logos* il quale

> governa tutte le cose attraverso tutte le cose.[33]

Ne consegue che anche la *psyché* viene ad avere una precisa tangenza *con il logos e con l'intelligenza*.

Due frammenti ci interessano qui in modo particolare, in quanto aprono nuovi orizzonti alla riflessione sull'anima:

> I confini dell'anima non li potrai mai raggiungere, per quanto tu proceda fino in fondo nel percorrere le sue strade: così profonda è la sua ragione (*logos*).[34]

> C'è una ragione (*logos*) dell'anima che accresce se stessa.[35]

Bruno Snell ha chiarito con perspicacia le novità che comporta il concetto di «profondità» da Eraclito attribuito al *logos* nel primo dei frammenti letti, e quello del *logos* che accresce se stesso contenuto nel secondo. In effetti, parlando di *profondità dell'anima*, Eraclito intende affermare che l'anima si estende all'infinito, e che quindi *ha una dimensione ben diversa da ciò che è fisico*. «Alla lingua di Omero è ancora estraneo quest'uso della parola "profondo", che è qualcosa di più di una metafora consueta, e per mezzo della quale la lingua cerca di uscire dai suoi confini, per entrare in un campo a lei inaccessibile; ed estraneo le è quindi il concetto propriamente "spirituale" di un sapere profondo, di un profondo pensiero, e così via».[36]

[33] 22 B 41 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 351).
[34] 22 B 45 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 351).
[35] 22 B 115 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 367).
[36] B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946; traduzione italiana di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti con il titolo: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963, p. 41.

Anche la concezione secondo cui il *logos* accresce se stesso è del tutto ignota a Omero. Rileva Snell: «Una possibilità di sviluppo dello spirito Omero non la conosce. Ogni aumento delle forze fisiche e spirituali avviene dall'esterno, soprattutto per intervento della divinità».[37]

6. Idee morali espresse da Eraclito – Per comprendere la complessa figura di Eraclito, è bene richiamare alcuni suoi pensieri morali, che dovettero essergli stati ispirati, più che dalla sua dottrina fisica della realtà, dalla sua visione orfica dell'anima.

La felicità sta ben al di sopra dei piaceri del corpo. Infatti, egli dice:

> Se la felicità consistesse nei piaceri del corpo, allora dovremmo dire felici i buoi quando trovano foraggio da mangiare.[38]

La felicità dipende da come uno è, ben più che dalle cose di cui fruisce; concetto, questo, che Eraclito esprime in modo assai tagliente:

> I porci traggono diletto dal fango, piuttosto che dall'acqua pura.[39]

> Gli asini sceglierebbero la paglia, piuttosto che l'oro.[40]

Due bellissimi frammenti raggiungono una straordinaria profondità morale:

> Si deve spegnere la tracotanza ancor più che un incendio.[41]

> Difficile è la lotta contro il desiderio, poiché ciò che esso vuole lo compera a prezzo dell'anima.[42]

È un pensiero, quest'ultimo, in cui è quasi divinato il nucleo dell'etica ascetica del *Fedone*: non porre limiti ai desideri del corpo vuol dire perdere l'anima.

Sull'uomo in generale Eraclito ha espresso pensieri stimolanti e provocatori:

[37] *Ibidem*, pp. 43 s.
[38] 22 B 4 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 341).
[39] 22 B 13 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 345).
[40] 22 B 9 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 343).
[41] 22 B 43 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 351).
[42] 22 B 85 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 361).

L’uomo a confronto con la divinità è da considerarsi puerile, come un bambino a confronto con l’uomo adulto.[43]

Le opinioni degli uomini sono giocattoli da bambini.[44]

Il più sapiente degli uomini, messo a confronto con dio, risulta essere come una scimmia, e per la sapienza e per la bellezza e per tutte le altre cose.[45]

Il dèmone per l’uomo è il suo carattere morale.[46]

L’essere sapienti è la virtù più grande: e la sapienza è dire il vero e agire dando ascolto alla natura.[47]

7. Eraclito e il primo richiamo della filosofia greca all’esortazione delfica «Conosci te stesso» – Eraclito è stato il primo dei filosofi che ha fatto propria la grande massima iscritta al di sopra della porta del tempio di Delfi «Conosci te stesso». Plutarco ci riporta un emblematico frammento eracliteo in cui si dice:

Ho investigato me stesso.[48]

E Diogene Laerzio conferma:

Fu straordinario fin da bambino. Quando era giovane, soleva dire di non sapere nulla; invece, divenuto maturo, diceva di sapere tutto. Non seguì le lezioni di nessuno, ma disse di avere *indagato se stesso*, e di avere appreso tutto quanto da sé.[49]

Dunque, l’esame di se stesso era inteso da Eraclito come metodo per apprendere, come *fonte di ogni conoscenza*.

Ma per quale motivo egli ha ristretto il motto «conosci te stesso» in una dimensione egocentrica, spinta addirittura a limiti estremi?

[43] 22 B 79 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 361).
[44] 22 B 70 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 359).
[45] 22 B 83 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 361).
[46] 22 B 119 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 369).
[47] 22 B 112 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 367).
[48] 22 B 101 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 365).
[49] Diogene Laerzio, IX 5 = 22 A 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 319).

Nietzsche ha risposto a questo problema, tratteggiando con il suo stile assai tagliente un ritratto spirituale di Eraclito veramente toccante, e ha interpretato il significato di fondo del suo «indagare se stesso» in modo originalissimo, che conviene qui richiamare. Egli presenta le sue riflessioni su Eraclito nello scritto *Sul pathos della verità*,[50] in cui parla di quegli uomini che vivono per la ricerca della verità stessa, e nel fare questo seguono strade impervie. Fra tali uomini proprio i filosofi emergono come i cavalieri più temerari. In effetti, dice Nietzsche, «il percorrere la strada da soli rientra nella loro essenza»,[51] e devono avere una resistenza veramente eccezionale alle avversioni contro di loro. Eraclito viene richiamato da Nietzsche proprio come un esempio di *superbia del sapiente*, considerata di una portata tale, che se non ci fosse il suo esempio reale, in astratto non la si potrebbe neppure immaginare.

Nietzsche scrive: «Ma del sentimento di solitudine che compenetrava l'eremita del tempio di Artemide in Efeso si può avere un presentimento agghiacciante solo nella più selvaggia desolazione della montagna. Da lui non sgorga nessun sentimento strapotente di commozione compassionevole, *nessun desiderio di aiutare e salvare*: egli è come un astro privo di atmosfera. Il suo occhio fiammeggiante, rivolto all'interno, guarda solo apparentemente, spento e glaciale, verso l'esterno. Attorno a lui, proprio sul baluardo della sua superbia, irrompono le onde della follia e della perversità; con disgusto egli volge lo sguardo da tutto ciò. Ma anche gli uomini di animo sensibile si scostano da una tale maschera tragica; un siffatto essere può apparire più comprensibile in un santuario appartato, in mezzo alle immagini degli dèi, accanto a un'architettura fredda e grandiosa. [...] *non aveva bisogno degli uomini neppure per le sue conoscenze; a lui non importava nulla di tutto ciò che si poteva domandare agli uomini, e che gli altri sapienti prima di lui si erano preoccupati di domandare*. "Ho cercato e indagato me stesso" egli disse usando una parola con cui si designa la consultazione di un oracolo, quasi che in lui stesso e in nessun altro si fosse veramente realizzato e avverato il principio delfico "conosci te stesso"».[52]

E subito soggiunge: «Ciò che egli ascoltò da questo oracolo, peraltro, egli lo considerò come una sapienza immortale, degna di essere eternamente interpretata, nel senso in cui sono immortali i discorsi

[50] F. Nietzsche, *Sul pathos della verità*, che fa parte delle *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, contenute nel volume III, tomo 2 delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano1990³.

[51] Nietzsche, *Sul pathos della verità*, cit., p. 213.

[52] Nietzsche, *Sul pathos della verità*, cit., pp. 214 s.

profetici della sibilla. Ciò doveva bastare sino alla più tarda umanità, la quale certo dovrà farsi interprete come di massime oracolari di ciò che egli, come lo stesso dio delfico, "non dichiara né nasconde". Sebbene il dio fornisca i suoi responsi "senza sorrisi, senza ornamenti, né profumi di unguenti", ma piuttosto "con la schiuma alla bocca", tutto ciò *dovrà* penetrare nei millenni dell'avvenire. In effetti il mondo ha eternamente bisogno della verità e quindi eternamente bisogno di Eraclito, sebbene Eraclito non abbia bisogno del mondo».[53]

Sotto certi apetti questo di Nietzsche è il più perfetto ritratto della figura di Eraclito finora tracciato.

8. Conclusioni sulla figura di Eraclito – Il nostro filosofo, in effetti, come dice Nietzsche nell'ultimo passo letto, adottò nel suo scritto uno stile che, sotto molti aspetti, richiama davvero quello dei responsi oracolari. Questa è stata certamente una sua precisa scelta. Ciò che egli dice di Apollo, dio dell'oracolo, rispecchia lo stile con cui sono espressi i suoi forti pensieri. Leggiamo *in extenso* i due frammenti richiamati da Nietzsche, entrambi assai eloquenti:

> Il signore, di cui è l'oracolo che si trova a Delfi, non dice né nasconde, ma allude.[54]

> La Sibilla con la bocca delirante dice cose non liete senza abbellirle e senza adornarle, e oltrepassa con la sua voce i millenni per incitamento del dio.[55]

I seguenti pensieri che egli esprime sulla *physis* stessa – ossia sull'origine e sulla natura delle cose – e sul suo grande principio dell'armonia degli opposti, confermano in pieno la natura sibillina del suo stile:

> La natura ama nascondersi (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ).[56]

> L'armonia invisibile è migliore di quella visibile.[57]

Con lo stesso stile oracolare Eraclito esprime anche concetti che si collegano alla dimensione religiosa del pensiero orfico, come per esempio in questi due frammenti:

[53] Nietzsche, *Sul pathos della verità*, cit., p.215.
[54] 22 B 93 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 363).
[55] 22 B 92 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 363).
[56] 22 B 123 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 369).
[57] 22 B 54 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 353).

Immortali mortali, mortali immortali, la vita di questi è la morte di quelli, la morte di questi è la vita di quelli.[58]

Noi viviamo la morte delle anime, e le anime vivono la nostra morte.[59]

Viene qui espressa con un linguaggio al più alto grado sibillino la credenza orfica, secondo cui la vita del corpo è mortificazione dell'anima e la morte del corpo è vita dell'anima. E, con gli Orfici, Eraclito dovette ammettere premi e castighi dopo la morte, e quindi una immortalità personale, come espressamente dice in questo frammento:

Dopo la morte attendono gli uomini cose che essi non sperano e neppure immaginano.[60]

Destini di morte più grandi ottengono sorti più grandi.[61]

Va però rilevato che questi frammenti esprimono pensieri che mal s'accordano con la visione d'insieme, nella quale non sembrerebbe esserci spazio ontologico per un'anima personale, né per un aldilà.

E tuttavia questo è un ordine di pensieri che ritroveremo più volte nei Presocratici, inconciliato e inconciliabile con la loro dottrina della *physis*, ma che, proprio per questo, si rivelerà fecondissimo, nel senso che avremo modo di spiegare adeguatamente a proposito di Platone.

Nonostante la sua scostante personalità e il suo linguaggio sibillino, Eraclito suscitò grande rispetto e ammirazione già presso gli antichi.

Questo epigramma, riportatoci da Diogene Laerzio, è particolarmente significativo:

Non srotolare in fretta intorno al perno il libro di Eraclito / di Efeso: è cammino difficile a percorrersi. / È tenebra e buio fittissimo: ma se un iniziato / ti guida, risulterà più chiaro della luce del sole.[62]

Infine, questo frammento contiene la emblematica cifra spirituale di Eraclito:

Se uno non spera non potrò trovare l'insperabile,
Perché esso è introvabile e impervio.[63]

[58] 22 B 62 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 355).
[59] 22 B 77 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 359).
[60] 22 B 27 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 349).
[61] 22 B 25 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 347).
[62] Diogene Laerzio, IX 16 = 22 A 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 323).
[63] 22 B 18 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 347).

SEZIONE IV

PITAGORA E LA SCUOLA PITAGORICA

I. Caratteri particolari della Scuola pitagorica

1. Perché parliamo di Pitagorici in generale e non di singoli Pitagorici – Con i Pitagorici passiamo dalla Ionia all'Italia meridionale. E, qui, la filosofia crea una temperie spirituale nuova: si perfeziona, si affina, e giunge a toccare i limiti estremi dell'orizzonte della *physis* dischiuso dagli Ionici. Questa operazione di affinamento – come vedremo – sarà condotta, oltre che dai Pitagorici, anche dagli Eleati; ma certamente i Pitagorici hanno avuto il merito di creare per primi quella nuova temperie, di cui beneficeranno gli Eleati stessi.

In effetti, antiche fonti ci riferiscono che Parmenide, fondatore dell'Eleatismo, venne introdotto alla filosofia proprio da un Pitagorico. Diogene Laerzio scrive:

> Secondo quanto afferma Sozione, Parmenide ebbe legami con il pitagorico Aminia figlio di Diochete, il quale era povero, ma era uomo di grande virtù e valore. Perciò lo seguì ancora di più, e allorché Aminia morì, Parmenide, che apparteneva a un'illustre casata ed era assai ricco, gli eresse un monumento funebre. E appunto da Aminia, e non da Senofane, fu avviato alla tranquillità della vita contemplativa.[1]

Ma, in primo luogo, dobbiamo spiegare perché parliamo di «Pitagorici in generale» e non piuttosto di «singoli Pitagorici».

a) Intanto, non ci è possibile distinguere Pitagora[2] dai Pitagorici, cioè il maestro dai discepoli, perché Pitagora non scrisse nulla e di lui

[1] Diogene Laerzio, IX, 21 = 28 A 1 Diels-Kranz.

[2] Pitagora è detto concordemente essere nativo di Samo. In base alle testimonianze che possediamo, pare si debba collocare l'apogeo della sua vita intorno al 532/531 a.C., e la sua morte forse nei primi anni del secolo V. Dalle tarde *Vite di Pitagora* non è possibile ricavare quasi nulla che sia storicamente sicuro. Pare che da Samo Pitagora sia passato in Italia, dove nella città di Crotone fondò una Scuola, che ebbe presto grandissimo successo, dato che – come ampiamente vedremo – il messaggio pitagorico conteneva una nuova visione della vita di tipo mistico e ascetico. La Scuo-

pochissimo ci è attestato con precisione, e il moltissimo che le tarde *Vite di Pitagora* ci dicono è frutto di fantasia.

Già poco dopo la sua morte (e forse già negli ultimi anni della sua vita) Pitagora aveva perduto, nell'immaginario dei discepoli, i caratteri umani, e veniva considerato e venerato come un nume e assimilato ad Apollo:

> Aristotele dice che dai Crotoniati Pitagora era chiamato Apollo Iperboreo. Pitagora insegnava agli uomini che egli era nato da un germe migliore di quello dell'umana natura [...] Al crotoniate Millia ricordò che egli era stato il Frigio Mida figlio di Gordia; l'aquila bianca si lasciò accarezzare da lui.[3]

b) La Scuola che Pitagora aveva fondato venendo in Italia non aveva come scopo principale la ricerca scientifica, ma la realizzazione di un determinato tipo di vita, rispetto al quale la ricerca scientifica non era lo scopo, bensì il mezzo di purificazione per raggiungere un fine superiore, come vedremo meglio più avanti.

La Scuola pitagorica nacque come confraternita o, meglio, come setta o Ordine religioso, organizzato secondo ben precise regole di convivenza. L'Ordine ebbe, poi, influssi anche politici e fu implicato in vicende assai burrascose.

E poiché la scienza era un *mezzo* per il raggiungimento di un *fine*, essa era come un «bene comune», un bene cui tutti gli adepti attingevano e a cui tutti cercavano di dare incremento, insieme ricercando e indagando. E fu proprio questo essere «bene comune» della scienza

la acquistò ben presto anche un notevole potere politico. Questo successo dovette provocare una violenta rivolta dell'opposizione, che sembra abbia assalito l'edificio in cui la Scuola aveva sede e ucciso a tradimento quasi tutti i più importanti membri del sodalizio. Pitagora si sarebbe miracolosamente salvato fuggendo a Locri; di qui si sarebbe successivamente trasferito a Taranto e poi a Metaponto dove l'avrebbe colto la morte. Dei numerosi viaggi in Oriente e in Occidente che la tradizione attribuisce a Pitagora, non si ha alcuna solida prova. I *Tre libri* e i *Versi aurei*, che vengono attribuiti a Pitagora, sono quasi certamente falsificazioni che risalgono alla fine dell'èra antica o ai primi secoli dell'èra cristiana. È invece probabile che il filosofo si sia limitato all'insegnamento orale. La venerazione che i discepoli ebbero per Pitagora portò alla creazione di tante e tali leggende sul conto di lui, che, ben presto, i contorni storici della sua figura dovettero dissolversi. Questa fondamentale opera di M. Timpanaro Cardini, pubblicata dapprima in Pitagorici, *Testimonianze e frammenti*, 3 voll. La Nuova Italia, Firenze 1958; 1962; 1964; 1969², e ora in volume unico: Pitagorici antichi, *Testimonianze e frammenti*, Milano, Bompiani 2010; la traduzione della Timpanaro Cardini è stata ripresa anche nei *Presocratici*, Bompiani 2012⁴, con nostra revisione, ed è quest'ultima versione che qui riportiamo.

[3] Eliano, *Varia hist.*, II, 26 = 14 A 7 Diels-Kranz.

che comportò, come necessaria conseguenza, l'anonimia dei singoli contributi.

c) Le dottrine della Scuola, per giunta, erano considerate un segreto di cui dovevano essere partecipi solo gli adepti, cosa che impedì la divulgazione e la conoscenza delle medesime, a differenza delle dottrine delle altre Scuole.

Per lungo tempo, coloro che diffondevano le dottrine della Scuola venivano non solo esclusi dalla setta, ma anche severamente puniti.

d) Il primo dei Pitagorici che pubblicò opere fu Filolao[4], di cui Diogene Laerzio scrive:

> Filolao di Crotone, Pitagorico. Platone scrisse a Dione di comprargli da lui i libri Pitagorici [...]. Scrisse un libro. Secondo l'affermazione di uno storico, riferita da Ermippo, il filosofo Platone lo avrebbe comprato dai parenti di Filolao al prezzo di quaranta mine alessandrine d'argento, quando si recò in Sicilia presso Dionigi, e da quel libro avrebbe tratto materia per il *Timeo.* Altri dicono che Platone lo ebbe in cambio dall'aver ottenuto da Dionigi la liberazione dalla prigionia di un giovanetto scolaro di Filolao.
>
> Dice Demetrio negli *Omonimi* che Filolao fu il primo a pubblicare libri di dottrine pitagoriche e a intitolarli *Sulla natura*.[5]

E nel libro dedicato a Platone, Diogene Laerzio ci riferisce:

> Dicono alcuni, fra cui anche Satiro, che [Platone] dette incarico a Dione in Sicilia di comprargli tre libri di dottrine pitagoriche da Filolao per cento mine.[6]

I libri in questione, anziché tre distinti, potevano essere piuttosto tre parti di un'unica opera: *Etica, Politica* e *Fisica*.

A quell'epoca la dottrina si era certamente evoluta; ma è assai difficile stabilire quanto risalga al primo Pitagorismo e quanto al secondo.

Tutti i criteri finora proposti (anche da parte di insigni studiosi) si sono dimostrati arbitrari o, quantomeno, puramente congetturali.

[4] Che Filolao fosse un contemporaneo di Socrate si desume chiaramente dal *Fedone*, 61 E = Diels-Kranz, 44 A 1 a (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 823). Diogene Laerzio, IX, 38 = 44 A 2 Diels-Kranz lo mette in relazione con Democrito (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 825).

[5] Diogene Laerzio, VIII, 84-84 = 44 A 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 823).

[6] Diogene Laerzio, III, 9 = 44 A 8 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 827).

Pertanto, per queste precise ragioni, la Scuola pitagorica antica va vista nel suo insieme.

e) Se è vero che, dalla fine del VI secolo al principio del IV a.C., essa poté arricchire molto il proprio patrimonio, è però altrettanto vero che i presupposti e i fondamenti su cui lavorò furono sostanzialmente omogenei, quindi è non solo corretta ma necessaria una considerazione globale.

Differenti saranno invece i fondamenti su cui lavorerà il Pitagorismo, quando risorgerà alle soglie dell'età cristiana. Ma questa nuova fase viene denominata, e giustamente, «Neopitagorismo». E questo suo ulteriore sviluppo andrà trattato a parte.

2. Perché I Pitagorici vanno trattati nel loro insieme – Già Aristotele non sa nulla di Pitagora e quasi nulla dei singoli Pitagorici; li tratta globalmente, denominandoli con la celebre formula «i cosiddetti Pitagorici».[7]

Questa è una formula, che, malgrado sia stata fatta oggetto di disparate interpretazioni, è in realtà chiarissima nel suo significato, come ha spiegato assai bene la Timpanaro Cardini. Aristotele mette in rilievo particolare l'aggettivo cosiddetti «[...] perché si trova di fronte a un fatto singolare: degli altri filosofi prima nominati ciascuno rappresentava se stesso; avevano certamente scolari e seguaci, ma senza particolari legami di Scuola. I Pitagorici invece costituiscono un fenomeno nuovo: studiano e lavorano, per usare un termine moderno, in équipe; il loro nome è un programma, una sigla; infine, è un termine tecnico, indicante un dato orientamento mentale, una certa visione della realtà su cui consentono uomini e donne di patria e di condizioni diverse. Aristotele coglie questa caratteristica, sente che, introducendo nel discorso i Pitagorici, deve in certo senso prevenire una qualche meraviglia di chi ascolta o legge: come! finora sono state presentate figure ben individuate di filosofi, ciascuno con le sue personali vedute; e ora vien fuori questo gruppo, con un nome di gruppo, ma anonimo rispetto ai singoli che lo compongono? Proprio così si chiamano, assicura Aristotele, tale è la denominazione ufficiale che essi hanno come Scuola, e che, nel corso del tempo, rappresenta l'unità e la continuità della loro dottrina».[8]

In conclusione, il Pitagorismo e le dottrine che esso ha elaborato fra la fine del VI e l'inizio del IV secolo a.C. vanno visti nella loro unità di insieme.

[7] Aristotele, *Metafisica*, I, 5, 985 b 23 = Diels-Kranz 58 B 4.

[8] Timpanaro Cardini, *Pitagorici antichi*, *Testimonianze e frammenti*, Bompiani 2010, pp. LIV s.

Chi spezza questa unità, rompe anche lo spirito che l'ha creata, ossia quello spirito che ha fatto del Pitagorismo una Scuola diversa da tutte le altre, e, quindi, compromette la possibilità di capire nelle sue più intime motivazioni questo movimento spirituale.

II. Nuova concezione del principio

1. Il «numero» come principio di tutte le cose – Abbiamo già accennato al fatto che, per i Pitagorici, la scienza fu, più che un *fine*, un *mezzo* che li portava a realizzare un nuovo tipo di vita. Perciò se, per ragioni metodologiche richieste dall'esposizione per problemi che stiamo svolgendo, noi dovremo parlare prima della *scienza* e poi della *fede* dei Pitagorici, ciò non deve far cadere il lettore nell'errore di credere che questo primo posto dato alla scienza rispecchi una sua precedenza gerarchica rispetto alla fede, giacché la precedenza gerarchica è invece propria della fede.

Dal punto di vista della scienza, già Aristotele aveva chiaramente stabilito che quel «principio» che dagli Ionici era additato nell'«acqua», nell'«apeiron», nell'«aria» e nel «fuoco», dai Pitagorici – con netto mutamento di prospettiva – era invece indicato *nel numero e negli elementi costitutivi del numero*.

Ecco il celebre passo aristotelico:

> I Pitagorici per primi si applicarono alle matematiche e le fecero progredire, e, nutriti delle medesime, credettero che i principi di queste fossero principi di tutti gli esseri. E, poiché nelle matematiche i numeri sono per loro natura i principi primi, e appunto nei numeri essi ritenevano di vedere, più che nel fuoco, nella terra e nell'acqua, molte somiglianze con le cose che sono e che si generano [...]; e inoltre, poiché vedevano che le note e gli accordi musicali consistevano nei numeri; e, infine, poiché tutte le altre cose, in tutta la realtà, pareva a loro che fossero fatte a immagine dei numeri e che i numeri fossero ciò che è primo in tutta quanta la realtà, pensarono che gli elementi del numero fossero elemeni di tutte le cose, e che tutto quanto l'universo fosse armonia e numero.[1]

2. Il modo secondo il quale i Pitagorici spiegavano la realtà con i numeri – Il passo aristotelico ci dice già molto chiaramente le ragioni che spinsero i Pitagorici a vedere nel numero il «principio», mutando così radicalmente la prospettiva degli Ionici.

[1] Aristotele, *Metafisica*, A 5, 985 b 23-986 a 3 = 58 B 4 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 929).

I Pitagorici furono i primi cultori sistematici delle matematiche, e come tali i primi a notare che tutta una serie di realtà e di fenomeni sono *traducibili in rapporti numerici e sono rappresentabili in modo matematico.*

In primo luogo, i Pitagorici dovettero osservare come la musica – che coltivavano quale mezzo di purificazione – sia traducibile in numero e in determinazioni numeriche. La diversità dei suoni che producono i martelli che battono sull'incudine dipende dalla diversità del loro peso; la diversità dei suoni di uno strumento a corde dipende dalla diversità di lunghezza delle corde stesse; e, in generale, essi scoprirono i rapporti armonici di ottava, di quinta e di quarta e le leggi matematiche che li governano.

Leggiamo una significativa testimonianza:

> Archita di Taranto, che tra i Pitagorici più si occupò di musica, si propone di conservare la continuità secondo un criterio di proporzionalità non solo nelle consonanze, ma anche nelle divisioni dei tetracordi, ponendo come principio che carattere peculiare della musica è la commensurabilità degli intervalli.[2]

Inoltre, poiché studiarono a fondo anche i vari fenomeni del cosmo, anche in questo ambito dovettero notare l'incidenza determinante del numero. In effetti, sono precise leggi numeriche che determinano l'anno, le stagioni, i giorni ecc. E sono precise leggi numeriche che regolano i tempi dell'incubazione del feto, i cicli dello sviluppo e i vari fenomeni della vita.

Una volta scoperte queste corrispondenze fra i fenomeni di vario genere e i numeri, i Pitagorici furono di conseguenza portati a costruire anche corrispondenze inesistenti. E, procedendo su questa via, caddero in giochi arbitrari quanto sterili nell'identificazione di vari aspetti della realtà col numero, che sconfinavano nel fantastico.

Ecco una significativa testimonianza:

> Filolao, dopo aver detto che la grandezza matematica a tre dimensioni è contenuta nel numero quattro, la qualità e il colore della natura sensibile nel cinque, il principio vitale nel sei, la mente, la salute e ciò che da lui è chiamato «luce», nel sette, aggiunge che l'amore, l'amicizia, il senno e il pensiero coincidono negli esseri col numero otto.[3]

[2] Tolomeo, *Harm.*, I, 13, p. 30, 9 Düring = 47 A 16 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 875).

[3] *Theolog. Arithm.*, p. 74, 10 De Falco = 44 A 12 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 827-829).

Aristotele ci riferisce questo particolare significativo:

> Tutte le concordanze che riuscivano a mostrare fra i numeri e gli accordi musicali e i fenomeni e le parti del cielo e l'intero ordinamento dell'universo, essi le raccoglievano e le sistemavano. E se qualche cosa mancava, essi si ingegnavano a introdurla, in modo da rendere la loro trattazione in tutto coerente. Per esempio: siccome il numero dieci sembra essere perfetto e sembra comprendere in sé tutta la realtà dei numeri, essi affermavano che anche i corpi che si muovono nel cielo dovevano essere dieci: ma dal momento che se ne vedono soltanto nove, allora essi ne introducevano di conseguenza un decimo: l'Antiterra.[4]

In ogni caso, è chiaro il processo attraverso cui arrivarono a porre il numero come il principio di tutte le cose, e la grande importanza di questa loro dottrina.

Tuttavia, il lettore moderno difficilmente potrebbe comprendere il senso di tale affermazione dei Pitagorici, se non si spogliasse della propria mentalità e non cercasse di recuperare il senso originario e la rappresentazione arcaica del numero. Per noi il numero è in prevalenza frutto delle operazioni della nostra mente, è frutto di astrazione, e quindi è soprattutto un *ente di ragione*. Viceversa, per l'antico modo di pensare, il numero è un «ente reale», anzi l'ente più reale; e, proprio come tale, può essere principio costitutivo di tutte le altre cose.

Chiedersi se il numero pitagorico sia il «principio materiale» oppure il «principio formale» delle cose, come ha fatto per primo Aristotele[5] e poi molti moderni con lui, significa introdurre concetti posteriori (quelli di «materia» e di «forma»), e inevitabilmente falsare l'ancora arcaica prospettiva dei Pitagorici.

La verità è che il numero è «principio delle cose» così come lo erano l'«acqua» per Talete o l'«aria» per Anassimene, cioè principio integrale. Usando categorie posteriori dovremmo dire che è sia principio materiale sia principio formale sia principio efficiente.

3. Gli elementi del numero: l'opposizione fondamentale e l'armonia – Il passo aristotelico che sopra abbiamo letto non dice solo che i numeri in genere sono il principio delle cose, ma, più puntualmente, specifica che

[4] Aristotele, *Metafisica*, I, 5, 986 a 3-12. Si veda, per l'illustrazione di questo punto, il nostro commentario alla *Metafisica* aristotelica, *ad loc.*

[5] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 5, 986 b 4 ss.

gli elementi dei numeri sono gli elementi di tutte le cose (τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων).

Questo significa che i numeri in quanto tali non sono il *primum* assoluto, ma che essi stessi *derivano da ulteriori elementi o principi.*

Che cosa sono questi «elementi» o «principi» dei numeri?

Intanto, i numeri sono tutti raggruppabili in due specie, pari e dispari. Fa eccezione l'uno, capace di generare sia il pari che il dispari: aggiungendo l'uno a un numero pari si genera il dispari, mentre aggiungendo l'uno a un dispari si genera il pari, il che dimostra che l'uno reca in sé la capacità generativa sia del pari sia del dispari, e perciò partecipa di ambedue le nature (è «parimpari»).

E poiché – come sappiamo – ciascuna cosa è riducibile a un numero, ciascuna cosa è espressione di numero pari o di numero dispari.

Dice Filolao:

> Il numero ha due specie sue proprie: l'impari e pari; terza, risultante da queste due mescolate, è il parimpari (ἀρτιοπέτιττον). Dell'una e dell'altra ci sono molte forme, che ciascuna cosa col suo proprio essere esprime.[6]

> Aristotele nel suo libro *Sui Pitagorici* dice che l'uno partecipa della natura di entrambi [*pari e dispari*], perché aggiunto a un numero pari forma un dispari, a un dispari, un pari; cosa che non potrebbe fare, se non partecipasse di ambedue le nature. Perciò l'uno è chiamato anche parimpari. Concorda su questo anche Archita.[7]

Il «pari» e il «dispari» non sono ancora gli elementi ultimi.

Filolao – esprimendo o portando a compimento una concezione che poteva già essere propria del primo pitagorismo se non di Pitagora stesso – ci parla espressamente dell'«illimitato» (o interminato o infinito) e del «limite» o «limitante» (o terminante) come di principi supremi di tutte le cose:

> Necessariamente le cose sono o tutte limitanti (περαίνοντα), o tutte illimitate (ἄπειρα), o insieme limitanti e illimitate. Ma soltanto illimitate <o soltanto limitanti> non possono essere. Poiché, dunque, manifestamente esse non constano né di solo limitante, né di solo illi-

[6] Stobeo, *Ecl.*, I, 21, 7 b = 44 B 5 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 843).

[7] Teone di Smirne, p. 22, 5 Hiller = 47 A 21 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 881).

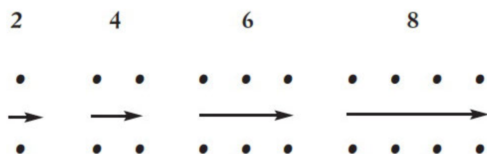
mitato, è evidente che il mondo, e ciò che è in esso, risulta dall'accordo di elementi limitanti e illimitati.[8]

Ora questo accordo di elementi illimitati e di elementi limitanti è appunto il numero, cosicché *gli elementi ultimi da cui risultano i numeri sono l'illimitato e il limitante*. E poiché, a sua volta, costituisce ciascuna delle cose che sono, il numero funge esso stesso da principio determinante e, quindi, limitante.

Il punto-chiave del discorso è il seguente. Il numero è generato da elementi indeterminati e da elementi determinanti, ossia è generato da un «imbrigliamento» dell'illimitato o indeterminato nei confini del limite e della determinazione. Di conseguenza, è chiaro che, pur fungendo a sua volta da elemento limitante, «quando si dice che il numero dispari è *ápeiron*, si tratta comunque di un *ápeiron* che è già entrato nella sfera del numero, cioè del determinante, e contiene il dispari non appena se ne tolga un'unità».[9]

Perciò non stupisce che i Pitagorici, in base ad alcune osservazioni che chiariremo, vedessero nei numeri *pari* quasi uno sporgere o prevalere dell'elemento indeterminato, e nei numeri *dispari* quasi uno sporgere o prevalere dell'elemento determinato e determinante, e che considerassero pari e dispari, all'interno del numero, appunto i corrispettivi di indeterminato e determinante.

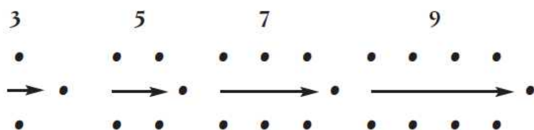
E questa identificazione pari = illimitato, e dispari = limitato, si spiega bene rifacendosi al modo primitivo di raffigurare il numero come insieme di punti geometricamente disposti, che era proprio dei Pitagorici. Se raffiguriamo in questo modo un qualsiasi numero pari, vediamo come il processo di divisione, nel grafico che sotto riportiamo simboleggiato dalla freccia, non incontri in alcun modo un limite, e quindi prevalga l'«illimitato»:



[8] Stobeo, *Ecl.*, I, 21, 7 a = 44 B 2 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 841-843).

[9] Timpanaro Cardini, *Pitagorici antichi*, *Testimonianze e frammenti*, 2010, cit., p. 400.

Per contro, in ogni numero dispari la divisibilità incontra il punto di arresto nell'unità, che appunto rende il numero dispari con una prevalenza della «de-terminazione» e del «limite», come mostra lo schema sotto presentato.



Dice un'antica testimonianza:

> Quando il numero dispari è diviso in due parti rimane una unità in mezzo; ma quando viene diviso in due parti il pari, resta un campo vuoto senza determinazione e senza numero, dimostrando che è difettoso e incompleto.[10]

In conclusione: l'«illimitato» e il «limitante» sono i principi primi; da essi hanno origine i numeri, i quali sono la sintesi dell'uno e dell'altro elemento, ma una sintesi tale che vede nel proprio seno, e precisamente nella serie pari, un prevalere dell'elemento illimitato e, nella serie dispari, un prevalere dell'elemento limitante.

Come sintesi, tuttavia, il numero rappresenta pur sempre un imbrigliamento dell'illimitato nel limite e, quindi, come tale, può essere considerato, a sua volta – come dicevamo – principio delimitante e determinante le cose.

4. Passaggio dal numero alle cose – Per quanto concerne il problema della derivazione delle cose dai numeri, bisogna dire che, per i Pitagorici, esso non presentava difficoltà. Costituisce, invece, una grossa difficoltà per quegli interpreti che non si sappiano rifare alla concezione propriamente pitagorica del numero, che è – come abbiamo già detto – concezione fortemente arcaica, insieme aritmetica e geometrica, «aritmo-geometrica», come gli storici della scienza hanno ben precisato.

Il numero veniva rappresentato come un insieme di sassolini, o disegnato come insieme di punti, veniva visto, a un tempo, come figura di una realtà fisica. E poiché i punti erano concepiti come occupanti spazio, ossia come «masse», il numero veniva visto anche come «fi-

[10] Stobeo, *Anthol.*, I, p. 22, 19 (cfr. anche Plutarco, *De E apud Delphos*, 388 a-b).

gura solida». Pertanto, il passaggio dal numero alle cose era del tutto naturale per quel modo primitivo di pensare i numeri.

Del resto, che i Pitagorici, già fin dalle origini, pensassero i numeri come spazialmente estesi risulta certo non appena si ponga mente a quanto segue.

L'antitesi di «illimitato» e «limitante», che abbiamo visto costituire il pensiero fondamentale del Pitagorismo, risale, sia pure in forma più rozza, sicuramente ai primi Pitagorici se non allo stesso Pitagora. Costoro concepivano l'illimitato come una sorta di *vuoto circondante il tutto*, e si raffiguravano l'universo come derivante da una specie di «inspirazione» di questo vuoto da parte di un «uno».

Questo «illimitato vuoto», inspirato nell'«uno», era concepito come causa della distinzione delle cose e degli stessi numeri. È una concezione che risente fortemente del pensiero di Anassimandro e di Anassimene:

> Anche i Pitagorici affermano che c'è un vuoto (κενόν), e che penetra dall'illimitato nel cielo, come se questo respiri, oltre l'alito, anche il vuoto; il quale distingue le nature, quasi che il vuoto sia una specie di separazione e distinzione delle cose consecutive. Ed esso è prima di tutto nei numeri; è infatti il vuoto che distingue la loro natura.[11]

Sia i numeri sia le cose sono, dunque, pensati come spazialmente determinati, cioè sono posti e gli uni e le altre sul medesimo piano: i successivi Pitagorici affineranno il sistema, ma restando su queste basi.

Analogamente, quando i Pitagorici diranno che l'uno è il punto, il due la linea, il tre la superficie, il quattro il solido, è chiaro che questo può essere compreso solo sulla base delle premesse che abbiamo chiarito.

E analogamente – sempre su queste basi – può essere chiarito bene anche il tentativo di assimilare i quattro elementi ai solidi geometrici: la terra al cubo, il fuoco alla piramide, l'aria all'ottaedro, l'acqua all'icosaedro: la solidità del cubo ricorda analogicamente quella della terra, la forma piramidale le lingue di fuoco. E l'analogia poteva ben autorizzare la deduzione nell'ambito di quella prospettiva.

Che sia stato davvero Filolao a sostenere tale tesi non è certo, in quanto essa viene formulata in modo adeguato da Platone nel *Timeo*; ma i Pitagorici potevano già essersi avviati su quella strada. Ecco la

[11] Aristotele, *Fisica*, III 6, 213 b 22 ss. = 58 B 30 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 949).

testimonianza pervenutaci, che nomina addirittura Pitagora come autore, ma che Diels riferisce a Filolao per precise ragioni:

> Poiché cinque sono le figure solide che si chiamano anche matematiche, Pitagora dice che dal cubo si è generata la terra, dalla piramide il fuoco, dall'ottaedro l'aria, dall'icosaedro l'acqua, dal dodecaedro la sfera dell'universo.[12]

Il frammento di Filolao su cui ci si è basati per accettare tale testimonianza è il seguente:

> I corpi della sfera sono cinque: quelli dentro la sfera, cioè fuoco, acqua terra e aria, e la nave che trascina la sfera, quinto.[13]

Tuttavia, il frammento è molto generico. La verità consiste probabilmente nel fatto che i Pitagorici si erano avviati su tale via, che poi Platone portò a compimento sulla base delle ricerche fatte nell'Accademia da Teeteto. In uno scolio al tredicesimo libro degli *Elementi* di Euclide, si legge:

> In questo libro, cioè nel tredicesimo, sono descritte le cinque figure dette di Platone, ma che di lui non sono, perché tre delle anzidette sono dei Pitagorici: cubo, piramide e dodecaedro, e di Teeteto sono l'ottaedro e l'icosaedro. Presero il nome di Platone per il fatto che egli ne fa menzione nel *Timeo*.[14]

Resta dunque chiaro il modo in cui avviene il passaggio dagli elementi primigeni al numero (aritmo-geometricamente inteso) e dal numero a tutte le cose.

5. Fondazione del concetto di «cosmo»: l'universo è «ordine» – Se si tengono presenti i rilievi che siamo venuti facendo, si comprenderà bene, a questo punto, come l'universo dei Pitagorici dovesse acquistare un nuovo senso rispetto a quello dei Milesi. È un universo in cui gli elementi contrastanti sono pacificati in armonia; costituito dal numero, col numero e secondo il numero.

E non solo nella sua totalità, ma anche nelle sue singole parti e in ciascuna delle singole cose in esse contenute: è un universo intera-

[12] Aezio, II 6, 5 = 44 A 15 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 835).
[13] 44 B 12 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 849).
[14] *Schol. In Eucl.* XIII 1, vol. V, p. 654 Heiberg = 44 A 15, aggiunta di Timpanaro Cardini, *Pitagorici antichi*, *Testimonianze e frammenti*, Bompiani 2010, p. 352 s.

mente dominato dal numero. E così è chiaro come un tale universo dovesse risultare per i Pitagorici un κόσμος, che vuol dire «ordine»:

> Pitagora per primo chiamò l'insieme di tutte le cose cosmo, per l'ordine che vi regna (ἐκ τῆς ἐν αὐτωι τάξεως).[15]

> I sapienti dicono [...] che cielo, terra, Dei e uomini sono tenuti insieme dall'ordine, dalla saggezza e dalla rettitudine: ed è proprio per tale ragione [...] che essi chiamano questo tutto cosmo [ossia ordine].[16]

«Cosmo», dunque, è termine che i Pitagorici per la prima volta usarono in questo specifico senso, e che in questo senso resterà definitivamente acquisito dal pensiero occidentale.

6. Il numero come divino principio di conoscenza, ordine, armonia e verità – Il *logos* filosofico ha ormai compiuto uno dei suoi passi decisivi: il mondo ha cessato di essere dominio di oscure forze, campo di misteriose e indecifrabili potenze ed è diventato, appunto, «l'ordine», e come tale è diventato trasparente allo spirito. L'ordine dice numero e numero dice razionalità, conoscibilità e permeabilità al pensiero. Afferma Filolao:

> Tutte le cose che si conoscono hanno numero (ἀριθμόν); senza il numero, non sarebbe possibile né pensare, né conoscere nulla.[17]

Un frammento attribuito allo stesso Filolao riassume molto bene la concezione pitagorica.

> L'essenza e le opere del numero devono essere giudicate in rapporto alla potenza insita nella decade; grande è infatti la potenza del numero e tutto opera e compie, principio e guida della vita divina e celeste e di quella umana, in quanto partecipa della potenza della decade; senza questa tutto sarebbe interminato, incerto e oscuro.
>
> La natura del numero è conoscitiva, e direttrice e maestra per ognuno, in ogni cosa che sia dubbia o sconosciuta. Perciò nessuna

[15] Diogene Laerzio, VIII, 8 = 14 A 21 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 237).

[16] Platone, *Gorgia*, 507 E-508 A.

[17] Stobeo, *Ecl.*, I, 21, 7 b = 44 B 4 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 843).

[18] Teone di Smirne,106, 10 = 44 B 11 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 847).

cosa sarebbe chiara ad alcuno, né per se stessa, né in rapporto alle altre, se non ci fosse il numero e la sua essenza. Ora questo, armonizzando tutte le cose con la sensazione nell'interno dell'anima, le rende conoscibili e tra loro commensurabili secondo la natura dello gnomone, in quanto compone e scompone i singoli rapporti delle cose, così come delle interminate come delle terminanti.

Né solo nei fatti demonici e divini tu puoi vedere la natura del numero e la sua potenza dominatrice, ma anche in tutte, e sempre, le opere e parole umane, sia che riguardino le attività tecniche in generale, sia propriamente la musica.

Nessuna menzogna accoglie in sé la natura del numero, né l'armonia; il falso nulla ha in comune con esse. Menzogna e inadeguatezza sono proprie della natura dell'illimitato, dell'inintelligibile, dell'irrazionale.

Giammai menzogna spira verso il numero; alla cui natura, difatti, è ostile e nemica la menzogna, mentre la verità è propria e connaturata alla specie del numero.[18]

Dominio del numero significa dunque dominio della razionalità e della verità.

Se si tiene presente tutto questo – cioè che *tutto l'universo è armonia e numero*, e che la musica stessa è armonia e numero – non sembrerà più stupefacente che i Pitagorici pensassero che i cieli, ruotando appunto secondo numero e armonia, producessero bellissimi concenti, una celeste musica di sfere. Tale musica noi non la udiamo, o (come pensavano alcuni Pitagorici) perché abituati a sentirla fin dalla nascita, non la distinguiamo più, oppure (come pensavano altri Pitagorici) perché le nostre orecchie sono inadeguate a percepirla, ossia per la limitatezza dei nostri sensi. Dello stesso Pitagora veniva detto:

Pitagora udiva l'armonia dell'universo, cioè percepiva l'universale armonia delle sfere e degli astri moventisi con quelle; la quale noi non udiamo per la limitatezza della nostra natura.[19]

Dal «Caos» esiodeo siamo passati al «Cosmo»: grazie ai Pitagorici l'uomo ha guadagnato nuovi occhi per vedere il suo mondo.

[19] Porfirio, *Vit. Pyth.*, 30, riportato, in aggiunta al Diels-Kranz, dalla Timpanaro Cardini, *Pitagorici antichi*, *Testimonianze e frammenti*, Bompiani 2010, cit., p. 17.

III. La fede pitagorica: l'uomo, la sua anima e il suo destino

1. La dottrina della metempsicosi desunta dai Pitagorici dall'Orfismo – Abbiamo detto, nelle pagine precedenti, che la scienza pitagorica era coltivata più che come *fine*, come un *mezzo per raggiungere un ulteriore fine*. È questo «fine» che dobbiamo ora spiegare.

Pitagora è stato certamente il primo filosofo che insegnò la dottrina della «metempsicosi», ossia quella dottrina orfica secondo cui l'anima è costretta a reincarnarsi più volte in successive esistenze corporee, non solo in forme di uomo, ma altresì in diverse specie animali, per espiare una originaria colpa commessa.

Su questo punto concordano le nostre fonti,[1] a partire dalla più antica, che è quella di Senofane (che è quasi contemporaneo di Pitagora), il quale scherzosamente motteggia questa credenza:

> Del fatto che [Pitagora] sia stato, in tempi diversi diverse persone, rende testimonianza Senofane nell'elegia il cui inizio è: "Ora dunque intraprendo un discorso differente, e mostrerò il cammino". Quello che, poi, egli dice su di Pitagora, è del seguente tenore: "E una volta, passando accanto a un cagnolino maltrattato, raccontano che ebbe pietà, e disse queste parole: 'Fermati, non bastonarlo, è l'anima di un uomo amico, l'ho riconosciuta udendo il suo lamento'".[2]

Che Pitagora stesso sia stato l'inventore di tale dottrina, come ha creduto il Wilamowitz,[3] è affatto inverosimile: tutti gli studiosi, ormai, sono concordi nel ritenere che Pitagora l'abbia attinta dall'Orfismo, che è sicuramente anteriore, come abbiamo già visto nella trattazione sull'Orfismo.

E se gli Orfici onoravano Dioniso e i Pitagorici Apollo, ciò – come vedremo – si spiega bene, giacché il Pitagorismo riformerà l'Orfismo in alcuni punti essenziali, e anzi proprio in quei punti che renderanno possibile la sua congiunzione con la filosofia e quindi il mutamento del nume tutelare. Invece di Dioniso, cui è sacra l'*orgia entusiastica*, viene scelto Apollo, cui sono sacre la *ragione* e la *scienza*.

Dunque, l'anima è immortale, preesiste al corpo e continua a sussistere anche dopo la morte di questo. La sua unione a un corpo non solo non è conforme alla sua natura, ma le è addirittura contraria. La

[1] Cfr. per esempio 14 A 1 e A 8 a Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 217 e 223-225).

[2] 21 B 7 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 301-303).

[3] U. von Wilamowitz Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt 1959[3], vol. II, pp. 185 ss.

natura dell'anima è divina e quindi eterna, mentre quella di ogni corpo è mortale e corruttibile. L'unione dell'anima a un corpo – come s'è detto – è punizione di una oscura colpa originaria da essa commessa, e ne è, insieme, espiazione. Per conseguenza, la vita dell'uomo va impostata su basi del tutto nuove rispetto a quelle che, da Omero in poi, la Grecità aveva assunto come certe.

Non in funzione del corpo, che è «carcere» e «prigione» dell'anima, luogo in cui essa sconta quella sua colpa originaria, l'uomo deve vivere, ma in funzione dell'anima. E vivere in funzione dell'anima vuol dire vivere una vita capace di «purificarla», ossia di scioglierla da quei legami col corpo, che essa aveva contratto a causa della sua colpa.

2. La scienza come strumento di purificazione –Orfismo e Pitagorismo coincidono nell'indicare in un ultraterreno fine escatologico il senso della vita, e nell'additare nelle «purificazioni» il mezzo per liberare l'anima dal ciclo delle reincarnazioni e portarla a ricongiungersi al divino al quale appartiene. Si differenziano invece nettamente nella scelta degli strumenti e dei modi con cui credono di ottenere la purificazione dell'anima.

Gli Orfici ritenevano che i mezzi di purificazione fossero le celebrazioni e le pratiche religiose dei sacri misteri, che dovevano elevare l'anima di grado in grado fino a sentire in sé il Dio e a farsi estaticamente una con lui. Pertanto, rimanevano legati a una mentalità di carattere magico, affidandosi quasi interamente alla taumaturgica potenza dei riti.

I Pitagorici, invece, additarono soprattutto nella scienza la via della purificazione. Nelle prescrizioni pitagoriche intese a regolare la vita quotidiana, rimasero (e questo è ben naturale) numerose regole empiriche, dettate da superstizioni, o, comunque, totalmente estranee alla scienza. Ma la «vita pitagorica» si differenzia nettamente dalla vita orfica appunto per il culto della scienza, che divenne il più alto dei «misteri», e, quindi, il più efficace strumento di purificazione.

3. La vita pitagorica – Così i Pitagorici realizzarono un tipo di vita che per la Grecità era del tutto nuovo, che rispondeva a esigenze che le tradizionali forme di religiosità non sapevano appagare, e che la religione dei misteri appagava solo imperfettamente. Di conseguenza, ben si comprendono gli entusiasmi che i Pitagorici suscitarono e i consensi e i successi che essi raccolsero. Ecco due significative testimonianze di Isocrate e di Platone.

> Pitagora di Samo..., andato in Egitto e fattosi discepolo degli Egizi, per primo introdusse in Grecia la filosofia nei suoi vari generi, e si segnalò in modo particolare nella scienza dei sacrifici e dei riti celebrati nelle solennità religiose, ritenendo che, se anche nessuna ricompensa gli fosse venuta per questo dagli dèi, avrebbe però avuto grandissima lode dagli uomini. Così appunto gli accadde. Ed egli superò tanto gli altri per fama, che tutti i giovani aspiravano a essere suoi discepoli, e gli anziani vedevano più volentieri che i loro figli si intrattenessero con lui, che si occupassero degli interessi familiari. Né si può negare fede a queste notizie, dato che ancora oggi sono più ammirati coloro che si professano suoi discepoli anche se tacciono, di quelli che ottengono grandissima fama con la parola.[4]

> Si dirà forse che, se non nella vita pubblica, almeno nella vita privata Omero sia stato, mentre visse, un educatore per alcuni, che lo hanno amato per esser vissuti con lui, e ai posteri hanno tramandato un modo di vivere omerico, così come Pitagora? Costui, infatti, fu straordinariamente amato per questo, e i seguaci ancora oggi chiamano pitagorico il loro modo di vivere, per il quale sono divenuti in certo modo famosi in tutto il mondo.[5]

Platone fa dunque capire chiaramente il capovolgimento del tipo di vita dei Greci introdotto dai Pitagorici, e quindi la rivoluzione spirituale da lui operata.

Le regole mediche di purgazione e le regole ascetiche di astinenza miravano a purificare il corpo per renderlo docile all'anima. Le pratiche di purificazione dell'anima dovettero, dapprima, concentrarsi nella musica, che – come sappiamo – era considerata il tramite alla teoria dei numeri e al sistema aritmo-geometrico dei Pitagorici.

Con questo, risulta altresì chiaro il senso di tutto l'apparato assai complesso attraverso cui la scienza veniva impartita ai nuovi adepti. I novizi, nel primo periodo in cui venivano ammessi nell'Ordine, dovevano solo tacere e ascoltare: cose, queste, considerate come le più difficili da imparare, e che quindi richiedevano molto tempo. Imparato questo, potevano fare domande, porre quesiti circa la musica, l'aritmetica e la geometria (e scrivere ciò che avevano appreso). Da ultimo, passavano allo studio di tutta la natura e del cosmo.

Il maestro, inoltre, parlava nascosto dietro una tenda, quasi per separare il sapere dalla persona che fisicamente lo comunicava, e per

[4] Isocrate, *Bus.*, 27 = 14 A 4 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 219).
[5] Platone, *Repubblica*, X, 600 A = 14 A 10 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 229).

dare un carattere ieratico al medesimo, quasi fosse il responso di un oracolo. La formula con cui il docente comunicava il sapere era αὐτὸς ἔφα, *ipse dixit*, ossia «lo ha detto lui», il nume Pitagora, l'autorità massima. Formula, questa, divenuta proverbiale.

Il silenzio, poi, doveva essere mantenuto dagli adepti sulle dottrine e veniva punito chi lo infrangeva. Insomma, nell'insegnare e nello studiare i Pitagorici officiavano, celebravano i sacri misteri: i sacri misteri della scienza.

Anche i simboli dei Pitagorici avevano profondi significati concettuali, o almeno in tale senso si sono via via arricchiti.

I Pitagorici furono, in tal modo, gli iniziatori di quel tipo di vita che fu chiamato (o che forse già loro stessi chiamarono) βίος θεωρετικός, cioè vita contemplativa, e che venne anche definita semplicemente – come abbiamo visto – «vita pitagorica». Si trattava cioè di una esistenza che ricerca la purificazione nella contemplazione del vero, quindi tramite il sapere e la conoscenza.

Platone presenterà questo tipo di vita nella sua espressione più perfetta nel *Gorgia* e soprattutto nel *Fedone*.

IV. Aporie strutturali del Pitagorismo

1. Aporie concernenti Dio e il Divino – Zeller, nella sua trattazione dei Pitagorici, ha cercato non solo di separare la «scienza pitagorica» dalla «fede pitagorica», ma ha contrapposto l'una all'altra e ha addirittura sostenuto che è errato mettere in conto alla filosofia pitagorica tutto quanto non dipende dalla dottrina dei numeri. Ma, per quanto tale tesi abbia trovato consensi in passato, oggi è da ritenersi superata. Molti studiosi, infatti, concordano nell'idea che la scienza pitagorica si radichi in maniera essenziale nella fede pitagorica, proprio perché la «vita pitagorica» può realizzarsi solo tramite la scienza, secondo quanto abbiamo sopra precisato. L'uomo non può purificarsi se non con la scienza, e, dunque, la fede pitagorica strutturalmente la suppone.

La religiosità pitagorica si differenzia, così, radicalmente dalle forme della religiosità orientale, giacché, invece che fare appello alle forze alogiche e arazionali, all'annullamento della coscienza, fa appello al logos, alla ragione, alla scienza, alla consapevolezza.

Quello dei Pitagorici è il primo esempio di unione di «misticismo» e «razionalismo», che, successivamente, si ripeterà più volte nel mondo occidentale.

Invece c'è del vero in quello che Zeller dice a proposito della dottrina pitagorica degli Dei. Scrive infatti lo studioso che «i Pitagorici, secondo ogni verosimiglianza, non hanno messo la loro teologia in alcuna connessione scientifica con i loro principi filosofici» e ulteriormente soggiunge: «Che per loro l'idea di Dio avesse ciò non di meno, in quanto idea religiosa, la più grande importanza, non si può certo mettere in dubbio; ma tuttavia c'è ben poco di caratteristicamente loro proprio in ciò che di essi ci è tramandato nei rapporti della teologia [...]».[1]

Tuttavia, che i Pitagorici non abbiano messo la loro teologia in relazione con la loro dottrina scientifica non è esatto; è vero, invece, che tentarono di farlo, ma non vi riuscirono per motivi strutturali, che ora chiariremo. Ed è per conseguenza di questo fatto che essi non poterono dire nulla di peculiare sugli Dei.

Sulla base di quanto abbiamo detto a proposito della concezione del Divino nei Milesi e in Eraclito, sarebbe lecito pensare che anche i Pitagorici abbiano identificato Dio e il Divino con i principi primi. Invece questo non avvenne. E non avvenne non già a caso, bensì per una ragione ben determinata. I Pitagorici ammisero, come s'è visto, l'illimitato o interminato o infinito come uno dei due principi primi. Ora, l'illimitato o l'infinito era sinonimo di inintelligibile, di irrazionale, di male e, quindi, non poteva in alcun modo essere identificato con Dio, che doveva invece coincidere col perfetto e, quindi, con quanto risultava dalla determinazione dell'illimitato, cioè con l'armonia e dunque col numero. E che i Pitagorici abbiano collegato la potenza del numero in generale, e di certi numeri in particolare, con il Divino è certo.

Intanto nel frammento 11 Filolao dice:

> L'essenza e le opere del numero devono essere giudicate in rapporto alla potenza insita nella decade; grande è infatti la potenza [del numero] e tutto opera e compie, principio e guida della vita divina e celeste e di quella umana, in quanto partecipa della potenza della decade; senza questa, tutto sarebbe illimitato, incerto e oscuro.[2]

E poco avanti:

> Né solo nei fatti demonici e divini tu puoi vedere la natura del numero e la sua potenza dominatrice, ma anche in tutte, e sempre, le

[1] Zeller-Mondolfo, I 2, p. 573.

[2] Teone di Smirne, 106, 10 = 44 B 11 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 847).

opere e parole umane, sia che riguardino le attività tecniche in generale, sia propriamente la musica.[3]

Nel frammento 20, ritenuto non sicuramente attribuibile a Filolao, ma che è certamente espressione di pensieri pitagorici, si identifica Dio col numero sette.

Scrive inoltre Filone:

> I Pitagorici invece paragonano (il numero sette) al reggitore di tutte quante le cose; poiché ciò che non genera né è generato permane immobile [...] e ciò che solo né muove né è mosso è l'antico signore e reggitore, di cui molto propriamente si può dire che il numero sette sia l'immagine. Conferma le mie parole anche Filolao, dove dice: «È reggitore e signore di tutte le cose, dio, uno, eterno, saldo, immobile, uguale a se stesso, diverso dagli altri (numeri).[4]

E un'altra fonte antica ci informa:

> Giustamente Filolao chiamò il numero sette «senza madre» (ἀμήτορα): esso solo infatti per sua natura né genera né è generato: ora, ciò che non genera né è generato è immobile [...]. Ora, tale è dio, come afferma lo stesso maestro di Taranto, il quale dice così: «reggitore e signore di tutte le cose, uno, eterno, dio, saldo, immobile, uguale a se stesso.[5]

Si noti, infine, questo fatto significativo: Filolao, come in genere tutti i Pitagorici, continuò a parlare di Dio e di Dei anche nel senso tradizionale dei termini, senza cioè connetterli con il numero e la dottrina del numero. Più logicamente e coerentemente, i Neopitagorici faranno coincidere la Divinità con l'Uno, da cui tutti i numeri derivano; ma gli antichi Pitagorici sembra che non siano pervenuti a questo stadio di affinamento della dottrina. Di più, i Pitagorici ci parlano anche di «Dèmoni», che sono le anime senza corpo; ma non ci dicono che relazione questi abbiano con gli Dei e il Divino, né in che relazione stiano con i numeri.

[3] *Ibidem*.

[4] Filone di Alessandria, *De opif.*, 100 = 44 B 20 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 853).

[5] Giovanni Lido, *De mens.*, II, 12 = 44 B 20 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 853).

2. Aporie concernenti l'anima – I Pitagorici, inoltre, non ci dicono in che relazione stiano le anime nostre con i numeri: come tutte le altre cose anche le anime dovrebbero essere numero.

Ma si noti: in primo luogo, se le Divinità possono differenziarsi dalle altre cose identificandosi con certi numeri privilegiati, non così le anime, che sono numerosissime: tutti i viventi, senza distinzione, ne hanno una in proprio. Inoltre, ci sono anche numerose anime non incarnate che attendono di incarnarsi o che hanno terminato il ciclo delle incarnazioni. Per salvare l'individualità di ciascuna, la si dovrebbe identificare in numeri diversi; il che è assurdo. E se tutte fossero un unico numero, allora non si potrebbero differenziare le une dalle altre.

Filolao o altri Pitagorici identificarono l'anima con l'accordo e l'armonia degli elementi corporei contrari.

> Pitagora e Filolao dissero che l'anima è accordo.[6]

> Dicono infatti che l'anima è una specie di accordo (ἁρμονίαν), perché accordo è mescolanza e composizione di contrari, e il corpo è composto di contrari.[7]

Tale tesi, tuttavia, è in contrasto con la dottrina dell'anima-dèmone, che Filolao sosteneva, come si legge in questo frammento:

> Merita che si ricordi anche il detto di Filolao. Il Pitagorico dice così: «Attestano anche gli antichi teologi e indovini, che l'anima è congiunta al corpo per scontare qualche pena; e in esso, quasi in tomba, è sepolta.[8]

L'anima dovrebbe avere realtà sostanziale, e come tale non potrebbe essere un mero rapporto di contrari.[9]

Si potrebbe anche pensare che in qualche modo si distinguesse un'anima sensibile da un'anima-dèmone. Ma, se così fosse, non solo il problema non sarebbe risolto, ma si complicherebbe ulteriormente.

[6] Macrobio, *Somn. Scip.*, I, 14, 19 = 44 A 23 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 837).

[7] Aristotele, *De anima*, I 4, 407 b 27 = 44 A 23 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 837).

[8] Clemente di Alessandria, *Strom.*, III 17 (II 203, 11 Stälin) = 44 B 14 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 851).

[9] Si veda l'ampia discussione che fa Platone di questa tesi nel *Fedone*, 91 A-95A.

Queste aporie sono insuperabili, se si resta nell'orizzonte della filosofia pitagorica del numero, e, più in generale, nell'ambito di una filosofia della *physis*.

Per risolvere tali difficoltà, la filosofia dovrà uscire appunto fuori dall'orizzonte della *physis*; ma, per fare ciò, essa dovrà attendere Platone, e dovrà, con lui, compiere quella che, con bella immagine, egli stesso chiamerà «la seconda navigazione»: dovrà scoprire l'esistenza di una realtà meta-sensibile.

SEZIONE V

SENOFANE DI COLOFONE
FILOSOFO ANOMALO ED ERRABONDO

I. Senofane non fu il fondatore della Scuola eleatica, ma aedo-filosofo senza fissa dimora

La tematica cosmologica, che aveva caratterizzato la speculazione ionica e in parte quella pitagorica, si trasforma notevolmente con Senofane.[1]

Tradizionalmente si è considerato Senofane il fondatore della Scuola eleatica. Egli nacque nella ionica Colofone, ma si trasferì ben presto nelle colonie occidentali e dimorò in Sicilia e in Italia meridionale, e tuttavia non si può considerare fondatore della Scuola di Elea. Questa convinzione è ormai del tutto superata, e i moderni studi tendono a staccare decisamente il Colofonio dai filosofi di Elea.

Che Senofane non possa essere il fondatore della Scuola eleatica lo dimostrano le seguenti ragioni.

In primo luogo egli è a metà poeta e a metà filosofo e la sua tematica è squisitamente «teologica», mentre quella degli Eleati è esclusivamente «ontologica».

In secondo luogo, la sua dialettica corrosiva delle opinioni tradizionali non ha nulla a che vedere con quella eleatica. Infatti, la dialet-

[1] Senofane nacque nella ionica Colofone, probabilmente intorno al 570 a.C. Dai suoi frammenti si ricava che verso i 25 anni egli dovette emigrare dalla città natale (gli studiosi pensano verosimilmente che ciò sia accaduto nel 545 a.C., a causa della presa della città da parte di Arpago in nome di Ciro). Dalla Jonia passò in Sicilia e in Italia meridionale e continuò per tutta la vita a vagare, cantando le proprie composizioni poetiche come aedo. Morì assai vecchio (forse raggiunse e superò i cento anni). Fra le sue numerosissime composizioni spiccavano le *Elegie* e i *Silli* (poesie satiriche). Il pensiero propriamente filosofico probabilmente era contenuto in un poema dottrinale, che viene menzionato dalle nostre fonti col titolo *Sulla Natura*, al quale il Diels assegna numerosi dei frammenti pervenutici. (Alcuni studiosi moderni dubitano dell'esistenza di un poema dottrinale senofaneo così intitolato, ma forse tale dubbio è un eccesso di ipercritica). Sulle varie questioni concernenti la cronologia la vita e le opere di Senofane cfr. Zeller, I, 3, da noi sistematicamente curato e aggiornato, nuova edizione E. Zeller - R. Mondolfo - G. Reale, *Gli Eleati*, Milano, Bompiani 2011, pp. 58-71. Citeremo questo volume con l'abbreviazione Zeller-Mondolfo-Reale. La traduzione delle testimonianze e dei frammenti di Senofane è nostra insieme a Ilaria Ramelli (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 263-313).

tica di Senofane non deriva da un preciso principio, mentre quella eleatica s'impernia sul principio dell'immutabilità e identità dell'essere, e quindi ha tutt'altra struttura e rilevanza.

In terzo luogo, la tradizione, anche quando parla di Senofane come fondatore della Scuola di Elea, non dice nulla di preciso e non dimostra i rapporti di Senofane con Parmenide.

Infine – questo è un argomento decisivo – Senofane stesso, in un frammento in passato troppo trascurato, ci dice a chiare lettere di essere girovago, senza fissa dimora, alla bella età di 92 anni:

> E sono già sessantasette gli anni
> che agitano il mio pensiero qua e là in terra ellenica:
> e, oltre a questi, ce n'erano altri venticinque dalla nascita,
> se, almeno, so contarli in modo esatto.[2]

Ma se a 92 anni non aveva fissa dimora, è chiaro che Senofane continuava a passare da un luogo a un altro, e che non aveva affatto fondato una Scuola a Elea. Né è verosimile che egli l'abbia fondata dopo il suo novantaduesimo anno.

L'equivoco che fece nascere la convinzione che Senofane fosse stato il fondatore della scuola di Elea sta nelle generiche testimonianze dossografiche e in questo passo di Diogene Laerzio:

> Scrisse anche, in poesia, la *Fondazione di Colofone* e la *Colonizzazione a Elea in Italia*, in duemila versi.[3]

Ma ci si è basati soprattutto su un passo del *Sofista*, in cui Platone – contrapponendo ai filosofi che ammisero una pluralità di principi quelli che all'opposto riducono tutto a unità – scrive:

> la nostra scuola eleatica, invece, che è incominciata a partire da Senofane e anche prima, considerando tutti gli esseri come uno.[4]

Però Platone non parla da storico, ma fa considerazioni squisitamente teoretiche. Egli intende per «setta eleatica» *quell'indirizzo filosofico che riduce tutto a unità*, e per questo motivo (ma solo per questo)

[2] 21 B 8 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 303).

[3] Diogene Laerzio, IX, 20 = 21 A 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 267).

[4] Cfr. Platone, *Sofista*, 242 C-D = 21 A 29 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 837).

considera Senofane come capostipite di un tale modo di concepire le cose. Peraltro, Platone corregge immediatamente la sua asserzione con l'affermazione che *questo modo di concepire le cose è cominciato «anche prima» di Senofane*.

Dunque, l'asserto platonico non ha un fondamento storico, bensì teoretico.

Per di più, vedremo che l'unità del Dio-cosmo di Senofane è tutt'altra cosa rispetto all'unità dell'essere eleatico.

Il che significa – come la critica ha messo bene in luce – che se, da un lato, Senofane e gli Eleati si possono mettere genericamente insieme nella schiera dei filosofi che riducono tutto all'Uno, dall'altro sono completamente indipendenti, e anzi molto diversi, proprio per il modo di concepire l'uno, oltre che per il tipo di ragionamenti che sviluppano.[5]

II. Il pensiero filosofico di Senofane

1. Critica della concezione degli Dei e distruzione del presupposto della religione tradizionale – Il tema di fondo sviluppato nei carmi di Senofane è costituito soprattutto dalla critica di quella concezione degli Dei che era stata fissata in modo paradigmatico da Omero e da Esiodo ed era propria della religione tradizionale e dell'uomo greco in genere.

Senofane individua a perfezione l'errore di fondo da cui scaturiscono tutte le assurdità connesse con tale concezione. Questo errore consiste nell'«antropomorfismo», cioè nella convinzione che gli Dei e il Divino in generale debbano avere aspetti, forme, sentimenti, tendenze del tutto uguali a quelli degli uomini, e solamente più maestosi, più vigorosi, più possenti e quindi con differenze puramente quantitative e non qualitative.

Al che egli obietta:

> Ma se i buoi e i cavalli e anche i leoni avessero mani,
> e con le mani potessero dipingere e compiere le opere
> che compiono gli uomini,
> i cavalli dipingerebbero immagini di dèi simili a cavalli,
> e i buoi simili a buoi, e plasmerebbero i corpi degli dèi
> tali quali essi stessi hanno,
> ciascuno secondo il proprio aspetto.[1]

[5] Cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 162 ss.
[1] 21 B 15 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 305).

E ancora:

> E gli Etiopi affermano che i loro dèi sono camusi
> e neri, e i Traci che hanno occhi azzurri e capelli rossi.[2]

Dunque, gli Dei non hanno e non possono avere «sembianze umane»; ma meno ancora è pensabile che abbiano «costumi umani» e, soprattutto, che commettano azioni illecite e nefande, come dice la mitologia.

> Attribuirono agli dèi, sia Omero sia Esiodo,
> tutto quanto presso gli uomini è oggetto di onta e di vergogna:
> rubare, commettere adulterio e ingannarsi a vicenda.[3]

E, analogamente, è impossibile che gli Dei nascano, perché se nascono anche muoiono.

> Ma i mortali ritengono che gli Dei nascano,
> che abbiano vesti, voce e figura come loro.[4]

Ed è anche impossibile che Dio si muova e se ne vada errando da un luogo a un altro, come i vagabondi Dei di Omero.

> Sempre nello stesso posto permane, e per nulla si muove,
> né gli si addice spostarsi ora in un posto ora in un altro.[5]

Infine, i vari fenomeni celesti e terrestri, che le credenze popolari identificavano con le diverse divinità, vengono spiegati come fenomeni naturali, come per esempio l'arcobaleno, che si credeva essere la Dea Iride:

> Quella che chiamano Iride è anch'essa per natura una nube,
> purpurea, scarlatta e verde a vedersi.[6]

Ecco che la filosofia, a breve distanza dalla sua nascita, mostra già tutta la sua forza innovatrice, squarcia credenze secolari ritenute sal-

[2] 21 B 16 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 305).
[3] 21 B 11 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 303).
[4] 21 B 14 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 303).
[5] 21 B 26 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 307).
[6] 21 B 32 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 309).

dissime, ma solo perché consustanziate nel modo di pensare e sentire tipicamente greco, contesta qualsiasi validità alle medesime, in breve rivoluziona interamente il modo di vedere dell'uomo antico.

Dopo le critiche di Senofane, l'uomo occidentale non potrà più concepire il divino secondo forme e misure umane.

2. Dio e il divino secondo Senofane – Ma se le categorie di cui disponeva Senofane erano sufficienti per far crollare la concezione antropomorfica degli Dei, erano peraltro insufficienti per determinare il concetto di Dio dal punto di vista ontologico.

Dopo aver negato con argomenti del tutto adeguati che Dio possa essere concepito in forma di uomo, egli viene ad affermare che Dio è il cosmo.

Occorreva una ben più lunga elaborazione di categorie speculative perché si giungesse a concepire Dio non solo come altro dall'uomo, ma altresì come altro dal cosmo.

Ma vediamo, in concreto, le affermazioni di Senofane che hanno dato origine a non pochi equivoci.

Il frammento 23 così suona:

> Uno (εἷς), Dio, sommo fra gli Dei e gli uomini,
> né per figura né per pensiero simile agli uomini.[7]

Alcuni interpreti non hanno esitato a intendere il frammento come se dicesse: «esiste un solo e unico Dio», e a parlare, per conseguenza, di «monoteismo». Ma si tratta di una interpretazione decisamente antistorica.

In primo luogo, essa è contraria allo spirito di tutta la Grecità, al quale è rimasto sempre del tutto estraneo il problema se Dio sia uno o molti. Infatti, non ha affatto colto la contraddittorietà fra l'affermazione che Dio è uno e Dio è molti, ma ha ritenuto del tutto naturale che il divino, per la sua stessa natura, avesse molteplici affermazioni e manifestazioni di varie specie.

Lo stesso Platone concepirà il divino come essenzialmente molteplice e così anche Aristotele, che tende al monoteismo non più che esigenzialmente, giacché al Motore Immobile non esita ad affiancare, sia pure in subordine gerarchico, cinquantacinque altri motori coeterni.

[7] Clemente, *Stromata*, V, 109, p. 399, 16 Stählin = 21 B 23 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 307). Per le contrastanti esegesi del frammento cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 84-88.

In secondo luogo, il verso di Senofane nell'istante stesso in cui parla di «Dio» al singolare, lo compara e lo pone al di sopra degli «Dei» al plurale. Inoltre egli parla di Dio al singolare e di Dei al plurale alternativamente, senza discriminazione, in tutti i frammenti.[8]

Ma c'è di più. Il frammento 23 ci è riportato da una fonte cristiana, preoccupata esclusivamente di sottolineare presunte concordanze di filosofi antichi con la dottrina cristiana, con un taglio che falsa l'originario pensiero, e che fortunatamente noi siamo in grado di ricostruire.

Ci riferisce Aristotele:

> Senofane, che ancor prima di questi [Parmenide e Melisso] ha affermato l'unità del tutto [...], non dà nessun chiarimento [circa la natura di questo uno, se esso sia materiale o formale] [...], ma, estendendo la sua considerazione all'universo intero, afferma che l'uno è Dio (εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸν ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν).[9]

Aristotele ha qui presente il passo da cui è tolto il nostro frammento, che probabilmente doveva suonare così:

> «L'universo» [...] è uno, Dio, sommo fra gli Dei e gli uomini, né per figura né per pensiero simile agli uomini.[10]

Dunque, il Dio uno di cui parla Senofane è il Dio-cosmo,[11] che non esclude ma ammette altri Dei o enti divini (siano esse parti o forze del cosmo o altre cose che dagli scarsi frammenti non si riesce a determinare). E se il Dio di Senofane è il Dio-cosmo, si capiscono allora le altre affermazioni del filosofo su di lui, assai famose:

> Tutto intero (οὖλος) vede, tutto intero pensa, tutto intero ode.[12]

E ancora:

> Ma, immune da fatica, con la volontà del pensiero tutto fa vibrare.[13]

[8] Cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 93 s.

[9] Aristotele, *Metafisica*, I, 5, 986 b 21 ss. = 21 A 30 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 283).

[10] Cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 87 s.

[11] In accordo con il pensiero degli altri Presocratici, approfondito e sviluppato.

[12] 21 B 24 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 307); cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 79 ss.

[13] 21 B 25 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 837); sul frammento, variamente interpretato, cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 80 s.

E si capisce anche come vada intesa la negazione del movimento che già abbiamo letto:

> Sempre nello stesso posto permane, e per nulla si muove,
> né gli si addice spostarsi ora in un posto ora in un altro.[14]

Sono affermazioni, queste, che, in base al parametro di lettura da noi indicato, si commentano e spiegano perfettamente: il vedere, udire e pensare, così come la forza che tutto fa vibrare, sono attribuiti a Dio, anziché in dimensione umana, in dimensione cosmologica.

Dunque, Senofane non è un «monoteista», perché parla tranquillamente di «Dio» e di «Dei» al singolare e al plurale e perché nessun Greco ha mai sentito un'antitesi fra monoteismo e politeismo. Inoltre, non è uno «spiritualista», in quanto il suo Dio è il cosmo, e la categoria dello spirituale è del tutto al di là dell'orizzonte della sua speculazione, e resterà sconosciuta a tutti i Presocratici. Non è, per conseguenza, nemmeno filosofo «dualista»; infatti, il primo che contrapporrà lo spirituale al materiale sarà Platone.[15]

Verrebbe allora da concludere che Senofane è «panteista», e così molti hanno concluso. Noi pensiamo che tale esegesi sia la meno lontana dal vero, ma che sia bene mantenerla molto più sfumata di quanto pretendano i suoi sostenitori.

La concezione di Senofane è assai arcaica, e le categorie dell'«immanenza» e della «trascendenza», del «panteismo» e del «teismo» suppongono acquisizioni ben più determinate. E perciò la loro chiamata in causa è sempre pericolosa, nel senso che tali categorie, quando vengono applicate a un pensiero che non le ha ancora acquisite, fatalmente lo determinano e lo piegano in una particolare direzione e rischiano di falsarlo.[16]

La verità è, dunque, che Senofane, se ha identificato Dio con l'universo mondo, ha poi continuato a parlare anche di Dei senza determinare i rapporti di questi con quello, e meno che mai ha determinato i rapporti fra il Dio-cosmo e i singoli eventi e fenomeni del cosmo.

Senofane ha avuto alcune rilevanti intuizioni, ma a queste si è fermato, mancandogli tutte le categorie metafisiche che sole gli avrebbero permesso di procedere oltre.[17]

[14] 21 B 26 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 307).
[15] Cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 104 ss.
[16] Cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 111 ss.
[17] Cfr. *ibidem*.

3. La fisica senofanea – Una delle più probanti prove di quanto abbiamo detto è data proprio dalla cosiddetta «fisica» senofanea, che gli studiosi hanno faticato assai a connettere con la dottrina di Dio. In verità Senofane *non ha fatto una fisica nel senso degli Ionici*, né, meno che mai, una fisica delle apparenze in senso parmenideo.

Egli ha posto, in alcuni frammenti, la terra come principio:

> Dalla terra (ἐκ γαίης) tutto deriva e nella terra tutto finisce.[18]

In altri frammenti parla invece di «terra» e «acqua» a un tempo:

> Sono terra e acqua tutte le cose che vengono generate e che crescono.[19]

> Tutti siamo nati dalla terra e dall'acqua (πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα).[20]

Sembra che Senofane con terra (o con terra e acqua) abbia voluto spiegare solamente gli esseri terrestri e non il cosmo intero: pertanto il suo principio è altra cosa rispetto a quello degli Ionici, che intendeva spiegare sia le cose terrestri, sia il cosmo intero. D'altra parte, se egli ha negato che il cosmo nasca, muti e si muova, non ha affatto negato che le singole cose nel cosmo nascano, si muovano e mutino; perciò – come abbiamo già detto – la sua fisica non può essere nemmeno la *fisica delle apparenze* di Parmenide.[21]

Forse c'è del vero nella tesi dell'Untersteiner, secondo la quale la concezione della terra-principio di Senofane non è altro che la concezione di «Gaia», la «Dea-Terra» (Gaia vuole dire appunto Terra), che si sta ormai trasformando da *mythos* a *logos*, mantenendo però l'originario senso religioso.[22] In tal caso, la fisica senofanea si accorderebbe più facilmente con la sua teologia.

Però questa esegesi è solo parziale. Infatti, è certo che Senofane si preoccupò anche di motivare la sua fisica con osservazioni rigorosamente scientifiche.

[18] Diels-Kranz, 21 B 27 (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 307).
[19] Diels-Kranz, 21 B 29 (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 307).
[20] Diels-Kranz, 21 B 33 (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 309).
[21] Per un approfondimento dei problemi concernenti la fisica senofanea cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 128-136.
[22] Cfr. M. Untersteiner, *Senofane*, *Testimonianze e frammenti*, Milano, Bompiani 2008.

In particolare, va detto che le sue tesi fisiche non sono, in ogni caso, derivate unicamente dal motivo della preellenica Gaia. Contengono infatti molto di più.

Ecco una testimonianza che dimostra come egli motivasse le proprie affermazioni con perspicacia:

> Senofane, poi, è dell'opinione che si crei una mescolanza della terra con il mare e che con il tempo la terra venga sciolta dall'umido, asserendo di avere come prove il fatto che sulla terraferma e nei monti si trovano conchiglie; e dice che a Siracusa, nelle cave di pietra, si siano trovate impronte di pesce e altre di foche; a Paro, poi, l'impronta di una sarda nella profondità della pietra, e a Malta segni di pinne di ogni tipo di pesci marini. E afferma che ciò si sia verificato quando, tanto tempo fa, tutto si trovava a essere fango, e l'impronta si essicò nel fango. Sostiene che tutti gli esseri umani vengano distrutti, una volta che la terra, inabissatasi nel mare, sia divenuta fango, e che poi di nuovo ricominci la generazione…[23]

Sulla configurazione del cosmo egli esprimeva la seguente idea:

> Questo limite superiore della terra sotto i piedi si vede,
> confinante con l'aria; invece quello inferiore si estende all'infinito
> (τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκνεῖται).[24]

4. Idee morali – Senofane espresse anche idee morali di alto pregio, e in particolare affermò, combattendo i pregiudizi correnti, la netta superiorità di quelli che noi chiameremmo i valori spirituali – quali la virtù, l'intelligenza, la sapienza – sui valori puramente vitali, quali la forza fisica degli atleti. Da quelli la città ha ordinamenti migliori e felicità maggiore che non da questi.

Ecco il noto frammento in cui egli esprime con energia queste sue idee:

> Ma se uno ottenesse vittoria con la velocità dei suoi piedi,
> o nella gara del péntatlo, dove è il santuario
> di Zeus, alle correnti del Pisa, a Olimpia –, o nella lotta,
> o anche nel pugilato, gara così dolorosa,
> oppure nella terribile lotta che chiamano pancrazio,

[23] Ippolito, *Refut.*, I, 14 = 21 A 33 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 287-289).

[24] 21 B 28 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 307).

per i concittadini sarebbe più illustre a vedersi,
e otterrebbe negli spettacoli un seggio onorevole in prima fila,
e sarebbe mantenuto a pubbliche spese dalla città,
e avrebbe un dono, che sarebbe per lui cosa preziosa,
oppure, se anche vincesse coi cavalli, riceverebbe in sorte queste cose,
pur non essendone degno come lo sono io. Migliore è infatti
della forza di uomini e di cavalli la nostra sapienza.
Ma si valuta questo in modo veramente dissennato:
e invece non è giusto preferire la forza alla buona sapienza.
Infatti, se anche ci fosse fra il popolo un pugile bravo,
o un uomo valente nel péntatlo, o nella lotta, o nel pugilato,
o per la velocità dei suoi piedi – che è il tipo di forza più stimato
tra quante prove di valore gli uomini svolgono nelle gare –,
non per questo nella città ci sarebbe un governo migliore.
Ben piccola gioia verrebbe alla sua città, dal fatto
che uno eccella in una gara sulle sponde del fiume Pisa:
non è questo, infatti, che aumenta i tesori di una città.[25]

Però sono idee che, per quanto belle, non vengono fondate filosoficamente con una considerazione generale sull'uomo: cosa, questa, che vedremo puntualmente ripetersi in tutti i Presocratici.

5. Senofane non ha idee scettiche, come si è creduto – Alcuni dossografi, come per esempio Timone di Fliunte, parlano di una posizione «scettica» o quantomeno scetticheggiante di Senofane:

Timone, lodando Senofane sotto molti rispetti..., lo rappresentò nei suoi versi mentre si lamenta, e dice: «Oh, come anch'io avrei dovuto poter avere una mente assennata, esaminando le cose da due punti di vista; invece mi lasciai ingannare lungo una via fallace, quando ormai ero anziano e dimentico di qualsiasi accortezza: infatti, da qualunque parte volgessi il mio intelletto, nell'uno e nell'identico tutto si risolveva; ed esso, essendo sempre tutto, per quanto svolto da ogni parte, risultava di un'unica, uniforme natura.[26]

Ippolito scrive addirittura:

Sostenne per primo il principio dell'inconoscibilità di tutte le cose.[27]

[25] 21 B 2 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 299-301).
[26] Timone, fr. 59 = 21 A 35 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 289).
[27] Ippolito, *Refut.*, I 14 = 21 A 33 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 837).

In modo più avveduto Galeno scrive:

> Senofane, per parte sua, è rimasto nel dubbio riguardo a tutto, e dichiarò in senso dogmatico soltanto che tutto è uno e che questo è Dio, limitato, dotato di ragione, immutabile.[28]

Il frammento di riferimento per quanto concerne tale questione è però il seguente:

> La conoscenza certa nessun uomo mai ebbe, né alcuno
> l'avrà mai sugli dèi e su tutte le cose che dico:
> se, infatti, a uno accadesse di dire qualcosa in maniera compiuta
> non lo saprebbe lui stesso, ma a tutti è data soltanto opinione
> (δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται).[29]

A una prima lettura il frammento parrebbe esprimere idee scettiche, soprattutto nella conclusione «di tutto c'è solo opinione». Ma letto con molta attenzione può invece esprimere un messaggio del tutto differente, come ha per primo dimostrato Untersteiner.

Senofane qui proclamerebbe «alla maniera degli scrittori arcaici, la sua superiorità spirituale».[30] L'*uomo comune* non solo non è mai riuscito in passato, ma non riuscirà mai neppure in futuro a conoscere Dio, *come è stato invece possibile a lui, in quanto sapiente*. «Senofane qui esalta la superiorità della propria "sapienza" di fronte agli "uomini" bramosi forse di conoscenza, ma che non attingono il vero, perché le loro esperienze sono casuali».[31]

Anche se l'uomo comune coglie la realtà, non possiede un criterio per accertare e quindi per sapere di averla raggiunta veramente: tale criterio lo possiede solamente il sapiente.

Pertanto Senofane pone una netta distinzione fra chi è veramente «sapiente» e l'«uomo comune» che, mancando della conoscenza del primo, non può se non brancolare nell'opinione e non avere conoscenza. Cio che ci dice è quindi questo: l'uomo comune, non sapiente, non può avere vere conoscenze

> sugli dèi e su tutte le cose che dico (ἀμφὶ θεῶν καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων).[32]

[28] Galeno, *St. d. filos.*, 7 = 21 A 35 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 289).
[29] 21 B 34 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 309).
[30] Cfr. Untersteiner, Senofane. *Testimonianze e frammenti*, cit., pp. CCXIII-CCXXXVI.
[31] *Ibidem*, p. CCXXII.
[32] 21 B 34, v. 2 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 309).

E queste non sono affatto idee di uno scettico; semmai sono espressione della *hybris* del saggio, idee espresse dalla «superbia del sapiente». Si ricordi, a questo riguardo, la *hybris* di Eraclito. Inoltre – vedremo – Parmenide presenterà le proprie idee in netta antitesi con quelle dei mortali, quali rivelazioni della Dea, di cui egli si presenta come il sacerdote e il profeta.

Senofane si è espresso in versi. In effetti, oltre che vena di pensatore, ha anche una vena poetica. Ma la sua poesia è corrosiva dell'*ethos* della poesia tradizionale, e tramite questa egli critica grandi poeti come Omero ed Esiodo, capovolgendo il loro modo di pensare, come abbiamo visto. Era un aedo, ma con il suo canto esprimeva ormai, in larga misura, idee filosofiche.

Parmenide, con il suo poema, risulta essere ancora più rivoluzionario, come subito vedremo.

Ma i seguenti versi dimostrano quanto – sia pure in differente maniera – Senofane, come filosofo in veste di poeta, sia stato rivoluzionario per i suoi tempi, con uno straordinario programma morale ed educativo, e come fosse ben lontano dall'avere idee scettiche:

> da lodare, poi, tra gli uomini, colui che, bevendo,
> pronuncia belle parole, secondo che gli detti la memoria
> e la sua aspirazione alla virtù, che non racconta lotte di Titani
> né di Giganti e neanche di Centauri, favole inventate dagli antichi,
> o violente lotte civili, in cui non c'è nulla di buono;
> Bene è invece avere sempre rispetto degli dèi.[33]

[33] 21 B 1, vv. 19-24 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 299).

SEZIONE VI

PARMENIDE E LA SCUOLA DI ELEA

I. La dottrina di Parmenide: l'essere e le apparenze

1. Il rivoluzionario poema di Parmenide – Parmenide[1] ha espresso il suo pensiero in un poema *Sulla natura*, ma egli non era un poeta, bensì un filosofo.

Come mai dunque ha scelto la forma poetica e non la prosa per esprimere il suo pensiero?

La risposta alla domanda, alla luce delle più recenti acquisizioni degli studi sulla tecnologia della comunicazione nel mondo antico, muta radicalmente il modo di leggere e intendere i versi dell'Eleate.

La «prosa» costituiva una novità, strettamente connessa con la nascita del pensiero filosofico e con la diffusione della scrittura, come abbiamo sopra visto. I filosofi ionici l'avevano già usata, ma in Sicilia e nella Magna Grecia l'uso della prosa è entrato dopo, anche se a breve distanza.

[1] Parmenide nacque a Elea (oggi Velia) nella Magna Grecia. Dalle contrastanti indicazioni cronologiche delle fonti antiche è lecito ricavare solo che nacque nella seconda metà del VI secolo e morì verso la metà del V a.C. A Elea fondò la Scuola detta appunto «eleatica», destinata ad avere un grande influsso su tutto quanto il pensiero greco. Le nostre fonti ci dicono che fu avviato alla filosofia dal Pitagorico Aminia (cfr. Diogene Laerzio, IX, 21 = Diels-Kranz 28 A 1 [*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 451-453]). In effetti, lo spirito religioso e mistico è ben presente nel poema parmenideo, intitolato *Sulla Natura*, soprattutto nel maestoso prologo. Come la maggior parte dei suoi predecessori, Parmenide si occupò anche di politica. Ci è tramandato, infatti, che egli diede buone leggi agli Eleati (cfr. Diogene Laerzio, IX, 23 = Diels-Kranz, 28 A 1; cfr. anche le testimonianze di Strabone e Plutarco in Diels-Kranz, 28 A 12). Del poema di Parmenide ci è giunto il prologo integralmente, quasi tutta la prima parte e scarsi frammenti della seconda. Tradizionalmente si vedeva in Parmenide il rivale di Eraclito e si credeva di trovare nel poema una accentuata polemica antieraclitea; ma recenti studi hanno messo decisamente in crisi questa convinzione. Su tutti i problemi riguardanti la cronologia, la vita, l'opera e i presunti rapporti di Parmenide con Eraclito cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 165-183. La traduzione delle testimonianze e dei frammenti è nostra: Parmenide, *Sulla natura. Frammenti e testimonianze*, testo greco a fronte, prefazione, introduzione, traduzione, note e parole chiave di G. Reale, bibliografia generale a cura di G. Reale, L. Ruggiu, R. Radice, Bompiani, Milano 2001. Si veda anche l'*editio maior*: Parmenide, *Poema sulla natura*, traduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2003, e *I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 450-503.

La poesia era il tradizionale mezzo di comunicazione, in quanto era l'unico che permettesse la comunicazione immediata, la recezione, la memorizzazione, e quindi la conservazione e riutilizzazione dei messaggi. E di tale mezzo Parmenide si è avvalso, non avendo a diposizione – al momento – altra alternativa.

Da tempo gli studiosi hanno rilevato la mancanza di bellezza e la rozzezza dei versi del poema parmenideo. E in effetti, se lo si legge nell'ottica della poesia omerica e di quella classica – ossia in ottica puramente estetica – si ha proprio tale impressione.

In realtà, Parmenide rovescia il modo di pensare di Omero, pur usando il medesimo strumento. Ma, come subito vedremo, i nuovi contenuti di pensiero toglievano strutturalmente al modo di esprimersi in forma poetica la sua portata e il suo vero significato, e addirittura la sua stessa possibilità.

In Omero non compare il concetto di «essere», mentre Parmenide concentra tutto il suo discorso proprio sulla figura dell'essere, a livello squisitamente teoretico.

Ciò che i poeti narrano – come già Platone ben rilevava – «si riduce a una esposizione di fatti, passati, presenti e futuri».[2] L'«era», l'«è» e il «sarà» – ossia il tempo nelle sue strutturali scansioni, e quindi il divenire – costituivano il fondamento del fare poetico.

Ma Parmenide *nega tutto questo*: nega il tempo e il divenire, e riduce tutto alla eternità dell'«è».

Inoltre, in connessione con il nuovo concetto di «essere» presenta la prima formulazione del principio di non-contraddizione, e tutto il poema non è se non lo sviluppo sistematico di tale principio.

Infine, come vedremo, Parmenide giunge ad assorbire nell'«identità dell'essere» tutte le «differenze». Di conseguenza, le molteplici e policrome figurazioni e immagini perdono senso, e sono giudicate «nomi vani» quelli con cui i mortali designano le varie cose.

In tale ottica vengono travolte quasi per intero la terminologia e la sintassi dei poemi omerici e di tutta la poesia.

In conclusione, Parmenide *provoca un azzeramento pressoché totale delle strutture poetiche dell'«epos»*, proprio facendo uso del tradizionale strumento tecnologico di comunicazione mediante i versi. In altri termini: utilizzando i versi, ha reso necessaria l'eliminazione degli stessi nella comunicazione dei messaggi filosofici. Infatti, dopo Parmenide solo Empedocle – a brevissima distanza – si esprimerà ancora

[2] Platone, *Repubblica*, III, 392 D.

in versi, e in modo analogo. Ma, ormai, *il nuovo modo di pensare per concetti non poteva che essere comunicato, memorizzato e riutilizzato mediante la prosa.*

Letto in questa prospettiva, il poema di Parmenide diventa quanto mai interessante a vari livelli, e il giudizio «estetico» negativo dato dai letterati e dai filologi perde senso.

2. Le tre vie della ricerca – L'interpretazione che sopra abbiamo dato di Senofane, farà meglio comprendere l'originalità di Parmenide, il quale non è un prosecutore o un rielaboratore di un pensiero già abbozzato da altri, ma è un innovatore radicale e, nell'ambito dei Presocratici, *un rivoluzionario*: con lui la cosmologia riceve una profonda scossa, si trasforma o tende decisamente a trasformarsi in qualcosa di nuovo e più maturo, in una «ontologia».

Nel suo poema Parmenide – come recenti studi tendono a mettere vieppiù in evidenza – sembra aver additato tre possibili «vie» della ricerca: di queste considerò assolutamente verace una sola; una seconda, per contro, assolutamente fallace; e una terza considerò (o cercò di considerare) in qualche modo verosimile.

Dice la Dea (che è la protagonista del poema ed è immaginata come Dea rivelatrice a Parmenide di tutta la verità)[3] alla fine del prologo, espressamente:

> Bisogna che tu tutto apprenda,
> [1] e il solido cuore della verità ben rotonda
> [2] e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza.
> [3] Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono
> bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso.[4]

Dunque, tre vie: una della assoluta verità, una delle opinioni fallaci o della assoluta falsità, e una della opinione plausibile.

Vediamo di percorrerle una per una insieme a Parmenide. O meglio, insieme alla Dea di cui Parmenide dice di essere profeta e messaggero (e in questo si manifesta la *hybris* del sapiente, caratteristica dei pensatori antichi).

[3] Parmenide presenta dunque il suo messaggio filosofico come divina rivelazione. Sul significato autenticamente religioso della Dea e della sua «rivelazione», cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 320-334.

[4] 28 B 1, vv. 28-32 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 481).

2. La via della assoluta verità – Il grande principio parmenideo, che è il principio stesso della verità, è questo: *l'essere è e non può non essere; il non essere non è e non può in alcun modo essere.*

L'essere, dunque, è e va affermato, il non-essere non è e va negato, e questa è la «verità»; negare l'essere o affermare il non-essere è invece l'assoluta «falsità».

Dice il frammento 2:

> Ora, io ti dirò – e tu ascolta e ricevi la mia parola –
> quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare:
> l'una che «è», e che non è possibile che non sia
> – è il sentiero della Persuasione, perché tien dietro alla Verità –
> l'altra che «non è», e che è necessario che non sia.
> E io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende.
> Infatti, non potresti conoscere ciò che non è, perché non è cosa fattibile,
> né potresti esprimerlo.[5]

E il frammento 6:

> È necessario il dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è,
> il nulla non è; queste cose ti esorto a considerare.
> E dunque da questa prima via di ricerca ti tengo lontano,
> ma, poi, anche da quella su cui i mortali che nulla sanno
> vanno errando, gente a due teste: infatti è l'incertezza
> che nei loro petti dirige una dissennata mente. Costoro sono trascinati,
> sordi e ciechi a un tempo, sbalorditi: razza di uomini senza giudizio,
> dai quali essere e non essere sono considerati la medesima cosa
> e non la medesima cosa, e perciò di tutte le cose
> c'è un cammino che è reversibile.[6]

E il frammento 8 inizia proclamando:

> Resta un solo discorso della via:
> che «è».[7]

[5] Su B 2 cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 184 ss.

[6] La proposizione parmenidea, che costituisce il grande principio della Scuola eleatica e un anticipo del principio di non-contraddizione è dunque: «l'essere è, il non-essere non è».

[7] 28 B 8, vv. 1-2 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 489).

«Essere» e «non-essere» nel contesto del discorso parmenideo sono presi nel loro significato *integrale e univoco*. L'essere è il «puro positivo» e il non-essere il «puro negativo»; o, meglio ancora, l'essere è il puro positivo assolutamente scevro di qualsivoglia negatività e, viceversa, il non-essere è l'assoluto contraddittorio di questo assoluto positivo.

L'affermazione dell'essere e la negazione del non-essere sono giustificate da Parmenide, come in parte s'è già visto nel frammento 6, nell'unico modo possibile.

L'essere è la sola cosa «pensabile» ed «esprimibile»; qualsiasi pensare, per essere tale, è pensare l'essere, al punto che si può dire che *pensare ed essere coincidono*, nel senso che non c'è pensiero che non esprima l'essere; viceversa il non-essere è del tutto impensabile, inesprimibile, indicibile e quindi impossibile.

In uno dei frammenti diventato assai celebre e un punto di riferimento del pensiero ellenico leggiamo:

> Infatti lo stesso è pensare ed essere (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι).[8]

E nel frammento 8:

> Lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il pensiero,
> perché senza l'essere nel quale è espresso,
> non troverai il pensare. Infatti nient'altro è o sarà
> all'infuori dell'essere.[9]

In questo principio parmenideo gli interpreti hanno da tempo indicato la prima grandiosa formulazione del *principio di non-contraddizione*, quello che afferma l'impossibilità che i contraddittori coesistano a un tempo.

Nel nostro caso i contraddittori sono proprio i due supremi contraddittori «essere» e «non-essere»: se c'è l'essere – dice l'Eleate – non può esserci il non-essere. È questo il grande principio che avrà da Aristotele la formulazione e difesa più celebre, e che costituirà non solo il caposaldo della logica antica, ma di tutta la logica dell'Occidente. Peraltro Parmenide applicherà il principio quasi esclusivamente nel-

[8] 29 B 3 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 483).
[9] 28 B 8, 34 ss. Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 493); per l'esegesi cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 218 ss.

la sua valenza ontologica, e solo Aristotele ne svilupperà sistematicamente le valenze logiche e gnoseologiche.

Se si tengono ben presenti il senso che abbiamo chiamato «integrale e univoco» dell'essere parmenideo e il senso altrettanto integrale e univoco che assume il principio di non-contraddizione, si comprenderà come tutte o quasi le principali affermazioni che incontreremo nel poema non siano altro se non «corollari», che di necessità scaturiscono, una volta poste le premesse.

a) L'essere, anzitutto, è «ingenerato» (ἀγένητον) e «incorruttibile» (ἀνώλεθρον). Infatti, è impossibile che si sia generato, in quanto, se così fosse, sarebbe dovuto derivare o dal non-essere o dall'essere: dal non-essere è altrettanto impossibile, perché già sarebbe e non nascerebbe. E per queste medesime ragioni è impossibile che si corrompa.

L'essere non ha dunque un «passato» (perché in tal caso non sarebbe più) e neppure un «futuro» (perché non sarebbe ancora), ma è «presente eterno» senza inizio né fine. Leggiamo nel grande frammento 8:

> Resta un solo discorso della via:
> che "è". Su questa via vi sono segni indicatori
> assai numerosi: che l'essere è ingenerato e imperituro,
> infatti è un intero nel suo insieme, immobile e senza fine.
> Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto,
> uno, continuo. Quale origine, infatti, cercherai di esso?
> Come e da dove sarebbe cresciuto? Dal non-essere non ti concedo
> né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare
> che non è. Quale necessità lo avrebbe mai spinto
> a nascere dopo o prima, se derivasse dal nulla?
> Perciò è necessario che sia per intero, o che non sia per nulla.
> E neppure dall'essere concederà la forza di una certezza
> che nasca qualcosa che sia accanto a esso. Per questa ragione né il nascere
> né il perire concesse a lui Giustizia, sciogliendolo dalle catene,
> ma saldamente lo tiene. La decisione intorno a queste cose sta in questo:
> "è" o "non è". Si è quindi deciso, come è necessario,
> che una via si deve lasciare, in quanto è impensabile e inesprimibile,
> perché non del vero è la via, e invece che l'altra è, ed è vera.
> E come l'essere potrebbe esistere nel futuro? E come potrebbe essere nato?

Infatti se nacque, non è; e neppure è, se mai dovrà essere in futuro.
Così il nascere si spegne e la morte rimane ignorata.[10]

b) L'essere è «immutabile» e assolutamente «immobile» (ἀκίνητον): è rinserrato, dice, Parmenide, nelle catene del limite, dalla Necessità inflessibile. Esso è «compiuto» (οὐκ ἀτελεύτητον) e non manca di nulla e, perciò, resta in se medesimo «identico nell'identico» (ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῶι).

Ma immobile, nei limiti di grandi legami
è senza un principio e senza una fine, poiché nascita e morte
sono state cacciate lontano e le respinse una vera certezza.
E rimanendo identico nell'identico, in se medesimo giace.
e in questo modo rimane là saldo. Infatti, Necessità inflessibile
lo tiene nei legami del limite, che lo rinserra all'intorno,
poiché è stabilito che l'essere non sia senza compimento:
infatti non manca di nulla; se, invece, lo fosse, mancherebbe
di tutto.[11]

c) L'essere, poi, è «indivisibile in parti differenti», e quindi è «un continuo tutto uguale» (πᾶν ἐστιν ὁμοῖον), giacché ogni differenza implica il non-essere.

E neppure è divisibile, perché tutto intero è eguale;
né c'è da qualche parte un di più che possa impedirgli di essere
unito,
né c'è un di meno di essere, ma tutto intero è pieno di essere.
Perciò è tutto intero continuo: l'essere, infatti, si stringe
con l'essere.[12]

E ancora:

Né, infatti, c'è un non-essere che gli possa impedire di giungere
all'uguale, né è possibile che l'essere sia dell'essere
più da una parte e meno dall'altra, perche è un tutto inviolabile.
Infatti, uguale da ogni parte, in modo uguale sta nei suoi confini.[13]

[10] Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 1-21 (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 489-491). (Ci allontaniamo in alcuni punti dalla lezione Diels-Kranz; per la giustificazione della lezione che adottiamo si veda Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 195-210).
[11] 28 B 8, vv. 26-33 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 491).
[12] 28 B 8, vv. 22-25 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 491).
[13] 28 B 8, vv. 46-49 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 493).

d) Parmenide, poi, proclama più volte il suo essere come «limitato», cioè «determinato» e «compiuto» (τετελεσμένον), ma non deduce questo carattere, che desume evidentemente dal presupposto pitagorico che solo il finito è perfetto.

E l'«uguaglianza» e la «finitudine» insieme suggerirono evidentemente la rappresentazione di «sferiforme», che l'Eleate esplicitamente attribuì al suo essere:

> Inoltre, poiché c'è un limite estremo, esso è compiuto
> da ogni parte, simile a massa di ben rotonda sfera,
> a partire dal centro uguale in ogni parte.[14]

e) È evidente che una simile concezione dell'essere postulava anche l'attributo dell'«unità». E, in effetti, Parmenide afferma questo attributo, ma solo di passaggio, senza insistervi, e, soprattutto, senza giustificarlo:

> Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto
> [quanto (νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν),
> *uno*, continuo (ἕν, συνεχές).[15]

Come vedremo, saranno Zenone e specialmente Melisso che insisteranno su questo carattere, lo giustificheranno adducendo precise prove, e lo porteranno in primo piano.

f) Unica verità è, dunque, l'essere ingenerato, incorruttibile, immutabile, immobile, uguale, sferiforme e uno: il resto è solo «vano nome»:

> Per esso saranno nomi tutte
> quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere:
> nascere e perire, essere e non essere,
> cambiare luogo e mutare luminoso colore.[16]

3. La natura dell'«essere» parmenideo – Domandiamoci, ora, prima di percorrere le restanti due vie, che cosa sia questo «essere» parmenideo. È chiaro che non si tratta di essere immateriale, come alcuni

[14] 28 B 8, vv. 42-44 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 493).
[15] 28 B 8, vv. 5-6 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 489).
[16] 28 B 8, vv. 38-41 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 493).

hanno preteso: il carattere di sfera ed espressioni come «tutto è pieno di essere» (πᾶν δ᾽ ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος)[17] e altre simili lo dicono.

Non per questo è il caso di insistere sulla sua materialità: siamo ancora di qua dalla scoperta di queste categorie. Tuttavia è chiaro che l'essere parmenideo è l'essere del cosmo, immobilizzato e in gran parte purificato, ma ancora chiaramente riconoscibile: è, per quanto possa suonare paradossale, l'«essere del cosmo senza il cosmo».

La differenza con il principio degli Ionici è evidente.

Come il principio degli Ionici, l'essere parmenideo è ingenerato e incorruttibile, ma non è «principio» perché non c'è, per Parmenide, un «principiato».

E non c'è, perché l'essere, oltre che ingenerato e incorruttibile, è inalterabile e immobile, mentre il principio degli Ionici generava tutte le cose proprio alterandosi e muovendosi.

E infine non c'è, perché l'essere è assolutamente uguale e indifferenziato e indifferenziabile, mentre per gli Ionici il principio generava le cose differenziandosi e trasformandosi.

Così l'essere parmenideo rimane in una posizione ambigua: non è più principio né cosmo, eppure non è ancora altro dall'essere del principio naturalistico e del cosmo.

Ma vediamo ora le altre due vie, che meglio ci aiuteranno a comprendere questa singolare posizione parmenidea.

4. La via dell'errore – La via fin qui seguita è la via della ragione e del *logos*: è il *logos*, infatti, e solo il *logos* che afferma l'essere e nega il non-essere. Per contro, i sensi parrebbero attestare il divenire, il movimento, il nascere e morire, e, dunque, l'essere e insieme il non-essere. Ma è proprio sui sensi che tutti gli uomini si fondano, e perciò la Dea denuncia il pericolo che deriva dal prestar fede ai sensi contro il dettame del *logos* e proclama che bisogna seguire esso soltanto.

Ammettere l'«essere» e insieme il «non-essere» significa sostanzialmente ammettere il nulla, perciò ben si capisce perché Parmenide considerasse molto vicina l'affermazione che il «nulla è» e l'affermazione che «c'è l'essere e insieme il non-essere». In effetti, ambedue contravvengono al grande principio, ammettendo – sia pure in modo diverso – la possibilità del contraddittorio negativo (il non-essere), che è impensabile e inesprimibile e, dunque, assurda.

Rileggiamo il frammento 6:

[17] 28 B 8, v. 24 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, pp. 490-491).

> È necessario il dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è,
> il nulla non è; queste cose ti esorto a considerare.
> E dunque da questa prima via di ricerca ti tengo lontano,
> ma, poi, anche da quella su cui i mortali che nulla sanno
> vanno errando, gente a due teste: infatti è l'incertezza
> che nei loro petti dirige una dissennata mente. Costoro sono trascinati,
> sordi e ciechi a un tempo, sbalorditi: razza di uomini senza giudizio,
> dai quali essere e non essere sono considerati la medesima cosa
> e non la medesima cosa, e perciò di tutte le cose
> c'è un cammino che è reversibile.

E il frammento 7:

> Infatti, questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono!
> Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero,
> né l'abitudine, nata da numerose esperienze, su questa via ti forzi
> a muovere l'occhio che non vede, l'orecchio che rimbomba
> e la lingua, ma con la ragione giudica la prova molto discussa
> che ti è stata fornita.

La radice dall'errore dell'«opinione dei mortali», dunque, sta nell'ammissione del non-essere accanto all'essere e in quella della possibilità di passaggio dall'uno all'altro e viceversa.

5. La terza via: la «spiegazione plausibile» dei fenomeni e la «doxa» parmenidea – Tradizionalmente si intendeva il pensiero di Parmenide irrigidito in una posizione di assoluta negatività nei confronti della *doxa*.[18] Senonché dagli studi più approfonditi è emerso, abbastanza chiaramente, che alcuni frammenti dimostrano che il primo Eleate, pur negando qualsiasi validità alla fallace «opinione dei mortali», era tuttavia niente affatto alieno dal concedere alle «apparenze» opportunamente intese una loro plausibilità e, quindi, dal riconoscere qualche validità ai sensi.

Se così è, bisogna concludere – come abbiamo già accennato – che Parmenide, oltre alla «Verità» e alla «Opinione fallace dei mortali», riconosceva la possibilità di una «Opinione plausibile» e quindi la liceità di un certo tipo di discorso che cercasse di dar conto dei fenomeni e delle apparenze senza andare contro al grande principio, senza ammettere, insieme, l'essere e il non-essere.

[18] Si veda, a questo proposito, la nostra *Nota sulle interpretazioni della doxa Parmenide*, in Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 292-319.

Abbiamo già letto il finale del prologo del poema, in cui la Dea dice che, dopo la verità e le opinioni fallaci dei mortali, Parmenide dovrà apprendere anche questo:

> come le cose che appaiono (τὰ δοκοῦντα)
> bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni
> [senso (χρῆν δοκίμως εἶναι παντὸς πάνταπερ ὄντα).[19]

Alla fine del frammento 8 la Dea spiega ulteriormente:

> Questo ordinamento del mondo, veritiero in tutto,
> [compiutamente ti espongo
> così che nessuna convinzione dei mortali potrà fuorviarti.[20]

E nel frammento 10 ribadisce:

> Tu conoscerai la natura dell'etere, e nell'etere tutte quante
> le stelle, e della pura lampada del sole lucente
> le invisibili opere e donde ebbero origine,
> e apprenderai le azioni e le vicende della luna errabonda
> dall'occhio rotondo
> e la sua natura; e conoscerai altresì il cielo che tutto circonda,
> donde ebbe origine, e come la Necessità lo guidò e costrinse
> a tenere fermi i confini degli astri.

Dove chiaramente viene presentata un'esposizione dell'ordinamento del mondo secondo una opinione «plausibile», ben diversa dalla convinzione che su di esso hanno i mortali secondo una opinione «fallace», proprio come si dice nel prologo del poema.

Inoltre, nel corso dell'esposizione di quella che tradizionalmente era considerata l'opinione fallace dei mortali, si trovano *moduli e formule che richiamano assai da vicino il linguaggio della verità*. Segno, questo, che Parmenide non sta esponendo il puro errore, per il quale usa tutt'altro linguaggio.

6. La radicale correzione dell'«errore dei mortali» – Dunque, Parmenide ha esposto una «opinione plausibile», oltre all'«opinione fallace», e ha cercato, a suo modo, di dar conto dei fenomeni.[21]

[19] 28 B 1, vv. 31 s. Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 481).
[20] 28 B 8, vv. 60 s. Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 495).
[21] La rivalutazione della *doxa* parmenidea è stata inizata dal Reinhardt (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916); ma la nuova prospet-

Come ha potuto farlo? In che modo ha potuto correggere l'«errore dei mortali» e rendere la «doxa», ossia l'opinione, «plausibile»?

I «mortali» hanno errato – abbiamo visto – ammettendo essere e non-essere. In modo più determinato, nel frammento 8, si dice che i mortali hanno posto due supreme forme: «luce» e «notte», concependole come contrarie (come «essere» e «non-essere») e deducendone tutto il resto.

A chi alluda precisamente Parmenide, parlando di queste due forme, non è chiaro. Tuttavia è chiarissimo come egli intenda correggere l'errore dei mortali:

> Infatti, essi stabilirono di dar nome a due forme
> l'unità delle quali non è necessaria: in questo essi si sono ingannati.[22]

I mortali, dunque, hanno errato, perché non hanno capito che *le due forme sono incluse in una superiore necessaria unità, vale a dire nell'unità dell'essere*.

E così suona chiarissimo il frammento 9, in passato trascurato:

> E poiché tutte le cose sono state denominate luce e notte,
> e le cose che corrispondono alla loro forza sono state attribuite a queste o a quelle,
> tutto è pieno ugualmente di luce e di notte oscura,
> uguali ambedue, *perché con nessuna delle due c'è il nulla*.[23]

«Luce» e «notte» sono «uguali», perché nessuna delle due è il nulla (ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν): perciò sono ambedue essere.

E che questo sia stato il pensiero parmenideo è riconfermato, su altra base, oltre che dai frammenti letti, da una notizia tramandataci da Teofrasto, secondo il quale anche il cadavere (che è freddo, ossia oscura notte) percepisce:

tiva esegetica, alla quale in parte ci ispiriamo, è stata aperta da H. Schwabl (*Sein und Doxa bei Parmenides*, in «Wiener Studien», 66 [1953], pp. 50-75) e da M. Untersteiner (Parmenide, *Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958, pp. CLXVI ss., ora in *Eleati. Parmenide – Zenone – Melisso. Frammenti e testimonianze*, a cura di M. Untersteiner e G. Reale, Milano, Bompiani 2011, pp. 178 ss.).

[22] 28 B 8, vv. 53 s. Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 493). Su questi versi cfr. quanto diciamo in Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 244 s. (l'esegesi che qui proponiamo si allontana decisamente dalle interpretazioni tradizionali; se ne vedano le motivazioni nel luogo sopra citato).

[23] Su questo frammento cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 250 ss.; 313 ss.

> Che all'elemento contrario per sé preso Parmenide attribuisca sensazioni, risulta evidente in quei versi in cui egli afferma che il cadavere non percepisce la luce, il caldo e la voce, a causa della mancanza di fuoco, ma che, invece, percepisce il freddo, il silenzio e tutti i contrari di questo tipo. E in generale ogni cosa ha una qualche conoscenza. In questo modo, con tale decisione, egli sembra eliminare le difficoltà che derivano dalla sua dottrina.[24]

E per quanto possa, di primo acchito, suonare come strana e anzi assurda l'affermazione che un cadavere possa ancora percepire alcunché, a una più meditata riflessione risulta invece del tutto conseguente alle premesse parmenidee. L'oscura «notte» (e il freddo) in cui si risolve il cadavere non è il «non-essere», ossia il nulla, ma, come la «luce» (e il calore), è, e dunque è «essere», e perciò anche il cadavere a suo modo vive.

7. L'aporia strutturale della filosofia parmenidea – La ricostruzione del mondo dei fenomeni dovrebbe dunque procedere nel rispetto del supremo principio, vale a dire negando il non-essere e affermando il solo essere.

Senonché, questo tentativo – che attraverso gli scarsi frammenti della seconda parte del poema non possiamo più ricostruire nei suoi particolari, ma solo nelle linee generali sopra indicate – era destinato, fatalmente, a spezzarsi nelle mani di Parmenide.

Una volta riconosciute come «essere», la luce e la notte *dovevano perdere qualsiasi nota differenziante e diventare identiche*. Infatti, l'essere è sempre e solo «uguale», identico a se medesimo, e non ammette differenze di sorta, qualitative o quantitative. E come i pretesi due princìpi, così dovevano fatalmente assorbirsi e perdersi nell'«uguaglianza dell'essere» anche tutte le cose derivanti da quei princìpi.

Una volta riconosciuta come «essere», qualsiasi cosa doveva venire necessariamente riconosciuta, in quanto essere, altresì come ingenerabile, incorruttibile e immobile. Pertanto, nell'istante stesso in cui Parmenide tentava di ricostruire un mondo dei fenomeni in modo plausibile, cioè senza contravvenire al suo principio della verità, *fatalmente lo svuotava di tutta la sua ricchezza di mondo, e lo vanificava nell'immobilità dell'essere*.

[24] Teofrasto, *De sensibus*, 1 ss. = 28 A 46 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 473).

Guido Calogero, parlando di Melisso – ma quello che egli dice vale perfettamente anche per Parmenide – raffigurava lo sguardo dell'Eleate sulle cose del mondo con la splendida metafora della «Gorgone», la quale immobilizzava, riducendolo in pietra, tutto quel che guardava. E scriveva: «lo sguardo eleatico non può non impietrare le cose come quello della Gorgone. Ma il reale si ribella a questa immobilizzazione medusea, e si trasforma, e diviene. E allora non è! Mai come dal punto di vista di questa posizione melissiana è apparsa con tutta nettezza l'intuizione del Greco, fedele all'Essere, l'intrinseca irrealtà del divenire: irrealtà che è lo stesso assurdo del mondo d'Eraclito, visto con il rigido occhio dell'Eleate».[25]

Dunque, se il grande principio di Parmenide, così come era da lui formulato, salvava l'essere, *perdeva i fenomeni*.

Bisognava che la filosofia, dopo Parmenide e gli Eleati, trovasse nuove vie *che permettessero di salvare, oltre che l'essere, anche i fenomeni*.

Va ricordato che Platone (e molti con lui) considera Parmenide il maggiore dei Presocratici. Gli dedicò il famoso dialogo omonimo, e nel *Teeteto* lo fece presentare da Socrate nel seguente modo:

> Parmenide mi sembra che sia, per dirla con Omero, «venerando e insieme terribile». Infatti, io mi incontrai con lui, quando ero ancora molto giovane e lui molto vecchio, e mi sembrò che egli avesse una profondità veramente straordinaria.[26]

II. Zenone di Elea creatore della dialettica

1. Nascita della dimostrazione dialettica – La dottrina di Parmenide dovette sollevare presto vivaci polemiche a motivo della sua aporeticità e paradossalità. E gli avversari dovettero attaccarla soprattutto nei punti che più clamorosamente contrastavano con i dati dell'esperienza, quali la negazione del «divenire» e del «movimento» e anche la negazione – più implicita che esplicita ma in ogni caso effettiva – del «molteplice».

Fu compito di un discepolo di Parmenide, Zenone di Elea,[1] difendere la dottrina del maestro da questi attacchi, in un'opera, divenuta

[25] G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1977², pp. 99-100 parlando di Melisso; lo stesso vale anche per Parmenide.

[26] 28 A 5 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 453).

[1] Zenone nacque a Elea verso la fine del secolo VI o all'inizio del V a.C. Fu discepolo di Parmenide e certamente suo successore nella Scuola. Ci è descritto come

subito famosa, nella quale la polemica rivestiva una forma sorprendentemente innovativa e carica di conseguenze.

Platone, nel *Parmenide*, mette in bocca a Zenone questo giudizio sulla propria opera:

> Sì, Socrate. Ma tu non hai colto interamente il vero intento del mio scritto. Tuttavia, come le cagne spartane, insegui e rintracci le cose che vi sono dette. In primo luogo, ti sfugge che il mio libro non ha affatto quelle intenzioni che dici tu, nascondendole però alla gente, convinto di avere fatto qualcosa di grande. Quello che tu hai detto tocca punti accidentali. In realtà, il mio libro è una difesa della dottrina di Parmenide, diretta contro coloro che tentano di metterla in ridicolo, ritenendo che, se si ammette la tesi che tutto è uno, ne conseguono molte ridicole conseguenze, contrarie alla tesi medesima. Dunque, questo scritto è diretto contro coloro che affermano la molteplicità delle cose, e risponde loro per le rime e ancor più, e vuole dimostrare questo: che la tesi della molteplicità delle cose porta a conseguenze ancora più ridicole di quelle a cui porta la tesi dell'unità, quando si esamini la cosa in modo adeguato. Con questo intento polemico il libro è stato scritto da me quando ero ancora giovane, e come lo ebbi scritto qualcuno me lo rubò, cosicché non ebbi neppure modo di decidere se pubblicarlo o no.[2]

Platone dà un rilievo particolare al problema dell'«uno» e dei «molti», che però non doveva essere il tema unico del libro di Zenone.

Platone lo sottolinea in tale modo, perché questo è il tema specifico del suo dialogo dedicato a Parmenide. Bisogna comunque dire che la caratterizzazione del metodo zenoniano presentata da Platone è per-

uomo coraggiosissimo. Ecco una delle varianti dell'episodio in cui Zenone, imprigionato in un tentativo di rovesciare un tiranno, si fa beffa del tiranno medesimo, episodio che ben ne dipinge il carattere. Mentre cercava di abbattere il tiranno Nearco (o Diomedonte) fu scoperto, imprigionato e sottoposto a interrogatorio circa i suoi complici. Allora, egli denunciò gli amici del tiranno, in modo da isolarlo. Quindi gli disse che doveva comunicargli alcune cose particolari nell'orecchio; e quando il tiranno gli avvicinò l'orecchio, glielo addentò, senza lasciarlo, finché venne trafitto (Diogene Laerzio, IX, 26 = 29 A 1 Diels-Kranz). Un'altra versione (*ibid.*, 27) riferisce, invece, che si sarebbe tagliato la lingua coi denti e l'avrebbe sputata in faccia al tiranno. Dunque, aveva un temperamento caustico come la sua implacabile dialettica. Scrisse probabilmente un unico libro, come sembra di poter desumere dal *Parmenide* platonico, in cui si dice anche che si tratta di opera composta da Zenone in giovane età. Per ulteriori indicazioni cronologiche e biografiche concernenti il nostro filosofo cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 338-343. La traduzione dei testi riportati è nostra, ora anche in *I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 504-529.

[2] Platone, *Parmenide*, 128 B = 29 A 12 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 513).

fetta: il rincalzo alle tesi di Parmenide è cercato *per via di confutazione delle tesi contrarie.*

Nasce così quel metodo di dimostrazione che, invece di provare direttamente una data tesi, partendo da determinati princìpi, cerca di provarla *riducendo all'assurdo la tesi contraddittoria.*

Zenone usò questo metodo con una abilità tale da meravigliare gli antichi.

È ancora Platone che, con indubbio senso di ammirazione, sia pure accompagnato dal pungolo della sua consueta ironia, ci dice di Zenone quanto segue:

> spesso parla con arte da far sembrare agli uditori le medesime cose nello stesso tempo simili e dissimili, una e molte, immobili e mobili (τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά, μένοντα τε αὖ φερόμενα).[3]

E Aristotele lo considererà il fondatore della dialettica.[4]

2. Gli argomenti dialettici contro il movimento – Gli argomenti di Zenone che ci sono stati tramandati, riguardano il «movimento» e il «molteplice».

Famosissimi sono diventati soprattutto quelli contro il movimento, che lo stesso Aristotele ha faticato a confutare.

Il primo argomento, detto «della dicotomia», sostiene che il movimento è assurdo e impossibile, perché un corpo, per raggiungere una meta, dovrebbe prima raggiungere la metà della strada che deve percorrere. Ma prima di raggiungere questa metà, dovrebbe raggiungere la metà di questa metà, e prima ancora la metà della metà della metà, e così all'infinito, perché c'è sempre una metà della metà, senza fine.[5]

Il secondo argomento, detto «dell'Achille», sostiene che il movimento è talmente assurdo che, se, per ipotesi, noi lo concedessimo e ponessimo il «piè-veloce Achille» a inseguire una tartaruga, ne ver-

[3] Platone, *Fedro*, 261 D = 29 A 13 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 513).

[4] Cfr. Diogene Laerzio, VIII, 57; IX, 25 e Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 6 = 29 A 10 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 511). Sul significato e sul valore della dialettica zenoniana, cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 349 ss.

[5] Cfr. 29 A 25 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 521). Cfr. anche Simplicio, *In Arist. Phys.,* 1013, 4 ss. Si vedano ulteriori testi ed esegesi in Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 378 ss.

rebbe che quegli non riuscirebbe mai a raggiungere questa, perché le stesse difficoltà viste nel precedente argomento si ripresenterebbero in altra forma. Achille dovrebbe prima giungere nel punto in cui la tartaruga si trovava alla partenza, successivamente dovrebbe giungere nel punto in cui si trovava quando egli raggiunse il suo punto di partenza, e poi ancora dovrebbe giungere nel terzo punto in cui la tartaruga si trovava quando egli raggiunse il secondo, e così via all'infinito.

Ecco come Aristotele ci riferisce l'argomento:

> Il secondo argomento è quello detto l'Achille (ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς). Questo argomento consiste in questo, ossia che il più lento non sarà mai raggiunto dal più veloce nella corsa. Infatti è necessario che colui che insegue giunga prima là da dove è partito chi fugge, di conseguenza è necessario che il più lento si trovi sempre più avanti del più veloce.[6]

Il terzo argomento è detto «della freccia» e dimostra che una freccia, che l'opinione crede in movimento, in realtà è ferma.

Infatti, in ciascuno degli istanti in cui è divisibile il tempo del volo, la freccia occupa uno spazio identico, ma ciò che occupa uno spazio identico è in riposo, dunque la freccia, come è in riposo in ciascuno degli istanti, così lo è anche nella totalità di essi.[7]

Ecco come lo riferisce Aristotele:

> Il terzo argomento [...] dice che la freccia in moto sta ferma (ἡ οἰστὸς φερομένη ἕστηκεν). Esso deriva come conseguenza dell'ammissione che il tempo sia composto di istanti. Infatti, se non si ammette questo, non si può fare il sillogismo. Zenone commette un paralogismo: se infatti, egli dice, ogni cosa è sempre in quiete o in movimento, e niente si muove quando si trova in uno spazio uguale a sé, e il mobile occupa sempre in ogni istante uno spazio uguale a sé, la freccia che si muove è immobile.[8]

Il quarto argomento, detto «dello stadio», mostra invece la relatività della velocità e, quindi, del momento stesso di cui la velocità è pro-

[6] Aristotele, *Fisica*, VI, 9, 239 b 14 ss. = 29 A 26 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 523).

[7] Aristotele, *Fisica*, VI, 9, 239 b 30 ss. = 28 A 27 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 523).

[8] Si vedano ulteriori testi ed esegesi in Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 383 ss.

prietà essenziale, e, con questa dimostrazione della relatività, esclude la oggettività e quindi la realtà del movimento.[9]

E probabilmente un quinto argomento[10] è quello contenuto nel frammento 4, in cui si legge:

> Ciò che si muove, non si muove né nel luogo in cui è, né nel luogo in cui non è.[11]

Non si muove nel luogo in cui è, perché, se è nel luogo in cui è, è fermo; non si muove nel luogo in cui non è, perché non c'è; quindi il movimento è impossibile.

3. Gli argomenti dialettici contro la molteplicità –Analogo procedimento Zenone usava per dimostrare *l'impossibilità che l'essere sia molteplice*, ossia che esista una molteplicità di esseri.[12]

I principali argomenti tendevano a dimostrare che, per esserci la molteplicità, dovrebbero esserci molteplici unità (la molteplicità è appunto una molteplicità di unità). Ma il ragionamento dimostra che tali unità (che pure la comune esperienza parrebbe attestare) sono impensabili perché portano a contraddizioni insuperabili, e dunque sono assurde e non possono esistere.

Il senso dell'argomento è chiaramente espresso in questa antica testimonianza:

> Zenone di Elea, polemizzando contro coloro che mettevano in ridicolo la dottrina del suo maestro Parmenide, la quale afferma che l'essere è uno, e procedendo in sua difesa, cerca di dimostrare che è impossibile che esista realmente la molteplicità. Infatti, egli dice, se esiste la molteplicità, dal momento che questa è costituita da una molteplicità di unità, è necessario che esistano quelle molteplici unità di cui la molteplicità è appunto costituita. Se, dunque, si dimostrerà che è impossibile che esistano molteplici unità, è evidente che risulterà impossibile l'esistenza della molteplicità, perché la molteplicità è composta di unità. Se è impossibile che esista la molteplicità, e se,

[9] Cfr. 29 A 28 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, pp. 523-525) e Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 391 ss.

[10] Cfr. H.D.P. Lee, *Zeno of Elea*, Cambridge 1936 (1967^2), pp. 42 e 66.

[11] Da molti studiosi non viene considerato un argomento indipendente ma solamente un «torso» del terzo. Ma si veda anche Epifanio, *Adv. haeres*, III, 11 in Diels, *Doxographi Graeci*, p. 590, 20.

[12] Per una dettagliata esposizione degli argomenti con rassegna delle varie esegesi cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 354-375.

> d'altra parte, è necessario che esista o l'uno o la molteplicità, poiché non è possibile che esista la molteplicità, non resta che ammettere che esista solo l'unità [scil.: l'unità assoluta dell'essere].[13]

Zenone, a favore di questa sua tesi generale, adduceva almeno quattro argomenti particolari, che vale la pena di riferire per poter cogliere appieno il senso della sua dialettica.

Un primo argomento dimostrava che, se gli esseri fossero molteplici dovrebbero essere, ciascuno, a un tempo, infinitamente piccoli e anche infinitamente grandi:

> se gli esseri sono molteplici, è necessario che essi siano a un tempo e piccoli e grandi: piccoli fino a non aver affatto grandezza [= infinitamente piccoli], e grandi fino a essere infiniti [= infinitamente grandi].[14]

Ognuno dei molti esseri, per essere veramente «uno», dovrebbe non avere né grandezza, né spessore, né massa (perché, altrimenti, sarebbe divisibile in parti e, dunque, non sarebbe più uno). Ma un uno siffatto, piccolo all'infinito fino a essere del tutto privo di grandezza, non è nulla, tanto è vero che se si aggiunge un siffatto uno a qualcos'altro non lo fa crescere, e se lo si sottrae ad altro non lo fa diminuire e solo il nulla dà siffatti risultati. D'altra parte non è nemmeno possibile pensare l'uno dotato di grandezza, giacché, per quanto piccola, ogni grandezza non solo è divisibile in parti, ma è divisibile in infinite parti, e ciò che ha infinite parti dovrebbe essere infinito in grandezza.[15]

Un secondo argomento, analogo al primo, dimostra che, ammesso che gli esseri siano molteplici, dovrebbero essere, a un tempo, in numero (oltre che in grandezza) finiti e infiniti, il che è assurdo.

Ecco le testuali parole di Zenone:

> Se gli esseri sono molteplici, è necessario che essi siano tanti quanti sono e non di più e neppure di meno; orbene, se sono tanti quanti sono, devono essere finiti. Ma se sono molteplici, gli esseri sono anche infiniti; infatti fra l'uno e l'altro di questi esseri ci saranno sempre di mezzo altri esseri, e fra l'uno e l'altro di questi ce ne saranno altri ancora; e così gli esseri sono infiniti.[16]

[13] Filopono, *In Arist. Phys.,* 42, 9 ss. = 29 A 21 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 519).

[14] 29 B 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 527).

[15] Cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 354 ss.

[16] 29 B 3 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 529). Per le diverse esegesi proposte di questo argomento cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 360 ss.

Un terzo argomento si incentrava sulla *negazione dello spazio* (che è condizione dell'esistenza della molteplicità), come risulta da questo testo pervenutoci, che qualcuno considera come vero e proprio frammento:

> Se esiste lo spazio, deve trovarsi in qualche cosa; infatti, ciò che è in qualche cosa è in uno spazio; per conseguerza lo spazio dovrà trovarsi in uno spazio, e così all'infinito. Dunque non esiste lo spazio.[17]

Un quarto argomento negava la molteplicità basandosi sul contraddittorio comportamento che hanno molte cose insieme rispetto a ciascuna (o parte di ciascuna) singolarmente presa. Per esempio molti chicchi, cadendo, fanno rumore, mentre un chicco (o una parte di esso) non lo fa. Ma se fosse veritiera l'attestazione dell'esperienza, simili contraddizioni non potrebbero sussistere, e un chicco (o una parte di esso) cadendo dovrebbe fare rumore, con la debita proporzione, come lo fanno molti chicchi.

Ecco come una testimonianza antica riferisce l'argomento:

> In questo modo egli risolve anche la questione sollevata da Zenone di Elea, il quale faceva al sofista Protagora le seguenti domande:
> – Dimmi, Protagora, fa rumore cadendo un chicco di grano, oppure la decimillesima parte di un chicco di grano?
> E avendo Protagora risposto che la decimillesima parte di un chicco di grano non fa rumore, quegli soggiunse:
> – Ma un medimno di chicchi di grano fa rumore o no, quando cade?
> E avendo Protagora risposto che fa rumore, Zenone incalzò:
> – Ma non c'è forse una proporzione fra un medimno di chicchi di grano e un singolo chicco e fra il chicco e la sua decimillesima parte?
> E avendo Protagora ammesso che c'è, di rimando disse Zenone:
> – E non dovranno esserci le stesse reciproche proporzioni anche tra i suoni? Come c'è proporzione fra le cose che producono suoni, così ci deve essere anche proporzione fra i suoni; ma se è così, se il medimno di grano fa rumore, anche il chicco da solo fa rumore e anche la sua decimillesima parte.
> Così argomentava Zenone.[18]

4. L'importanza di Zenone – I risultati raggiunti dalla speculazione di Zenone sono importanti.

[17] Simplicio, *In Arist. Phys.,* 562, 1 ss. = fr. 5 Untersteiner; cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 368 ss.

[18] Simplicio, *In Arist. Phys.,* 1108, 18 ss. = 29 A 29 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 525); cfr. Zeller-Mondolfo-Reale, Bompiani 2011, pp. 374 ss.

Nell'ambito dell'Eleatismo egli contribuì a spostare la tematica dalla suprema coppia di concetti «essere-non essere», su cui Parmenide si era incentrato, all'altra coppia «uno-molti», che nella successiva metafisica avrà grandissima rilevanza.

Zenone fece emergere la tematica dell'«uno-molti» dialetticamente; Melisso la recupererà sistematicamente.

Inoltre, la serrata polemica che Zenone condusse contro le apparenze fenomeniche del molteplice e del movimento, dimostrandone l'intrinseca contraddittorietà, doveva togliere strutturalmente qualsiasi possibilità di dare loro una plausibilità sia pure relativa (anche quella che ai fenomeni aveva concesso Parmenide). Sicché la «doxa» doveva risultare sempre e solo fallace. E anche in questo caso Melisso porterà il discorso zenoniano alle estreme conseguenze, negando la «doxa» sistematicamente – e non solo dialetticamente – e dichiarando puramente illusorio il mondo dei fenomemi.

Quanto, poi, alla dialettica zenoniana, essa influenzò fortemente – molto al di là della Scuola eleatica – i procedimenti filosofici che agirono sulla Sofistica, sullo stesso metodo socratico, sui Megarici, e, in genere, contribuì in modo non indifferente alla formazione delle varie tecniche di argomentazione, e quindi al nascere della logica.

La dimostrazione che sarà chiamata «dimostrazione per assurdo» va considerata, in sostanza, una scoperta di Zenone.

III. Melisso di Samo e la conclusione del pensiero eleatico

1. La sistemazione dell'eleatismo – Melisso[1] può essere definito il «sistematore» del pensiero eleatico.

Parmenide lasciò poeticamente indeterminati alcuni attributi dell'essere e, soprattutto, ne lasciò altri semplicemente affermati e non

[1] Melisso di Samo nacque verso la fine del VI secolo o nei primissimi anni del V a.C. (come abbiamo dimostrato attraverso un riesame delle fonti: cfr. Reale, *Melisso, Testimonianze e frammenti*, Firenze 1970, cap. I, *passim*). Fu esperto uomo di mare e valente uomo politico. Nel 442 a.C., nominato stratega dai suoi concittadini, in seguito a una contesa nata con Atene, combatté contro la flotta di Pericle e la sconfisse. Scrisse un trattato filosofico dal titolo *Sulla Natura o sull'Essere*, in cui sistemava, in modo acuto e penetrante, la dottrina della Scuola eleatica, che era stata poeticamente esposta da Parmenide, dialetticamente (ma negativamente) difesa da Zenone, e che abbisognava di una serie di precisazioni e di chiarimenti. L'opera di Melisso quasi certamente precede quella dei Pluralisti e costituisce il reale e l'ideale punto di partenza sia della dottrina empedoclea, sia di quella anassagorea, sia di quella atomistica. Se Aristotele polemizza contro Melisso e lo giudica in modo pesante, ciò dipende da

dedotti, oppure solo imperfettamente dedotti; e fece perfino qualche affermazione in contrasto con i princìpi del sistema (come, per esempio, quella della finitudine e della forma sferica dell'essere).

Zenone – come abbiamo visto – si limitò a una difesa indiretta, a un rincalzo della dottrina, riducendo all'assurdo le tesi degli avversari.

Melisso cercò invece, in una limpida prosa, di darle forma sistematica, di dedurre con rigore tutti gli attributi e di correggere quanto non quadrava, o mal quadrava, con i fondamenti del sistema.

2. Gli attributi dell'essere e la loro deduzione – Melisso intese l'essere allo stesso modo di Parmenide, e come lui ne dimostrò l'«ingenerabilità» e l'«incorruttibilità».

Tuttavia, invece che concepire l'eternità di questo essere tutta raccolta nell'istante atemporale senza passato e senza futuro, preferì *dilatarla all'infinito* e concepirla come un «sempre era e sempre sarà», come si legge nel frammento 1:

> Sempre era ciò che era e sempre sarà. Se, infatti, fosse generato, sarebbe necessario che, prima che fosse generato, non fosse nulla: e se, prima, non era nulla, per nessuna ragione nulla si sarebbe potuto generare dal nulla.[2]

Molti studiosi hanno ritenuto che la formula melissiana «sempre era ciò che era e sempre sarà» reintroduca la temporalità. Questo è però errato, perché Melisso intende il suo essere come rigorosamente «aprocessuale», da sempre e per sempre già tutto attuato. E col «sempre era» e «sempre sarà» egli sottolinea solo *le infinite propaggini dell'eterno* (la stessa teologia cristiana per esprimere il concetto dell'eterno si rifarà, talora, alla formula melissiana)[3].

La novità più significativa di Melisso è senza dubbio l'affermazione che l'essere è «infinito» (ἄπειρον).

ragioni strettamente dottrinali: Melisso incentrò la sua speculazione tutta sul concetto di infinito inteso come ciò che è assolutamente reale, laddove Aristotele negò recisamente realtà e attualità all'infinito. E se i moderni interpreti hanno seguito Aristotele, ciò facendo hanno commesso l'errore ermeneutico di scambiare il giudizio teoretico dello Stagirita con un giudizio storico. Su tutti questi problemi si veda il nostro saggio *Melisso e la storia della filosofia greca*, in Melisso, *Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 1-268 e *passim*, opera riedita in *Eleati*, a cura di M. Untersteiner e G. Reale, cit., pp. 669-936. È nostra la traduzione delle testimonianze e dei frammenti che qui riportiamo, pubblicata dapprima nell'opera citata e ora riprodotta ne *I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 530-561.

[2] Cfr. 30 B 1 Diels-Kranz.

[3] Cfr. Reale, *Melisso*, cit., pp. 34-65; 702-763[2].

Parmenide aveva detto l'essere finito solo in omaggio al presupposto (di genesi pitagorica, e poi ereditato da tutta la Grecità) che l'infinito è imperfetto e solo il finito perfetto. Melisso, per contro, così ragiona:

> E poiché, dunque, non si è generato, è e sempre era e sempre sarà, non ha neppure principio né fine, ma è infinito (ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρον). Infatti, se si fosse generato, avrebbe un principio (avrebbe infatti cominciato a generarsi a un certo momento) e una fine (avrebbe infatti finito di generarsi a un certo momento); ma, poiché non ha cominciato e non ha terminato, era e sarà sempre, non ha principio né fine. Non è infatti possibile che sia sempre ciò che non è tutto.[4]

Qui la proposizione risolutiva è l'ultima: in quanto è tutto, l'essere è sia «eterno» sia «infinito». In termini moderni si direbbe: in quanto è assoluto l'essere è in-finito sia nel senso dell'estensione dell'eterno, sia nel senso dell'estensione dello spazio. Di più, Melisso precisò che, se fosse limitato, l'essere dovrebbe confinare col vuoto, cioè col non-essere, il che è impensabile.[5]

Oltre che eterno e infinito, l'essere è «uno».

E anche nel fissare questo attributo Melisso è nuovo, giacché, come sappiamo, Parmenide lo affermò solo di passaggio e senza dedurlo, mentre Zenone lo fece emergere dialetticamente.

L'essere è «uno» perché «infinito», come leggiamo nel frammento 6 (e questo è addirittura uno degli argomenti che la teologia cristiana userà per dimostrare l'unicità di Dio):

> Se è infinito, deve essere uno (εἰ γὰρ ἄπειρον εἴη, ἓν εἴη ἄν). Infatti, se fossero due, non potrebbero essere infiniti, ma uno avrebbe un limite nell'altro.[6]

L'essere, inoltre, come voleva Parmenide, è «uguale», è «inalterabile» sia qualitativamente che quantitativamente, è «immobile».

Tutti questi caratteri sono meglio dedotti che non in Parmenide, in particolare l'ultimo:

[4] 30 B 2 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 553); cfr. Reale, *Melisso*, cit., pp. 60-104; 728-772².

[5] Cfr. B 4 a; Reale, *Melisso*, cit., pp. 98 ss.; 728-772².

[6] 30 B 5 e B 6 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 555); cfr. Reale, *Melisso*, cit., pp. 105, 123; 776² ss.

> E non c'è alcun vuoto (οὐδὲ κενόν ἐστι οὐδέν): infatti il vuoto non è nulla; e ciò che non è nulla non può essere. Allora l'essere neppure si muove; infatti, non può spostarsi in alcun luogo, ma è pieno (πλέων ἐστιν). Infatti, se ci fosse il vuoto, si potrebbe spostare nel vuoto; ma, poiché il vuoto non c'è, non ha dove spostarsi.[7]

Infine, Melisso disse l'essere «incorporeo» (ἀσώματον):

> Se, dunque, l'essere è, esso deve essere uno. E, essendo uno, deve non avere corpo (δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν).
>
> Essendo uno, deve non avere corpo; infatti, se avesse spessore, avrebbe parti, e, quindi, non sarebbe più uno.[8]

Gli studiosi hanno molto faticato a dare un senso storicamente ed ermeneuticamente corretto a questa affermazione melissiana.[9] L'essere «non ha corpo», non già per il motivo che è *spirituale*, bensì perché è l'*uno-infinito*. In quanto «infinito», non è determinato né da limiti interni né da limiti esterni, neppure da quelli della «ben rotonda sfera» parmenidea. Non aver corpo coincide, dunque, col *non avere limite, con l'avere grandezza infinita.*

Dunque, Melisso non è uno «spiritualista», come qualcuno ha sostenuto, in quanto – come abbiamo visto – «senza corpo», ha tutt'altro significato rispetto a «senza materia». Però non è nemmeno il caso di dirlo «materialista», come hanno sostenuto altri. Infatti Melisso, come Parmenide e tutti i Presocratici, è ancora *al di qua della distinzione di tali categorie*, ed è storicamente errato volerlo giudicare in funzione di esse.

Tant'è vero che, a seconda di come si applicano queste categorie, l'essere melissiano – e in genere l'essere eleatico – appare ora come spirituale, ora come materiale; il che dimostra che non è, propriamente, né l'una né l'altra cosa, o meglio che ha caratteri che si collocano e dall'una e dall'altra parte; prevalgono, in ogni caso, le determinazioni di carattere fisico, poiché gli Eleati non escono dall'ottica della filosofia della *physis.*

3. Eliminazione della sfera dell'esperienza e della «doxa» – Ultima novità di Melisso è la sistematica eliminazione del mondo dei sensi e della doxa. Ecco il ragionamento melissiano contenuto nel celebre frammento 8.

[7] Diels-Kranz, 30 B 7, § 7 (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 559).
[8] Diels-Kranz, 30 B 9 (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 563).
[9] Si veda la documentazione in Reale, *Melisso*, cit., pp. 193-225; 861-893^2.

a) Le molteplici cose che i sensi ci attestano, esisterebbero veramente, e la nostra conoscenza sensibile sarebbe verace, a una sola condizione: ossia che ciascuna di queste cose rimanesse sempre quale ci apparve la prima volta, e fosse sempre identica a se medesima, immutabile, ingenerabile, inalterabile, incorruttibile. La molteplicità sarebbe credibile solo alla condizione che essa fosse qual è l'Essere-Uno.

b) Per contro, sulla base stessa della nostra conoscenza empirica, noi costatiamo che le molteplici cose oggetto di percezione sensibile non restano mai identiche, ma si alterano, si generano e si corrompono continuamente: proprio il contrario di quanto esigerebbe lo statuto dell'essere.

c) Pertanto, c'è contraddizione fra ciò che la ragione riconosce come condizione assoluta dell'essere e della verità, e ciò che i sensi e l'esperienza ci attestano.

d) La contraddizione viene eliminata da Melisso con la recisa negazione della validità dei sensi e di ciò che i sensi proclamano – perché in sostanza proclamano il non-essere –, a totale beneficio di ciò che proclama la ragione.

e) Dunque, l'unica realtà è l'«Essere-Uno»: l'ipotetico «molteplice» potrebbe esistere *solo se fosse come l'Essere-Uno*. Affermazione da tenere ben presente per comprendere i Pluralisti, che partiranno proprio da questa (e quindi capovolgendo il ragionamento melissiano):

> Se ci fossero i molti, dovrebbero essere tali quali io dico che è l'Uno (εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρὴ αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγώ φημι τὸ ἓν εἶναι).

Mette conto leggere questo grande frammento in cui l'audacia del *logos* eleatico raggiunge la punta estrema:

> Questo argomento costituisce la massima prova che solo l'Uno esiste. Se, infatti, esistessero i molti, questi dovrebbero essere tali quale io dico che è l'Uno. Se, infatti, esistessero la terra e l'acqua e l'aria e il fuoco e il ferro e l'oro e da un canto ciò che è vivo e dall'altro ciò che è morto e ciò che è nero e ciò che è bianco e tutte le altre cose che gli uomini dicono essere vere: se, dunque, tutte queste cose esistono, e noi vediamo e udiamo in modo retto, bisogna che ciascuna di queste cose sia tale quale la prima volta a noi parve e che non si trasformi né diventi diversa, ma che ciascuna sia sempre qual è. Ora noi diciamo, appunto, di vedere e di udire e di intendere in modo retto. D'altra parte ci sembra che il caldo diventi freddo e che il freddo diventi caldo, il duro diventi

> molle e il molle diventi duro, che il vivo muoia e che il vivo si generi dal non-vivo e che tutte queste cose si alterino e che ciò che era non sia uguale a ciò che è ora e che il ferro, pur essendo duro, si logori stando a contatto col dito, e così anche l'oro e la pietra e tutto quanto sembra essere forte e che terra e pietra si generino dall'acqua. Per conseguenza, risulta che noi né vediamo né conosciamo cose che sono. Queste cose, dunque, non si accordano fra loro. E anche se noi affermiamo che gli esseri sono molti, dotati di eterne forme e di forza, ci sembra, poi, che tutti mutino e diventino diversi da come ogni volta li vedemmo. È dunque evidente che noi non vedevamo in modo retto e che quelle molte cose ci sembrano essere in modo non retto. Infatti, se fossero veramente, non muterebbero, ma ciascuna dovrebbe essere tale quale ci sembrava che fosse. Infatti, nulla è più forte di ciò che è veramente. Ma se si fosse mutato, allora l'essere sarebbe perito e sarebbe nato il non-essere. Così, dunque, se ci fossero i molti, dovrebbero essere tali qual è l'uno (εἰ πολλὰ εἴη, τοιαῦτα χρὴ εἶναι, οἶονπερ τὸ ἓν).[10]

L'Eleatismo finisce, dunque, con l'affermare un essere «eterno», «infinito», «uno», «uguale», «immutabile», «immobile», «incorporeo», che *esclude la possibilità dei molti*, perché recide ogni pretesa dei fenomeni a farsi riconoscere.

È chiaro che l'Essere qual è stato descritto dagli Eleati può essere solo l'essere di un Dio, cioè un privilegiato essere e non tutto l'essere. Ma gli Eleati non hanno potuto distinguere essere di Dio e essere del mondo, e quindi Dio e mondo, perché «essere», per loro, non poteva che avere un unico senso, *un senso integrale*.

Di tale aporia essi sarebbero potuti uscire solo distinguendo essere e essere, cioè distinguendo *differenti significati e piani dell'essere.*

Ma, per questo, non erano ancora maturi i tempi.

Come è noto, Aristotele ha rimproverato agli Eleati in genere, e a Melisso in particolare, di *rasentare la follia*: la follia della ragione, che non intende riconoscere null'altro che se medesima e la propria legge, respingendo categoricamente la esperienza e i suoi dati.

Leggiamo il testo aristotelico come lo abbiamo presentato nella nostra edizione di Melisso:

> Ad alcuni degli antichi parve che l'essere fosse, di necessità uno e immobile. Infatti il vuoto non esiste, e non è possibile il movimento, se

[10] Diels-Kranz, 30 B 8, §§ 2-6 (*I Presocratici*, Bompiani 2012^{4}, p. 561); si vedano gli approfondimenti dei problemi sollevati da questo frammento in Reale, *Melisso*, cit., pp. 226-252; 894-920^{2}.

non c'è il vuoto separato. E non esistono i molti, se non esiste niente che discrimini. E non c'è differenza fra il credere che il tutto è continuo, ma costtuito di parti contigue, e l'affermare che è molti, non uno e vuoto. Infatti, se è interamente divisibile, nulla sarà uno, e, per conseguenza, non sarà nemmeno molti, e il tutto sarà vuoto; se, invece, si dice che è in parte divisibile e in parte no, questo vuol dire fantasticare: infatti, fino a che punto e per quale ragione una parte del tutto è così piena, e l'altra, invece, è divisibile? Inoltre, è necessario ugualmente che il movimento non esista. Ora, in base a questi argomenti, andando oltre la sensazione e disprezzandola, nella convinzione che bisogna seguire solamente il ragionamento, alcuni dicono che l'essere è uno, immobile e infinito: infatti, il limite confinerebbe col vuoto. Alcuni, dunque, così si espressero, e per le ragioni vedute, intorno alla verità. *Ma se, in base ai ragionamenti, queste cose sembrano derivare come conseguenze, stando alla realtà delle cose, sostenere tale opinione è quasi follia* (μανίᾳ παραπλήσιον εἶναι τὸ δοξάζειν οὕτως).[11]

Ma, se è vero questo, è altrettanto vero che il più cospicuo sforzo della successiva speculazione – sia della speculazione dei Pluralisti, sia, a un superiore livello, di quella di Platone e di Aristotele stesso – consisterà proprio nel tentativo di porre riparo a questa «follia» della ragione.

E per fare ciò, si dovrà cercare di riconoscere *le ragioni della ragione* e, insieme, *le ragioni della esperienza*; o, che fa lo stesso, bisognerà cercare di *salvare il principio di Parmenide e, insieme, di salvare i fenomeni*, come vedremo.

[11] Cfr. Aristotele, *La generazione e la corruzione*, I, 8, 325 a 2-19 (cfr. Diels-Kranz, 30 A 8 [*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 549]; cfr. Reale, *Melisso*, cit., pp. 338 ss.; 1006² ss.).

PARTE III

I PRESOCRATICI NATURALISTI PLURALISTI I FISICI ECLETTICI E L'ESAURIMENTO DELLA FILOSOFIA DELLA NATURA

SEZIONE I

EMPEDOCLE DI AGRIGENTO

La prima determinazione dei quattro elementi

1. I quattro «elementi»: fuoco, acqua, aria, terra – Empedocle[1] è il primo pensatore che cerca di risolvere l'aporia eleatica, tentando, da un lato, di mantenere *la validità del principio che nulla nasce e nulla perisce* e che *l'essere sempre permane*, e, dall'altro, di *salvare i fenomeni che l'esperienza ci attesta.*

Una chiarissima affermazione del principio eleatico l'espresse, per esempio, in questi due frammenti assai significativi:

> Sciocchi. Non si affannano certo in pensieri profondi,
> e si aspettano che abbia nascita ciò che prima non era
> e che qualcosa perisca e si distrugga del tutto![2]

[1] Empedocle nacque ad Agrigento. Diogene ci dice che fiorì nella ottantaquattresima Olimpiade, cioè nel 444-441 a.C. (Diogene Laerzio, VIII, 74 = 31 A 1 Diels-Kranz). E poiché la stessa fonte (ivi), su testimonianza di Aristotele, ci dice che visse sessant'anni, si ricaverebbe il 484-481 e il 424-421 come date di nascita e di morte. Ma, poiché altre fonti danno differenti indicazioni cronologiche, è più prudente restare sulle generali e tenere come indicativa la data del *floruit* fornita da Diogene, senza pretendere di determinare le date di nascita e di morte (cfr. Reale, *Melisso*, cit., pp. 12 ss.). Fu un uomo dalla personalità fortissima e dalle conoscenze vastissime: in lui si fondono filosofia e misticismo, medicina e magia. Partecipò anche alla vita politica, militando nel partito democratico (cfr. Diogene Laerzio, VIII, 63-67, 72 ss. = 31 A 1; 31 A 14 Diels-Kranz). Le notizie tramandateci da tarde fonti circa la sua fine, come quella secondo cui egli sarebbe scomparso dopo un sacrificio agli Dei o quella secondo cui si sarebbe gettato nell'Etna (cfr. Diogene Laerzio, VIII, 67 s., 69 s. = 31 A 1 Diels-Kranz), appartengono alla leggenda e sono frutto di invenzioni rispondenti a intenti denigratori. Empedocle scrisse due opere: un poema *Sulla Natura* e un *Carme lustrale* (*Katharmói),* di cui ci sono pervenuti numerosi frammenti. (Per la trasfigurazione romantica del nostro filosofo si vedrà la tragedia di Hölderlin, *Der Tod des Empedokles. Empedokles auf dem Aetna* (1798-1800, postuma), edizione italiana a cura di L. Balbiani e E. Polledri, Bompiani, Milano 2003.

La traduzione di tutti i frammenti che riportiamo è di A. Tonelli, *Empedocle, Frammenti e testimonianze*, con i frammenti del papiro di Strasburg, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2002; cfr. anche *I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 566-757, con la collaborazione per le testimonianze di I. Ramelli.

[2] 31 B 11 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 655).

> Perché non può esserci nascita da ciò che non è, ed è impossibile
> che del tutto si distrugga ciò che è, e incredibile: esso sarà sempre
> là dove ciascuno, di volta in volta, trovi fondamento.[3]

Dunque, il «nascere» e il «perire», intesi come un *venire dal nulla* e un *andare nel nulla*, sono impossibili (φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων θυητῶν, ὀυδέ τις οὐλυμένου θανότοιο τελευτή), perché l'essere è.

Tuttavia, nascere e perire hanno una loro plausibilità e realtà, se intesi *come un venire da cose che sono e un trasformarsi in cose che pure sono, per mescolanza e separazione* (μίξις τε διάλλαξις τε μεγέντων).

Dice un frammento:

> E altro ti dirò: non c'è nascita
> per nessuna delle cose mortali, né termine di morte le distrugge,
> ma soltanto mescolanza e separazione
> di elementi mescolati, che origine viene detta dagli uomini.[4]

«Origine» o «nascita» e «morte» sono allora, rispettivamente, «mescolanza» e «dissoluzione» di determinate sostanze che sono *non nate* e *indistruttibili*, cioè che eternamente permangono uguali.

Queste sostanze sono, precisamente, quattro: «fuoco», «acqua», «etere o aria» e «terra».

Sono quelle che saranno, poi, denominate «i quattro elementi», ma che Empedocle designa poeticamente con l'espressione «radici di tutte le cose» (πάντων ῥιζώματα), e indica anche con nomi di numi, per sottolineare la loro eternità e quindi divinità:

> Apprendi, dapprima, le quattro radici di tutte le cose:
> Zeus splendente e Era che dona la vita e Adoneo e Nesti
> che con le sue lacrime ricolma la fonte mortale.[5]

Come si vede, Empedocle accoglie l'«acqua» di Talete, l'«aria» di Anassimene, il «fuoco» di Eraclito e, in certo senso, la «terra» di Senofane, ma muta notevolmente la precedente concezione del principio.

Infatti, quello degli Ionici si trasformava qualitativamente diventando tutte le cose, mentre in Empedocle acqua, aria, terra e fuoco rimangono *qualitativamente inalterabili e intrasformabili*.

[3] 31 B 12 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 657).
[4] 31 B 4 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 653).
[5] 31 B 8 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 653).

Nasce, in tal modo, la nozione di «elemento», come qualcosa di originario e qualitativamente immutabile, capace solo di unirsi e separarsi spazialmente e meccanicamente rispetto ad altro: e si tratta di una nozione che poteva avere origine solo dopo l'esperienza eleatica e per superamento di quella.

E nasce anche la cosiddetta concezione «pluralistica», che supera definitivamente la «monistica» visione degli Ionici. La radice o il principio delle cose *non è unico*, ma strutturalmente *molteplice*. Il pluralismo è una prospettiva che poteva affermarsi, a livello di consapevolezza critica, solo dopo il monismo radicale degli Eleati, e per superamento del medesimo.

Il sistema dei Pitagorici, infatti, non viene, e a buona ragione, collocato sul medesimo piano dei sistemi pluralistici, appunto perché i principi pitagorici sono, sì, molteplici, ma la questione della molteplicità in quanto tale non è portata a livello tematico.

In effetti, solo dopo Zenone e Melisso il problema dell'«uno» e dei «molti» poteva emergere a livello tematico ed essere risolto in modo sistematico.

Perché Empedocle ha affermato essere quattro, e non di più o di meno, gli elementi?

Non è difficile rispondere al quesito: da un lato, egli poté essere suggestionato dalla tetrade pitagorica, dalla convinzione della natura privilegiata del numero quattro; ma fu certamente determinante la costatazione dell'esperienza, e questa sembra appunto attestare che tutto deriva da «aria», «acqua», «terra» e «fuoco», come risulta dal seguente frammento:

> Animo, e guarda questa prova delle parole dette prima,
> se in esse vi fosse qualche manchevolezza riguardo alla forma
> degli elementi: il sole:
> fulgido a vedersi e ardente in ogni sua parte,
> e tutti i corpi celesti, immersi nel calore e nella luce abbacinante,
> e la pioggia cupa e gelida, e la terra da cui sorgono le cose
> compatte e solide.[6]

2. L'Amore e la Contesa – Abbiamo detto che «nascita» e «morte», secondo Empedocle, sono, in realtà, non altro se non «mescolanza» e «separazione» dei quattro elementi, che restano qualitativamente immutabili.

[6] 31 B 21 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 663-665).

Ma chi li spinge a unirsi e a separarsi reciprocamente?

Di per sé gli elementi resterebbero ciascuno presso di sé, senza mescolarsi agli altri. Pertanto, si imponeva ormai la necessità di introdurre una causa ulteriore, quella che Aristotele denominerà «causa efficiente» o «causa del movimento». Anteriormente alla speculazione degli Eleati, tale causa poté non essere messa a tema, ma nella prospettiva di un recupero dei fenomeni (caratterizzati appunto dal movimento) doveva necessariamente balzare in primo piano.

Empedocle introduce allora l'«Amore» o «Amicizia» (Φιλία, Φιλότης) e la «Contesa» o «Discordia» (Νεῖκος), concepiti come forze cosmiche, e insieme (come del resto anche gli elementi) come Divinità, *causa, rispettivamente, dell'unione e della separazione degli elementi*.

Naturalmente, non si può assolutamente parlare di forze spirituali, e gli interpreti hanno, in genere, ben compreso che ci troviamo di fronte a *realtà naturali* (come gli elementi). La Contesa che separa e l'Amore che congiunge sono coeterni come gli elementi. Ma, appunto in quanto coeterni e ugualmente potenti, gli effetti dell'Amore e della Contesa si annullerebbero a vicenda e non sarebbero più spiegabili i processi di generazione e corruzione delle cose. Di conseguenza, tutto rimarrebbe sospeso nell'identico stato, se essi non potessero in qualche modo sopraffarsi a vicenda.

In effetti Empedocle parla di alterno predominio dell'una o dell'altra forza, a cicli costanti fissati dal Destino. E così, quando predomina l'Amore, gli elementi si raccolgono in unità; quando predomina la Contesa, si separano; quando invece si intrecciano gli influssi di Amore e di Contesa, nascono le cose.

Ecco come Empedocle ha cercato di mediare la concezione eleatica dell'essere e la realtà dei fenomeni, e ha spiegato il divenire:

Gli elementi
hanno tutti forma uguale e sono coevi per nascita,
ma ognuno ha proprie prerogative e indole propria
e predominano a vicenda nel giro del tempo. A essi
niente si aggiunge e niente viene a mancare: perché se perissero del tutto
non sarebbero già più. E che cosa potrebbe accrescere questo tutto
e provenendo da dove? e come potrebbero scomparire, se nulla è vuoto di essi?
Ma sono questi le cose che sono, e trascorrendo gli uni attraverso gli altri

divengono ora queste ora quelle cose, ma sempre
a se stessi eternamente uguali.[7]

Altrettanto chiaramente questa visione è espressa in questo frammento:

Predominano a turno nel volgere del ciclo
e si struggono gli uni negli altri e si accrescono
secondo la parte assegnata dalla sorte.
Perché sono questi le cose che sono
e trascorrendo gli uni attraverso gli altri
diventano uomini e stirpi di altre fiere,
ora riunendosi in un unico cosmo per azione di Amore,
ora venendo trascinati ognuno per vie opposte dall'ostilità
di Contesa
fino a quando, congiungendosi gli elementi, ne emerga l'Uno-Tutto.
E come l'Uno ha appreso a sorgere dai molti
e quando si disfa a loro volta appaiono più cose,
così gli elementi divengono, e non è immutabile la loro vita eterna;
ma proprio perché non cessano mai di mutare,
dimorano sempre immutabili nel ciclo.[8]

3. Lo «Sfero» e il cosmo – Come il lettore avrà già compreso in base a quanto abbiamo sopra detto, e soprattutto dall'ultimo dei frammenti citati, il cosmo non è costituito dal prevalere dell'Amore ma dalla funzione determinante della Contesa, in rapporto con il primo.

Quando prevale assolutamente l'Amore, nessuno degli elementi si distingue dagli altri, ma sono tutti insieme raccolti e insieme placati, in modo da formare una compatta unità, detta da Empedocle «Uno» (ἕν) o «Sfero» (σφαῖρος), che ricorda assai da vicino la sfera parmenidea:

Ma da ogni parte è uguale a se stesso (πάντοθεν ἶσος), e ovunque
senza confini,
lo Sfero rotondo che gioisce di avvolgente solitudine.
Dal suo dorso non si slanciano due braccia,
non ha piedi, non agili ginocchia.
Ma era Sfero, ovunque identico a se stesso (πάντοθεν ἶσος ἑαυτῷι).[9]

Quando prevale assolutamente la Contesa, gli elementi sono, invece, totalmente separati, e nemmeno in questo caso possono esistere un cosmo e cose individue.

[7] 31 B 17, vv. 27-35 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 661).
[8] 31 B 26 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 669).
[9] 31 B 28 e 29 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 671).

Il cosmo e le cose del cosmo nascono, invece, nei due periodi di passaggio, che vanno dal predominio dell'Amore a quello della Contesa e poi dal predominio della Contesa a quello dell'Amore. In ciascuno di questi due periodi si ha un progressivo nascere e un progressivo distruggersi di un cosmo, che, dunque, *suppone necessariamente l'azione di ambedue le forze insieme.*

È poi chiaro che l'Amore non è concepito come forza che faccia semplicemente nascere, né la Contesa come forza che faccia semplicemente perire. Infatti l'Amore, prevalendo, dissolve il cosmo raccogliendone gli elementi nell'indifferenziato «Sfero», così come la Contesa, inserendosi nello Sfero, pone le premesse del nascere del cosmo. E, per converso, l'Amore dà origine al cosmo ricongiungendo gli elementi dopo che sono stati separati dal prevalere della Contesa, mentre la Contesa distrugge quando, predominando, tutto sconvolge.

Ed è anche chiaro che il momento dell'assoluta perfezione non è nel cosmo, ma nello «Sfero».

4. La conoscenza – Interessanti e in gran parte ingegnose sono le osservazioni che Empedocle fa circa il modo secondo cui nacquero i vari esseri, e soprattutto gli esseri organici, e come gli esseri organici vivano e crescano. Ma interessante è in modo particolare la spiegazione che egli fornisce del fenomeno della conoscenza umana.

Dalle cose e dai pori delle cose si sprigionano effluvi che colpiscono gli organi sensoriali, e le parti simili dei nostri organi riconoscono le parti consimili degli effluvi provenienti dalle cose: il fuoco conosce il fuoco, l'acqua l'acqua, e così via. Nella sensazione visiva il processo è invece inverso e gli effluvi partono dagli occhi, ma il principio che il simile conosce il simile resta sempre alla base. Dice espressamente un frammento:

> Con la terra vediamo la terra, e l'acqua con l'acqua,
> con l'etere l'etere divino, e con il fuoco
> il fuoco distruttore, con l'amore l'amore,
> contesa con la contesa funesta.[10]

Anche il pensiero è spiegato alla stessa maniera e con lo stesso principio, giacché Empedocle non distingue, come del resto ogni Presocratico, lo spirituale dal corporeo; anzi, egli espressamente dice in questo frammento:

[10] 31 B 109 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 617-619).

È nutrito nei fiotti di sangue che gli guizzano incontro,
e in esso più che altrove c'è quello che dagli uomini è detto
pensiero (νόημα):
sangue che circonda il cuore, questo per gli umani è il
pensiero (αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα).[11]

Infine è molto indicativo il fatto che egli attribuisca conoscenza e pensiero a ogni cosa senza distinzione:

Sappi che tutte le cose hanno conoscenza e il destinato pensiero.[12]

5. L'anima e il divino – Oltre a un *Poema fisico*, Empedocle compose un *Poema lustrale*, in cui difendeva le concezioni orfico-pitagoriche delle quali si presenta profeta e messaggero.

L'uomo, o meglio l'anima dell'uomo, è un dèmone che, a causa di una colpa originaria, è stato bandito dall'Olimpo dei beati, gettato in un corpo e legato al ciclo delle nascite:

È vaticinio di Necessità, decreto antico degli dei, eterno,
sigillato da ampi giuramenti: se qualcuno, per suo errore,
contamini di sangue le sue membra, e dopo avere sbagliato
a opera di Contesa giuri il falso, costoro,
come demoni che hanno avuto in sorte vita longeva,
per tre volte diecimila stagioni vadano errando lontano dai Beati
rinascendo nel corso del tempo in molteplici forme mortali,
permutando i travagliati sentieri della vita.
Perché la forza dei venti li caccia nel mare
e il mare li risputa sul dorso della terra, e la terra
contro i raggi del sole rifulgente, e il sole ancora
nei vortici dell'etere:
l'uno li riceve dall'altro, ma li odiano tutti.
E anch'io sono uno di costoro esule dagli dei ed errante,
per aver confidato nella folle Contesa.[13]

Perché già una volta io fui fanciullo e fanciulla e arbusto e uccello
e pesce muto che guizza fuori dal mare.[14]

[11] 31 B 105 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 715).

[12] 31 B 110, v. 10 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 721). Sulla dottrina empedoclea della conoscenza si veda l'ampia testimonianza di Teofrasto 31 A 86 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, pp. 629 ss.).

[13] 31 B 115 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, pp. 727-729).

[14] 31 B 117 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 729).

> Da quale rango e da quale culmine di felicità![15]

> Giungemmo sotto quest'antro coperto.[16]

Gli uomini che sapranno purificarsi (e di queste purificazioni egli additava regole e norme) si incarneranno via via in esistenze e in vite più nobili fino a che, sciolti del tutto dal ciclo delle nascite, ritorneranno a essere Dei fra gli Dei:

> E alla fine diventano veggenti e poeti
> e medici e capi per gli umani che abitano la terra:
> e da essi germogliano dei, per onore eccellenti.[17]

Ed essi avranno vita beata:

> Spartiscono focolare e mensa con altri immortali,
> non partecipi delle sofferenze umane, indistruttibili
> (ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι
> ἐόντες, ἀνδρείων ἀπόκλεροι, ἀπειρεῖς).[18]

6. Le aporie del pensiero empedocleo – Gli studiosi, in passato, hanno a lungo discusso sulle relazioni che legano i due poemi, e sono spesso giunti alla conclusione che essi sono in contraddizione, non vedendosi alcuna possibilità di conciliare la fisica del poema *Sulla Natura* con la mistica del *Carme lustrale*.

Ma oggi si tende a ridimensionare sostanzialmente tali conclusioni.

La fisica empedoclea è tutt'altra cosa da quella moderna e il naturalismo empedocleo non è il materialismo moderno: abbiamo visto, infatti, come i quattro elementi siano considerati «divini» e sono denominati anche con nomi di numi, così come divini sono Amore e Contesa.

Di più, il ciclo del nascere e del perire del cosmo è fatto dipendere dal gioco della Contesa e dell'Amore, in modo analogo al ciclo delle nascite dei singoli uomini, che dipende, nella sua origine, da un atto di Contesa e di odio, e nella sua conclusione da un atto di Amore, o comunque da un atto di totale estinzione della Contesa.

[15] 31 B 119 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 731).
[16] 31 B 120 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 731).
[17] 31 B 146 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 747).
[18] 31 B 147 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 749).

Perciò il naturalismo empedocleo reca fin dall'origine un carattere «religioso», e con questo in certo senso s'accorda la mistica orfica del *Poema lustrale*; in ogni caso, la mistica orfica è conciliabile con la fisica empedoclea meno peggio di quanto non lo sia con la dottrina dei numeri dei Pitagorici.

Infatti, i Pitagorici non hanno potuto se non affiancare l'anima-dèmone ai numeri, mentre Empedocle dice espressamente che tutto deriva dai quattro elementi e dall'Amore e dalla Contesa: pesci, fiere, uccelli, uomini e donne e anche i «numi longevi».

Dopo aver elencato le quattro «radici» o «elementi», Empedocle scrive:

> Nell'Odio tutto è difforme e contrastante, ma nell'Amore
> tutto si riunisce e ogni cosa è colta dal desiderio dell'altra.
> E da essi germinano tutte le cose che erano, sono e saranno, alberi.
> umani, fiere, uccelli e pesci che abitano nell'acqua,
> e gli dei dalla lunga vita, massimamente onorati.
> Sono questi le cose che sono, e trascorrendo gli uni attraverso
> gli altri
> divengono cose diverse: tanto grande mutamento produce
> la mescolanza.[19]

E le anime sono (o possono essere) tali «numi longevi».

Tuttavia resta (e a livello superiore) l'aporia di fondo che abbiamo già riscontrato in tutti i Presocratici che hanno accolto l'Orfismo. Tale aporia consiste sostanzialmente nella impossibilità di far rientrare l'anima nei ristretti orizzonti della filosofia della natura, anche intesa come la intende Empedocle. L'anima dovrebbe essere in certo senso intesa come strutturalmente diversa dal corpo, per potere mantenere una propria individualità, per potere espiare la sua colpa d'origine, e per potere essere in grado di godere il premio finale, quando si sia purificata.

Ma per poter sciogliere questa aporia occorreva guadagnare la dimensione dell'essere intelligibile e dell'immateriale: e per questo guadagno occorreva la già ricordata «seconda navigazione» di cui parla Platone.

Analoghi rilievi vanno fatti sulla concezione del Divino propria di Empedocle. Divinità sono, per lui, le quattro radici, l'Amore e la Contesa, e Divinità sono i «numi longevi» da essi derivati, e Divinità è lo

[19] 31 B 21, vv. 7-14 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 665).

Sfero. Anche per Empedocle tutto è pieno di Dei, come già per il primo Ionico: ma sono Dei che, lungi dall'essere altro dai princìpi della natura, come già per gli Ionici, coincidono con quei princìpi.

Il pensiero più forte espresso da Empedocle sulla Divinità è che essa sia «mente sacra e indicibile» (φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος):

> Non sovrasta per testa d'uomo sulle membra,
> non piedi, non ginocchia agili, non testicoli villosi,
> ma solo una mente sacra e indicibile
> che con rapidi pensieri si slancia attraverso il cosmo.[20]

Con questo egli non si riferisce – come qualcuno sembra aver pensato – a un Dio spirituale, altro dalle cose su menzionate, dato che tutte hanno pensiero. Egli si riferisce invece – come prova la somiglianza con il frammento in cui si parla dello «Sfero» – se non allo «Sfero» stesso, a uno degli elementi – per esempio al «fuoco» o al «sole» – o a una delle forze, ossia all'«Amore».

Anche per superare la concezione naturalistica del Divino occorreva la platonica «seconda navigazione».

[20] 31 B 134 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 739).

SEZIONE II

ANASSAGORA DI CLAZOMENE

LA TEORIA DELLE OMEOMERIE E DELL'INTELLIGENZA DIVINA

1. Le omeomerie e i loro caratteri – Anche Anassagora,[1] come Empedocle, tenta di mantenere fermo il principio eleatico della permanenza dell'essere e, insieme, di dar conto dei fenomeni: il suo tentativo segna un indubbio progresso rispetto a quello fatto dal filosofo di Agrigento.

L'Eleatismo di Anassagora emerge con tutta chiarezza innanzitutto nel seguente frammento:

> I Greci però non hanno una giusta concezione del nascere e del morire: nessuna cosa, infatti, né nasce né perisce (οὐδὲ γὰρ χρῆμα γίγνεται οὐδὲ ἀπόλλυται), ma dalle cose che sono <si attua> il comporsi e il separarsi (ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε διακρίνεσται); pertanto in questo modo dovrebbero propriamente chiamare il nascere comporsi e il morire separarsi.[2]

Ma come vanno intese, propriamente, queste «cose che sono», che si compongono generando tutti gli enti, e poi si scompongono?

Non sono solamente quattro, come voleva Empedocle, bensì *infinite in quantità e numero*:

[1]Anassagora nacque a Clazomene, probabilmente intorno al 500 a.C., stando alle indicazioni che ci fornisce Diogene Laerzio, II, 7 = 59 A 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, pp. 1001-1007), dalle quali si ricava anche che il filosofo dovette morire intorno al 428 a.C. Anassagora fu probabilmente il primo filosofo che portò la filosofia ad Atene e che ivi la fece radicare. Rimase ad Atene – sembra – per un trentennio. Alcuni studiosi pensano che tale trentennio debba collocarsi fra il 480 e il 450, altri fra il 463 e il 433, anno in cui Anassagora fu processato in Atene per empietà. Ma non è detto che il trentennio dovesse essere necessariamente consecutivo e perciò le due proposte sono suscettibili di mediazione. Fu uomo straordinariamente dotto e amante del conoscere. Scrisse un'opera in prosa dal titolo *Sulla Natura*, di cui ci sono pervenuti alcuni frammenti particolarmente interessanti. Il volume V dell'edizione italiana Zeller, contenente la trattazione di Empedocle, Atomisti e Anassagora, è stato curato da A. Capizzi, La Nuova Italia, Firenze 1969 (citeremo con l'abbreviazione Zeller – Capizzi). La traduzione dei frammenti che riportiamo è di S. Obinu, in *I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, pp. 999-1087.

[2] 59 B 17 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1081).

> Stando così queste cose, bisogna convincersi che molte cose e di ogni tipo si trovino in tutto ciò che ha origine per aggregazione, e semi d'ogni cosa (σπέρματα πάντων χρημάτων) con forme e colori e sapori d'ogni genere. E <che> si costituirono uomini e tutti gli esseri viventi provvisti di sensibilità.[3]

Questi «semi» (*spermata*) sono dunque le qualità originarie di ogni genere, sono l'«originario qualitativo», eleaticamente pensato come «inalterabile».

Per poter correttamente intendere questa affermazione di Anassagora, non si può prescindere dalla dottrina di Melisso. Egli infatti, come abbiamo visto, aveva affermato – però formulando una ipotesi negativa, ossia un'ipotesi di terzo tipo, o della impossibilità, noi diremmo con linguaggio moderno –, che *i «molti» sarebbero, solo se sapessero permanere sempre quale ciascuno di essi è, così come sempre identico permane l'Essere-Uno eleatico.*

Ebbene, i semi anassagorei (come già i rizomi empedoclei) costituiscono precisamente il rovesciamento positivo dell'ipotesi negativa melissiana.

I molti, però, non sono le molte cose fenomeniche che appaiono e scompaiono, bensì sono i «semi aventi forme, colori e gusti di ogni tipo», dove il termine «seme» dice appunto l'originarietà, mentre i termini «forme (ἰδέας), colori e gusti» esprimono le differenti qualità degli originari molteplici, che sono, secondo Anassagora, illimitati o infiniti, come già accennammo:

> Tutte le cose erano insieme, infinite tanto in quantità che in piccolezza; anche il piccolo era infatti infinito e, essendo le cose tutte insieme, non si poteva distinguere niente a causa della piccolezza.[4]

Anassagora spiega:

> Infatti, né c'è il minimo del piccolo, ma sempre un minore (ciò che è, infatti, non è possibile che non sia), ma anche del grande c'è sempre un maggiore. Ed è uguale al piccolo in quantità. Di per sé in effetti ogni cosa è sia grande che piccola.[5]

[3] 59 B 4 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1069). Cfr. Reale, *Melisso*, cit., *passim*; Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 263.

[4] 59 B 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1071).

[5] 59 B 3 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1071).

Il pensiero di Anassagora è, dunque, questo: i semi non hanno limiti nella loro grandezza, nel senso che sono – ciascuno e tutti – quantitativamente illimitati e inesauribili, e non hanno limiti nella loro piccolezza, nel senso che sono – ciascuno e tutti – infinitamente divisibili.

È possibile dividere qualsiasi seme (qualsiasi sostanza-qualità, diciamo con termine non anassagoreo) in parti sempre più piccole, perché non si arriva mai al nulla, che non è. In altri termini, per quanto si dividano le omeomerie in parti sempre più piccole, si arriva sempre ad alcunché che è, e che non può mai non essere, dice espressamente Anassagora, con terminologia fortemente eleatica.

E si capisce come i semi debbano essere illimitati anche *numericamente*, oltre che *quantitativamente*, anche se questo, più che non dai frammenti letti, è suggerito da tutto il contesto del discorso anassagoreo.

Questi semi vengono comunemente denominati «omeomerie», vale a dire cose che, quando vengano suddivise, danno sempre come risultato parti o cose qualitativamente identiche. Se divido un capello, ottengo parti di capello; se divido l'oro ottengo sempre oro ecc.: l'originario qualitativo, per quanto venga suddiviso, rimane eleaticamente sempre uguale a se medesimo. E tale termine è bene sia mantenuto, perché ormai codificato da un uso plurisecolare, anche se è tutt'altro che certo che esso sia autentico.

Forse è stato coniato da Aristotele; ma a favore dell'autenticità può deporre solamente l'uso che ne fa Lucrezio:

> *nunc et Anaxagorae scrutemur* «homoeomerian».[6]

2. Presenza di tutte le omeomerie in tutte le cose – Dapprima le omeomerie erano tutte insieme frammiste in una originaria mescolanza, nella quale ciascuna risultava indistinguibile:

> Prima però che queste cose si separassero, trovandosi insieme tutte le cose, non era distinguibile neanche alcun colore; lo impediva infatti la mescolanza di tutte le cose, dell'umido e del secco, del caldo e del freddo, del luminoso e dell'oscuro e della molta terra che c'era e di semi di quantità infinita, in nulla simili l'uno all'altro.[7]

E dalla caotica mescolanza le varie cose si generarono a causa del movimento prodotto, come vedremo subito, dalla divina Intelligenza.

[6] Lucrezio, *Sulla Natura*, I, vv. 830 ss. = 59 A 44 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 1031).

[7] 59 B 4 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 1073).

Peraltro tutte le cose che si sono generate restano pur sempre delle «mescolanze»: qualitativamente determinate dal prevalere di questa o di quella qualità; e restano, ciascuna e tutte, tali da contenere, anche se in piccolissima parte, i semi di tutte le cose che sono.

Anassagora dice, con frase divenuta assai celebre:

> Tutto è in tutto (ἐν παντὶ πάντα).[8]

E anche:

> In tutto si trova parte di tutto, eccetto che dell'Intelligenza (ἐν παντὶ παντὸς ἔνεστι πλὴν νοῦ).[9]

Egli dice inoltre:

> Come infatti il capello potrebbe prodursi da ciò che non è capello e la carne da ciò che non è carne?[10]

E ritiene che questo valga per tutte le cose, non solo per i corpi, ma anche per tutte le qualità.

Ecco, dunque, le ragioni per cui sono possibili il nascere, lo svilupparsi e il crescere delle cose: perché c'è tutto in tutto, e, per conseguenza, è possibile che tutto nasca da tutto.

Queste proposizioni risulterebbero incomprensibili al di fuori del contesto della problematica eleatica in genere e di quella melissiana in ispecie.

Guido Calogero forniva, al riguardo, una eccellente spiegazione in una bella pagina, che convien leggere: «La carne non può nascere dalla non-carne, né il capello dal non-capello, in quanto lo impedisce il divieto parmenideo del "non è", melissianamente legato a ogni singola cosa-nome esistente, e quindi garanzia della sua costanza perenne: cosicché la precisa fisionomia di ogni singola cosa si ritrova all'infinito nei suoi costituenti, e nei costituenti di questi costituenti, pur se accanto a essi si trovino anche i costituenti di altre cose, ciascuna realtà presentando, nell'apparenza, la fisionomia dei costituenti che vi

[8] Cfr. 59 B 4; B 6; B 10; B 12 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, pp. 1073; 1075-1077; 1077).

[9] 59 B 11 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 1077).

[10] Cfr. 59 B 10 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, pp. 1075-1077) con un interessante commento di uno scoliaste anonimo.

prevalgono. Questo mondo delle "omeomerie" è dunque un mondo essenzialmente "formato", un mondo in cui è cristallizzata e per così dire sublimata ogni forma, in quanto tutte le infinite differenze del reale non soltanto vi sono giustificate nella loro innumerevole varietà, ma addirittura dimostrate infinitamente più vere di quanto sembrino, immensamente più vasto essendo l'universo del loro sussistere, sia nel senso della grandezza che in quello della piccolezza».[11]

In questo modo è salvato il principio eleatico per quanto concerne *la qualità*; e, analogamente, è salvato anche per quanto concerne *la quantità*: la totalità delle cose rimane sempre uguale nella qualità, né si accresce o diminuisce:

> Separatesi così queste cose, si deve ammettere che esse nel loro insieme non sono affatto né minori né maggiori (non è possibile infatti esser più di tutte le cose), ma tutte complessivamente sono sempre uguali (πάντα ἴσα ἀεί).[12]

3. L'Intelligenza divina – Le cose sono nate dalla originaria mescolanza a causa del movimento in essa impresso dall'«Intelligenza». Dobbiamo ora determinare quale sia la natura e il ruolo di questa Intelligenza. Ecco come Anassagora la descrive:

> Tutte le altre cose hanno parte di tutto, l'Intelligenza (νοῦς) invece è infinita, indipendente, e non mescolata ad alcuna cosa, ma è sola, lei in se stessa (μόνας αὐτὸς ἐπ' ἑαυτοῦ ἐστιν). Infatti, se non fosse in sé, ma fosse mescolata ad altro, parteciperebbe di tutte le cose, anche se mescolata a una qualunque. In tutto infatti si trova parte di tutto, come ho detto prima, e le cose mescolate la ostacolerebbero, sicché non avrebbe potere su nessuna cosa, come invece ha essendo sola in sé. È infatti la più sottile di tutte le cose e la più pura (ἐστι γὰρ λεπτοτατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον), ha perfetta conoscenza di tutto e grandissima forza; e quante cose hanno vita, più grandi o più piccole, tutte domina l'Intelligenza. E l'Intelligenza dette impulso alla rotazione di tutto quanto, così che avesse inizio il moto rotatorio. E la rotazione iniziò dapprima dal piccolo, svolgendosi poi verso il grande, e si svolgerà ancora di più. E l'Intelligenza riconobbe tutte le cose che si formavano per mescolanza, e quelle che si formavano per separazione e quelle che si dividevano, e quelle che stavano per essere, e quelle che erano e ora non sono, e quante sono ora e quali saranno, l'Intelligenza le dispose tutte, e la rotazione

[11] Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 268.
[12] 59 B 5 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 1073).

che compiono le stelle e il sole, la luna e quella parte di aria e di etere che si va separando. Ed è proprio la rotazione che provocò il separarsi. E dal rado si separa il denso e dal freddo il caldo e dall'oscuro il luminoso e dall'umido l'asciutto. E vi sono molte parti di molti. Nessuna cosa, però, si separa del tutto, né alcuna cosa si divide dall'altra tranne l'Intelligenza. L'Intelligenza, dunque, è tutta uguale, sia la maggiore che la minore (νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων). Nessun'altra cosa, invece, è simile ad alcuna, ma ciascuna è ed era costituita dalle cose in essa più visibili e di cui partecipa in misura maggiore.[13]

Il frammento contiene indubbiamente una delle più potenti intuizioni concepite ed espresse nell'ambito della filosofia presocratica. Il principio Primo è una realtà «infinita», separata dal resto, «la più fine» e la «più pura», uguale a se stessa e, soprattutto, *intelligente e sapiente*. Appunto in quanto tale muove e ordina tutte le cose. E i contemporanei, ma soprattutto i filosofi posteriori, ben si accorsero che questa intuizione implicava qualcosa di veramente nuovo e importante.

4. Natura dell'Intelligenza divina – Peraltro, bisogna guardarsi bene dal credere che Anassagora abbia ormai raggiunto il concetto dell'immateriale e dello spirituale, come da molti studiosi moderni si è creduto, specie sotto l'influenza dell'interpretazione assai ambigua di Zeller, il quale traduce il termine anassagoreo «Nous» senz'altro con «Geist», cioè «Spirito». Egli scrive testualmente: «Non v'è dubbio che Anassagora pensi veramente a un essere incorporeo; ché solo da questa concezione può risultare la tanto sottolineata superiorità dello spirito, il suo essere per sé, la sua immescolatezza, la sua assoluta omogeneità, la sua potenza e la sua sapienza».[14]

Tuttavia, Zeller stesso si pente – almeno in parte – di queste sue asserzioni, subito dopo averle fatte. Infatti, le attenua come segue: «[...] e anche se di fatto il concetto di incorporeo non appaia molto chiaro nella sua esposizione non si può far carico alla sola inadeguatezza del suo linguaggio, anche se forse egli ha realmente concepito lo spirito come una più fine materia che muovendosi nello spazio penetra in tutte le cose, tutto ciò non fa velo alla sua intenzione».[15]

Per conseguenza, Zeller si sente costretto a parlare di «semi-materialismo»,[16] il che finisce per contraddire quanto sopra ha detto.

[13] 59 B 12 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, pp. 1077-1079).
[14] Cfr. Zeller-Mondolfo-Capizzi, pp. 378 s.
[15] Zeller-Mondolfo-Capizzi, p. 379.
[16] Zeller-Mondolfo-Capizzi, p. 379, nota 55.

E più che mai l'imbarazzo di Zeller è evidente, quando, dovendo rispondere a quegli studiosi che giustamente negano che nel frammento letto ci sia la scoperta dell'immateriale, non ha che questo argomento da addurre: «Anassagora certo non ha teorizzato in forma chiara e netta l'immaterialità del Nous, ma in ogni caso egli intende distinguerlo nella sua essenza da tutto ciò che è composto».[17]

Ma ognuno vede che l'argomento non prova nulla: il fatto che il «Nous» non sia composto non implica *eo ipso* la sua «immaterialità»: è semplicemente una materia che, per la sua privilegiata natura, può mescolarsi alle altre cose senza che queste si mescolino con essa.

La verità è che Anassagora non possiede il concetto dell'«immateriale», così come non possiede il concetto del «materiale» in quanto tale.

Come sappiamo, per averlo più volte riscontrato nei precedenti pensatori, l'orizzonte speculativo dei Presocratici *ignora le due categorie di materia e spirito*, e l'introduzione di queste come canoni ermeneutici comporta una fatale curvatura del pensiero di tali filosofi.

5. Aporie di Anassagora – Il pluralismo di Anassagora ebbe una certa eco, ma non molti seguaci. Troppe oscurità si adunavano nella dottrina dei semi e della mescolanza. Del resto, gli stessi studiosi moderni non solo non sono riusciti a venire a capo delle difficoltà implicate in questi concetti, ma le hanno addirittura incredibilmente moltiplicate.

L'interpretazione che noi abbiamo dato ha dovuto essere necessariamente semplificatrice e ha dovuto sorvolare su queste specifiche difficoltà, che potrebbero essere discusse solamente in sede monografica. Tuttavia possiamo dire in breve che si tratta, fondamentalmente, di difficoltà nascenti dalla pretesa di estendere al «molteplice qualitativo» lo statuto dell'essere eleatico: per essere ammesso senza cadere in aporie, il molteplice qualitativo richiedeva, come insegnerà Platone, una sorta di «uccisione di Parmenide», *giacché l'essere eleatico strutturalmente annienta ogni differenza*.

Della portata del concetto di *Nous* abbiamo già detto. Restano da aggiungere le critiche che Platone e Aristotele fecero e che si possono riassumere in queste brevi proposizioni: Anassagora – dice Platone – ha promesso di spiegare le cose in funzione del *Nous*, ma poi in gran parte è venuto meno alla promessa, continuando a spiegarle fisicamente, come i suoi predecessori.[18]

[17] Zeller-Mondolfo-Capizzi, p. 379, nota 55.
[18] Platone, *Fedone*, 97 e ss.

Il nostro filosofo – soggiunge Aristotele – si ricorda del *Nous* e lo chiama in causa quando non sa più trarsi d'impaccio:

> Anassagora, in effetti, nella costituzione dell'universo si serve dell'Intelligenza come di un *deus ex machina*, e solo quando si trova in difficoltà nel dar ragione di qualche cosa trae in scena l'Intelligenza; per il resto, invece, come causa delle cose che avvengono pone tutto, tranne che l'Intelligenza.[19]

Ma è chiaro che Anassagora non poteva fare altrimenti: il suo *Nous* era stato guadagnato più a livello di intuizione che non di deduzione logica. A lui mancavano le categorie che a Platone e ad Aristotele – che invece le possedevano saldamente – permettevano di formulare quelle critiche e di fare quello che egli non poteva comunque fare.

Ed erano tutte categorie che presupponevano il guadagno essenziale della «seconda navigazione», alla quale Platone sarà spinto, come ci dice nel *Fedone*, proprio dalla delusione provata soprattutto dopo la lettura del libro di Anassagora.

[19] Aristotele, *Metafisica*, I, 4, 985 a 18 ss.

SEZIONE III

GLI ATOMISTI E LA PIÙ RAFFINATA ESPRESSIONE DEL PLURALISMO

I. La nascita dell'Atomismo con Leucippo e la sua sistemazione con Democrito

1. La scoperta degli atomi come principi – La dottrina atomistica, fondata da Leucippo[1] e sistematicamente sviluppata e portata al successo dal discepolo Democrito,[2] segna l'ultimo tentativo di rispondere, restando in larga misura nell'ambito dell'orizzonte presocratico,

[1] Di Leucippo possediamo indicazioni così scarse che, come è noto, si è perfino creduto di poterne mettere in dubbio l'esistenza storica (cfr. E. Rohde, *Verhandl. d. 34 Philologenvers.*, 1881, pp. 64 ss. [= Rohde, *Kl. Schriften*, 1901, vol. I, pp. 205 ss. e 245 ss.]). Questi eccessi ipercritici hanno fatto il loro tempo (già il Diels aveva fatto pienamente giustizia della assurda tesi del Rohde in *Verhandl. d. 35 Philologenvers.,* 1882, pp. 96 ss.; in «Rheinisches Museum», 1887, pp. 1 ss.; in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1888, pp. 247 ss.). Resta, però, l'obiettiva difficoltà di una collocazione cronologica del nostro filosofo, anche approssimativa. Si può ragionevolmente congetturare che sia stato un poco più giovane di Anassagora e quindi della stessa età o poco più giovane di Empedocle, se, come ci è testimoniato, poté essere discepolo di Zenone e di Melisso (cfr. 67 A 1, A 4, A 5, A 10 Diels-Kranz). Rispetto al discepolo Democrito dovette essere certamente più vecchio di qualche lustro. E poiché sappiamo con sufficiente certezza che Democrito nacque nel 460 a.C., non sarà eccessivamente azzardato pensare al 480-475 come possibile data di nascita di Leucippo. Qualcuno pensa, a buona ragione, di collocare la partenza di Leucippo dalla nativa Mileto all'epoca della rivoluzione del 450-449 a.C. Da Mileto egli si sarebbe recato a Elea e da Elea ad Abdera, dove fondò la sua Scuola; nel 440 avrebbe già insegnato a Democrito ventenne l'atomismo, che via via sarebbe venuto sviluppandosi e fissandosi attraverso la collaborazione fra maestro e discepolo. Di certo sappiamo che nel 423 la dottrina di Leucippo era nota e diffusa, dato che Diogene di Apollonia, che risente sicuramente degli influssi della dottrina atomistica, in quell'anno è parodiato nelle *Nuvole* di Aristofane. (Si veda, in merito, il saggio di V. E. Alfieri, *Per la cronologia della Scuola di Abdera*, in *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze 1953; Galatina 1979², pp. 21-37). A Leucippo si possono attribuire due opere: *La grande cosmologia* e *Sull'intelletto*. Pare assai probabile, in ogni caso, che le opere di Leucippo abbiano finito per essere assorbite in quelle del discepolo, il quale, raggiunta una fama molto grande, finì, se non per far cadere del tutto in oblio la statura del maestro, certo per oscurarla notevolmente. E così si spiega la ragione per cui noi possediamo, di Leucippo, oltre alle testimonianze indirette, un solo frammento diretto, tratto dal libro *Sull'Intelletto*.

[2] Democrito nacque ad Abdera nel 460 a.C., o comunque intorno a questa data. Questa è la conclusione del riesame di tutti i dati tramandatici, compiuto da V. E.

alle aporie suscitate dall'Eleatismo, *cercando di salvare il principio di fondo dell'Eleatismo medesimo, senza rinnegare i fenomeni*. Leucippo conobbe la problematica degli Eleati a perfezione: come già abbiamo detto, egli fu discepolo diretto di Zenone e di Melisso.[3]

Già Aristotele aveva chiaramente individuato il rapporto Eleatismo-Atomismo e lo aveva espresso in una pagina esemplare, che mette conto leggere, perché costituisce uno dei documenti più cospicui per la ricostruzione del pensiero atomistico:

> Leucippo e il suo amico Democrito hanno spiegato tutte le cose con metodo e con un'unica teoria, ponendo un principio che è realmente conforme a natura. Infatti, ad alcuni degli antichi è sembrato che l'essere sia necessariamente uno e immobile, che il vuoto non sia e che non sia possibile il movimento non esistendo il vuoto come qualcosa di separato, e che, ancora, non esistano i molti, non esistendo ciò che li separi… Leucippo riteneva di poter portare argomenti che, accordandosi con la sensazione, non privavano gli esseri né della generazione né della corruzione né del movimento né della molteplicità. Accordando le sue dottrine con i fenomeni, a chi prospetta l'Uno come privo di movimento data l'inesistenza del vuoto egli replica che il vuoto è il non-essere e che dell'essere nulla è non-essere: infatti, l'essere è l'essere totalmente pieno. Tuttavia, esso non è uno, ma una pluralità infinita e invisibile per la piccolezza delle masse. Questi molti si muovono nel vuoto (il quale, infatti, è) e raggruppandosi danno luogo alla generazione e disgregandosi originano la corruzione. In quanto vengono in reciproco contatto, a questi molti accade di agire e di patire, e aggregandosi e intrecciandosi tra loro generano. Anche da questo emerge che non sono uno. Pertanto, la verità non è che dall'u-

Alfieri nel già citato studio *Per la cronologia della Scuola di Abdera*, al quale rimandiamo il lettore che desideri avere tutta la documentazione in materia. Fu discepolo, nella nativa Abdera, di Leucippo e poi suo successore nella direzione della scuola. Compì lunghi viaggi in Oriente, visitando l'Egitto, l'Asia Minore e la Persia, a scopo di conoscenza, dilapidando quasi interamente le sostanze (assai consistenti) lasciategli dal padre. Morì vecchissimo, alcuni lustri dopo Socrate. Gli vengono attribuiti numerosissimi scritti, il cui elenco si vedrà nelle testimonianze raccolte in Diels-Kranz sotto i numeri A 31, A 32, e soprattutto A 33. Probabilmente, l'insieme di queste opere costituiva, più che la produzione personale di Democrito, il *Corpus* della Scuola atomistica, in cui dovevano essere state sussunte anche le opere di Leucippo e, forse, anche quelle di qualche discepolo. Democrito ebbe una cultura sterminata, come pochissimi altri pensatori antichi. La traduzione dei frammenti che riportiamo è di Diego Fusaro, in *I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 1158-1479. Ricordiamo che la raccolta più imponente è quella di Salomon Luria, *Democrito. Testimonianze e frammenti, interpretazione e commentario*, introduzione di G. Reale, Milano, Bompiani 2007.

[3] Cfr. Reale, *Melisso*, cit., pp. 18, 21, 278 ss.

> no si genera la molteplicità e neanche che dai molti scaturisce l'uno, il che sarebbe impossibile. Invece Empedocle e alcuni altri dicono che il patire avviene attraverso i pori, così ogni alterazione e ogni affezione avvengono in questo modo, e come tramite il vuoto avvengono il dissolvimento e la corruzione, così accade l'accrescimento, causato dal fatto che i solidi sottentrano negli spazi vuoti dei corpi già esistenti. Anche Empedocle deve proporre una teoria pressoché uguale a quella di Leucippo. Infatti, ci saranno alcuni solidi indivisibili, se i pori non sono del tutto ininterrotti, il che, peraltro, è impossibile, perché non esisterebbe più alcun solido oltre ai pori, ma sarebbe il vuoto totale. Perciò, è necessario che i solidi che sono tra loro in contatto siano indivisibili e che tra loro vi siano quei vuoti che Empedocle chiamava «pori». Sull'agire e sul patire afferma le stesse tesi anche Leucippo. […] Da essi si originano le generazioni e le corruzioni che per Leucippo avvengono in due maniere: per mezzo del vuoto e per mezzo del contatto.[4]

2. Derivazione del concetto di «atomo» dall'Eleatismo di Melisso – Aristotele dice bene e con chiarezza. Basteranno, pertanto, alcuni approfondimenti e completamenti.

In un certo senso, *gli atomi di Leucippo sono più vicini all'essere eleatico che non gli elementi empedoclei e le omeomerie anassagoree.* Infatti, essi sono «qualitativamente indifferenziati», e, come vedremo, solo «geometricamente differenziati». Di conseguenza, mantengono ancora l'uguaglianza dell'essere eleatico di sé con sé – uguaglianza che era appunto indifferenziazione assoluta.

Gli atomi sono, in realtà, *la frantumazione dell'Essere-Uno eleatico in infiniti esseri-uni*, che aspirano a mantenere quanti più caratteri possibili dell'Essere-Uno.

L'intuizione fondamentale del sistema Leucippo la dovette trarre dal grande frammento 8 di Melisso:

> Se esistessero i molti, questi dovrebbero essere tali quale io dico che è l'Uno (εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρὴ αὐτὰ εἶναι, οἷον περ ἐγώ φημι τὸ ἓν εἶναι).[5]

Così dicendo, egli pensava di ridurre all'assurdo il pluralismo in cui gli uomini credono: i molti, per essere, dovrebbero essere eterni, perché questo è lo statuto dell'essere: essi dovrebbero durare sen-

[4] Aristotele, *La generazione e la corruzione*, I, 8, 324 b 35 ss. = Diels-Kranz 67 A 7 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1163-1165).

[5] 30 B 8, § 2 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, pp. 559-561).

za mutare; invece mutano continuamente, e dunque non sono. Ma Leucippo rovesciò contro Melisso l'argomento, facendo di quello che nell'Eleate era un ragionamento per assurdo il fondamento del proprio sistema: *i molti sono, perché possono essere come l'Uno melissiano*, possono durare sempre ed essere immutabili, ossia essere conformi al supremo statuto dell'essere.

Non si tratta, però, del molteplice empirico datoci dai sensi, ma di un molteplice ulteriore, non percepibile, fondamento e ragion d'essere dello stesso molteplice sensibile.

E come il pluralismo empedocleo e anassagoreo rovesciava in senso positivo l'ipotesi melissiana di una molteplicità che mantenesse identica la propria qualità, così il pluralismo degli atomi di Leucippo ancor più compiutamente realizzava in senso positivo l'ipotesi di una molteplicità che – mantenendo identica la propria natura qualitativamente indifferenziata – fosse ragion d'essere della molteplicità fenomenica qualitativamente differenziata.[6]

Analogamente, la tematica del vuoto, del pieno, del movimento e delle sue ipotetiche condizioni contenuta nel frammento 7 di Melisso, costituisce l'altro antecedente immediato, partendo dal quale Leucippo poté pervenire alla dottrina dell'atomo. In Parmenide si incontra la tematica del pieno, ma non quella del vuoto; Melisso svolge questa tematica, contrapponendo dialetticamente «pieno» e «vuoto». E appunto in termini di «pieno» e di «vuoto» Leucippo costruì la sua concezione dell'atomo, e collegò la possibilità del movimento con il vuoto, ancora una volta rovesciando l'ipotesi negativa di Melisso in senso positivo.[7]

3. Il significato antico del termine «atomo» si differenzia nettamente da quello moderno – Dobbiamo chiarire ancora un punto fondamentale. All'orecchio moderno la parola «atomo» evoca inevitabilmente quei significati che il termine ha acquistato nella moderna scienza, da Galileo alla fisica contemporanea. Ebbene, è necessario che noi spogliamo la parola atomo di questi significati, se vogliamo scoprire il senso ontologico originario in cui la intesero i filosofi di Abdera.

L'atomo degli Abderiti reca in sé il sigillo tipico del pensare ellenico: è l'«atomo-forma», che si differenzia dagli altri atomi per *figura*, *ordine* e *posizione*, ed è eideticamente pensato e rappresentato.

[6] Cfr. Reale, *Melisso*, cit., pp. 242 ss.
[7] Cfr. Reale, *Melisso*, cit., pp. 179 ss.

Molto bene ha chiarito questo punto l'Alfieri, in una pagina esemplare, che mette conto leggere, perché essa contiene quanto di meglio finora è stato scritto in materia: «[...] quando non è usato in senso generico il nome neutro τὸ ἄτομον (la cosa, o sostanza, indivisibile), il termine ἄτομος è costantemente femminile e non maschile e ἄτομος in questo caso sottintende non già οὐσία (sostanza), che sarebbe anacronistico pensare, bensì ἰδέα (forma). E ciò è positivamente attestato: ci è detto in modo esplicito, da lessicografi e dossografi ai quali non abbiamo nessuna ragione per non prestar fede proprio in questo caso, che Democrito usava addirittura il termine ἰδέα, sovente se non sempre, per designare l'atomo. E che cosa vuol dire ἰδέα? L'etimologia, e specialmente nella fase storica della lingua greca in cui ci troviamo con Democrito (anche a non voler attribuire gratuitamente l'uso del termine "idea" a Leucippo, del resto [...] di poco anteriore), qui non è dubbia: ἰδέα è il visibile. Ma l'atomo, per la sua piccolezza, che viene asserita come conseguenza della sua indivisibilità perché è difficile dichiarare indivisibile ciò che è percepibile ai sensi e quindi può essere ritenuto suscettibile di frantumazione in parti, è invisibile. E allora in che senso ἰδέα, in che senso visibile? Visibile, evidentemente, solo alla vista dell'intelletto: l'intelletto astratto, che parte dal visibile corporeo spingendosi sempre più oltre fin dove i sensi non possono arrivare più, trova il suo termine d'arresto in un mondo quintessenziato e depotenziato, che è l'analogia del visibile corporeo. Forma è dunque il visibile geometrico, ciò che è visibile all'intelletto, ma pur sempre analogo al sensibile e perciò ritenuto capace di generare il concreto sensibile. Tale è la "idea", o forma, che può essere concepita da una filosofia materialistica, la quale nulla ammette di immateriale tranne il vuoto, ma definendo il vuoto giustamente come non-essere. Non si incontra affermazione di una realtà immateriale prima di Platone (e in ciò sta la maggior grandezza di Platone), non vi è prima di lui distinzione tra due piani della realtà, materiale l'uno, immateriale l'altro. Nell'atomismo, infatti, materiale e immateriale sono sullo stesso piano: sono l'essere e il non-essere, i due inseparabili termini della dialettica del pensare, ammessi ora (a differenza che nell'eleatismo) tutti e due per poter dar ragione dell'esperienza. E allora la forma è il visibile dell'intelletto: la materialità pura in quanto individuata e quantitativamente, ma solo quantitativamente, differenziata. – Prima dell'idea platonica, che è qualità, immaterialità e finalità, vi è l'idea democritea, che è quantità, materialità e necessità. Ma è singolare che tanto il materialismo quanto l'idealismo, tanto Democrito quanto Pla-

tone, definiscano come "idea" la realtà più vera, quella che sta al di là delle apparenze e illusioni di una esperienza acritica e aproblematica. Ἄτομος ἰδέα è la prima affermazione dell'individualità, della sostanzialità dell'essere singolo, nella filosofia greca: in ciò sta la grandezza di Democrito».[8]

4. Atomi, movimento meccanico e necessità –Dagli atomi *qualitativamente uguali* e *quantitativamente e geometricamente differenziati* derivano tutte le cose che sono, tutte le loro affezioni, qualità e stati.

Mentre, dunque, Empedocle e Anassagora derivavano le qualità visibili da «originarie differenziazioni qualitative», gli Atomisti derivano tutte le determinazioni qualitative fenomeniche da «determinazioni quantitative geometriche».

Nasce, così, la prima distinzione fra quelle che dalla filosofia moderna saranno dette «qualità primarie» e «qualità secondarie»: le prime sono le qualità geometrico-meccaniche che caratterizzano gli atomi, le seconde sono fenomeniche manifestazioni derivanti dall'incontro degli atomi, nonché dal rapporto delle cose con i nostri sensi.

Abbiamo già visto che – analogamente a quanto avevano detto Empedocle e Anassagora – «nascita» e «morte», «generazione e corruzione» sono negate come tali dagli Atomisti. Il nascere è *un aggregarsi degli atomi*, il morire è *un disgregarsi o sciogliersi del composto atomico*, senza che in tali processi nulla derivi dal nulla né vada nel nulla.

Ma che cosa spinge gli atomi ad aggregarsi e poi a disgregarsi?

Empedocle e Anassagora – come abbiamo visto – avevano con cura tematizzato una nuova «causa», quella che Aristotele chiamerà causa efficiente o causa da cui ha origine il movimento, il primo introducendo Amore e Odio come forze cinetiche, il secondo introducendo l'Intelligenza.

Del resto – e anche questo lo abbiamo visto – se i Fisici anteriori a Parmenide poterono o non parlare espressamente di questa causa o parlarne in modo vago, ciò non era più possibile dopo le drastiche negazioni di ogni forma di movimento dell'Eleatismo. E soprattutto non era possibile in pensatori che programmaticamente intendevano *recuperare il mondo fenomenico* di cui il movimento è caratteristica di fondo.

Ebbene, la risposta degli Atomisti al problema si differenzia sia da quella ancora gravida di elementi immaginativi di Empedocle, sia da

[8] Alfieri, *Atomos Idea*, 1979^2, cit., pp. 59-60.

quella nuovissima (ma solo intuitivamente guadagnata) di Anassagora. Il movimento deriva non da altro che dallo stesso movimento, nel senso che gli atomi sono *originariamente ed eternamente in movimento per loro stessa natura*.

Ma come è da concepirsi, più esattamente, questo movimento? Zeller ha sostenuto un'interpretazione, divenuta poi canonica, ma inesatta, secondo cui il movimento originario degli atomi sarebbe quello di caduta generato dal loro peso. Dal movimento di caduta si sarebbe poi originato il movimento vorticoso, e da questo si sarebbe poi generato il mondo.[9] In effetti, gli studi posteriori a Zeller hanno messo in chiaro che questa non è l'opinione originaria degli Abderiti, ma dell'Atomismo degli Epicurei.[10]

a) Il movimento originario degli atomi, quello precosmico, doveva essere concepito come uno spostarsi e un volteggiare in tutte le direzioni, come fa il pulviscolo atmosferico che si vede attraverso i raggi del sole quando filtrano dalle finestre.

b) Diverso da questo era il movimento cosmogonico, che porta alla costituzione del mondo. Si tratta di un movimento vorticoso, che, in presenza di un ampio vuoto, provoca un affluire di atomi di varia forma e di vario peso. «Quello stesso concorrere di elementi materiali di massa diversa produce un movimento turbinoso, in cui, operando la legge primaria dell'aggregazione che è quella dell'attrazione del simile verso il simile [...], il vortice opera a guisa di vaglio, sicché gli elementi più pesanti si dispongono al centro del vortice, quelli più minuti si dispongono verso il vuoto esteriore "come passati al vaglio"»,[11] e così si forma il cosmo.

c) Infine c'è anche un movimento degli atomi nel cosmo formato, che consiste in atomi che si liberano dagli aggregati atomici e formano gli effluvi (come, ad esempio, gli effluvi dei profumi).

Si capisce che, essendo gli atomi infiniti, *infiniti debbano essere anche i mondi* da essi costituiti. Sono mondi diversi ma talora identici: che nascono, si sviluppano e, infine, si corrompono, così senza termine.

5. I mondi e le cose derivano dalla necessità e non dal caso – I cosmi e le cose contenute in tutti e in ciascuno di essi, dalla più grande alla più piccola, secondo gli Atomisti, sono prodotti unicamente dagli ato-

[9] Cfr. Zeller-Capizzi, pp. 187-208.
[10] Cfr. a questo proposito Alfieri, *Atomos Idea*, 1979², cit., pp. 87 ss.
[11] Cfr. Alfieri, *Atomos Idea*, 1979², cit., p. 84. Cfr. 68 B 164 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1401).

mi e dal movimento: dunque, tutto si spiega in modo rigorosamente «meccanico», e anche «necessario».

Curiosamente, Leucippo e Democrito sono passati alla storia, com'è noto, come coloro che il mondo «a caso» pongono, proprio contro quello che era non solo la loro intenzione ma anche l'effettivo significato della loro speculazione. Sarà pertanto opportuno dedicare alcuni approfondimenti alla questione.

Ci viene tramandato che Democrito soleva dire che *preferiva trovare una sola spiegazione causale di qualche fenomeno che non impadronirsi del regno dei Persiani*: e nulla meglio di questa testimonianza spiega l'atteggiamento mentale degli Abderiti.[12] Per loro ogni cosa è il risultato preciso di una determinata causa: nulla avviene e nulla è pensabile senza la sua causa. Pertanto, tutto avviene secondo una rigorosa necessità.

Leucippo, come ci tramanda Aezio riportandoci l'unico frammento testualmente pervenutoci del filosofo, proclamava espressamente la necessità universale:

> Leucippo asserisce che tutto è conforme alla necessità e partecipa del medesimo destino. Infatti nell'opera intitolata *Sull'Intelligenza* afferma: «Nulla avviene invano, mentre tutto consegue dalla ragione della necessità» (πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης).[13]

E lo stesso sosteneva Democrito:

> Tutto si genera secondo Necessità (πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίγνεσθαι), essendo causa il vortice che presiede alla generazione di tutte le realtà e che si denomina «Necessità».[14]

E la natura della necessità, per Democrito, secondo quanto ci riferisce Aezio, si identificava

> con l'impenetrabilità, con il moto e con l'urto della materia.[15]

Perché, allora, si giudicò che Democrito «il mondo a caso pone»?

[12] Cfr. 68 B 118 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 1383).
[13] 67 B 2 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 1185).
[14] Diogene Laerzio, IX, 45 = 68 A 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, pp. 1195-1197).
[15] 68 A 66 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 1241).

«A caso», in questo giudizio, non significa il contrario di causa in generale, ma il contrario di una particolare specie di causa, o, meglio ancora, di una di quelle che saranno le quattro cause aristoteliche, ossia il contrario della «causa finale».

Il giudizio, pertanto, per essere corretto, dovrebbe intendersi in questo senso: gli Abderiti non hanno negato che il mondo abbia cause, ma solo che abbia «cause finali». È evidente, però, che si tratta di un giudizio che presuppone le successive acquisizioni platoniche e aristoteliche.

Questo chiarimento ci permette di dire ancora altro: gli Atomisti non avevano negato la causa finale, perché non era stata ancora scoperta ed esplicitata. Anassagora, contemporaneo di Leucippo, aveva, sì, col suo Nous intravisto il problema della causa dell'ordine, ma non lo aveva posto e sviluppato con consapevolezza critica, come abbiamo sopra visto. Pertanto, la «causa finale» non poteva essere consapevolmente negata perché non era ancora giunta nella speculazione a un livello tematico.

Peraltro, la lucida e rigorosa deduzione del sistema atomistico, proprio nel tentativo di spiegare tutto solamente con quei due princìpi («atomi» e «movimento»), fece chiaramente comprendere quanto in quei principi mancava.

Si comprese cioè chiaramente che dal *caos* atomico e dal *movimento caotico* non era strutturalmente possibile che nascesse un «cosmos», ossia un qualcosa che implica ordine e armonia, se non si ammetteva anche l'intelligibile e l'intelligenza.

Il merito di questa scoperta sarà di Platone: ma è certo che egli poté affermare così rigorosamente la necessità della «causa teleologica», proprio perché poté beneficiare della radicale esperienza riduttrice dell'avversario Democrito.

II. La dottrina di Democrito sull'anima e sulla conoscenza

1. L'uomo, l'anima, il divino – Come ogni forma di meccanicismo, così anche il pensiero atomistico rivela le sue insufficienze soprattutto nella spiegazione degli organismi, e in particolar modo dell'uomo, della sua vita e della sua conoscenza.

Il corpo umano, come tutte le altre cose, è costituito da un incontro di atomi, e così, naturalmente, anche l'anima. Questa, che è ciò che dà vita e quindi movimento al corpo, è costituita da atomi più sottili degli altri, lisci e sferiformi, di «natura ignea». Questi si propagano

per tutto il corpo, e così lo vivificano. Per la loro sottigliezza essi tendono anche a uscire dal corpo, ma con la respirazione vengono via via reintegrati tutti quegli atomi ignei che riescono a fuoruscire. Cessando la respirazione, sopravviene la morte, e tutti gli atomi ignei che c'erano nel corpo si disperdono.

L'anima, dunque, è della stessa natura del corpo, e, quindi, mal si spiega la sua preminenza sul corpo, che Democrito tuttavia sostiene in vario modo, giungendo perfino a esortare – come vedremo meglio più avanti – di curare l'anima e non il corpo, di ricercare i beni dell'anima che sono divini e non quelli del corpo che sono solo umani.

Gli atomi dell'anima hanno la forma più perfetta, ma restano pur sempre qualitativamente uguali a tutti gli altri. In ogni caso, data la posizione privilegiata che nel sistema atomistico è attribuita agli atomi dell'anima, ben si spiega come essi vengano detti «divini», e come in essi più che in altre cose venga visto il divino.

Cicerone riferisce «*principia mentis quae sunt in eodem universo deos esse dicit*», e precisa quanto segue:

> In verità, mi pare che anche Democrito, uomo tra i più illustri, alle cui sorgenti ha attinto Epicuro per irrigare il proprio orticello, si riveli titubante a proposito della natura degli dèi. Infatti, ora crede che divine siano le immagini che si offrono nell'universo, ora asserisce che gli dèi sono quei princìpi dell'intelligenza situati nell'universo stesso, ora dice che sono divine quelle immagini animate che solitamente ci sono d'aiuto o d'impedimento, ora che gli dèi siano quelle immagini immense e tanto grandi da racchiudere dall'esterno il mondo nella sua interezza.[1]

E i «principia mentis» sono gli atomi ignei dell'anima con i quali coincidono la mente e il pensiero. Come tutti i predecessori, anche gli Atomisti identificarono, dunque, il divino con quanto esiste di più elevato nel loro sistema.[2]

2. La conoscenza – Atomi e movimento spiegano anche la conoscenza.

Dalle cose emanano – come già sappiamo – effluvi di atomi, che giungono a contatto con i sensi e generano in questo modo sensazione e conoscenza. Il contatto degli atomi, che, tramite gli effluvi, giungono

[1] Cicerone, *La natura degli Dei*, I, 43, 120 = 68 A 74 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1248).

[2] La concezione democritea del divino è assai complessa: si veda l'esauriente analisi del problema in Alfieri, *Atomos Idea*, cit., pp. 162 ss.

dalle cose ai sensi, permette che gli atomi simili fuori di noi impressionino gli atomi simili in noi, agendo il simile sul simile, come già aveva detto Empedocle.

Democrito, in base al suo naturalismo, non poteva contrapporre «sensazione» a «conoscenza intelligibile», e difficilmente poteva distinguere l'una dall'altra a livello critico.

Tuttavia, egli considerò la sensazione come *soggettiva e oscura*, e solo la conoscenza intellettiva come *conoscenza genuina*, cioè capace di condurci al fondamento delle cose. Dice il frammento 9 e il relativo contesto in cui Sesto Empirico ce lo presenta:

> Democrito, talvolta, respinge ciò che le sensazioni fanno apparire: egli asserisce che, in queste, non si manifesta nulla di conforme al vero, ma solo conforme all'opinione; e afferma che la verità delle cose dipende dall'essere degli atomi e dal vuoto. Democrito sostiene infatti che «secondo convenzione è il dolce, secondo convenzione l'amaro, secondo convenzione il caldo, secondo convenzione il freddo, secondo convenzione il colore, mentre veri sono soltanto gli atomi e il vuoto» (che vuol dire: si crede e si opina che le realtà sentite esistano, mentre esse non sono conformi al vero, giacché questa qualifica spetta esclusivamente agli atomi e al vuoto). Benché Democrito promettesse, negli scritti intitolati *Le conferme*, di attribuire alle sensazioni la forza della credibilità, ciononostante si nota che egli le condanna, in quanto sostiene: «noi non percepiamo nulla che sia fermamente ancorato all'essere, giacché ciò che è percepito cambia in base alla disposizione del nostro corpo e a quella di ciò che entra nel corpo o di quella che <al corpo> gli oppone resistenza».[3]

E nel frammento 11, che riportiamo sempre con il relativo commento di Sesto, si legge:

> Nei *Canoni*, Democrito sostiene che due sono le forme di conoscenza: una si ha grazie alle sensazioni, l'altra grazie alla ragione. Egli chiama «autentica» quest'ultima, ammettendo che si può prestar fede a essa per giudicare sulla verità delle cose; considera invece come «inautentica» la prima, negandole attendibilità per la conoscenza del vero. Queste sono, alla lettera, le sue parole: «due sono le forme di conoscenza: quella autentica e quella inautentica; rientrano nella seconda la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto, il tatto e tutte le cose di questo tipo; invece la prima differisce nettamente da questa». Succes-

[3] *I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 1339-1340.

sivamente, nell'anteporre la forma autentica di conoscenza a quella inautentica, aggiunge: «quando la forma inautentica di conoscenza non è affatto in grado di vedere, sentire, odorare, gustare, percepire col tatto ciò che è più minuto di una certa dimensione, ma deve ricercare qualcosa di ancora più minuto, allora interviene la forma autentica di conoscenza, la quale ha a disposizione un organo più fine, che serve per pensare».[4]

Ma sono, queste, distinzioni sì conformi alla esperienza interiore, ma contrarie ai principi dell'atomismo: infatti, per poter essere giustificate a livello critico, richiederebbero come base certe categorie che solo con Platone vengono guadagnate.

III. Pensieri morali di Democrito e conclusioni

1. L'etica democritea con influssi socratici – Di Democrito ci sono pervenuti nemerosi frammenti di carattere etico. La particolare presenza della tematica morale in Democrito, d'altra parte, ben si spiega, se si tiene presente che egli vive in epoca socratica e risente di forti influssi del pensiero di Socrate stesso, di cui era più giovane di un decennio.

Tuttavia Democrito non fonda teoreticamente un discorso morale: resta al di qua della filosofia morale, in buona misura nella dimensione spirituale dei Presocratici.

Democrito considera la felicità il fine della vita, e la fa consistere non nei piaceri del corpo ma in quelli dell'anima:

> La felicità e l'infelicità riguardano l'anima (εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη).[1]

> La felicità non sta nel possesso del bestiame e neppure nell'oro. L'anima è la dimora del dèmone (ψυχή οἰκητήριον δαίμονος).[2]

> Colui che sceglie i beni dell'anima (τὰ ψυχῆς ἀγαθά), sceglie le realtà più divine (τὰ θειότερα); chi invece sceglie i beni corporei, sceglie le realtà più umane.[3]

[4] *I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, pp. 1341-1342.
[1] 68 B 170 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1405).
[2] 68 B 171 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1405).
[3] 68 B 37 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1367).

> Non con i beni corporei né con il denaro, ma con rettitudine e con saggezza, gli uomini diventano felici (ὀρθοσύνηι καὶ πολυφροσύνει).[4]

Pertanto Democrito esalta la vittoria dell'uomo sui propri desideri sensibili, considerati inferiori, ed esalta l'autodominio:

> È coraggioso chi non è tale solamente in guerra, ma anche e in misura ancora maggiore nei piaceri. Invece, alcuni sono a capo di intere Città, ma sono schiavi di donne.[5]

Egli mette in risalto, inoltre, non solo la giustizia e il bene ma altresì la volontà del bene:

> È bene non soltanto il non commettere ingiustizia, ma il non voler commetterla (τὸ μηδὲ ἐθέλειν).[6]

Afferma, per conseguenza, che non per timore di perdere la propria reputazione bisogna tenersi lontano dal male, ma per rispetto di se medesimi:

> Non bisogna vergognarsi di qualcosa dinanzi agli uomini più che dinanzi a se stessi e, allo stesso modo, non si deve compiere il male più facilmente se nessuno viene a saperlo che se tutti vengono a saperlo. Bisogna invece vergognarsi specialmente al cospetto di se stessi, e bisogna dettare alla propria anima questa legge, in modo tale da non commettere mai nulla di sconveniente.[7]

> Bisogna evitare le colpe non per paura, ma perché si deve.[8]

> Anche quando sei da solo, non essere malvagio né nelle parole né nelle azioni. Apprendi piuttosto a provar vergogna dinanzi a te in misura molto maggiore che di fronte agli altri.[9]

Mette in guardia dall'invidia, dall'odio, dai vizi in generale. E, se è autentico il frammento che segue, Democrito fa professione di cosmopolitismo:

[4] 68 B 40; cfr. anche B 105 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, pp. 1367 e 1379).
[5] 68 B 214 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, pp. 1415-1417).
[6] 68 B 62 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1371).
[7] 68 B 264 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, pp. 1429-1431).
[8] 68 B 41 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1367).
[9] 68 B 244 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1423).

> Al saggio tutta la terra è aperta, perché patria di un'anima bella è il mondo intero (ἀνδρὶ σοφῶι πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος).[10]

È un pensiero, questo, che soprattutto i Sofisti e i Socratici fonderanno e diffonderanno.

2. Conclusioni su Democrito – Come si può vedere anche dalle poche citazioni che abbiamo fatto, i pensieri morali di Democrito non si allontanano, nella forma, dal procedimento sentenzioso dei poeti e dei Sette Sapienti.

In particolare, il filosofo risente molto dell'etica socratica, che egli ha recepito, essendo non solo più giovane di lui di un decennio – come abbiamo detto –, ma anche per essere morto molto dopo di lui.

Però, nella sostanza, le sue profonde massime morali non si accordano con l'idea materialistica di fondo del sistema, che fa dell'uomo un mero aggregato meccanico di atomi materiali.

Questi pensieri morali sono belle sentenze che di per sé si impongono, ma che restano al di qua della filosofia morale teoreticamente fondata. La «filosofia morale» implicava un radicale spostamento dell'asse stesso della problematica dei filosofi della natura. Comportava quel mutamento operato solamente dai Sofisti e da Socrate, nel modo che puntualmente vedremo nel secondo libro. Ma di quel mutamento Democrito ha recepito alcune conseguenze, pur non avendone recepito il fondamento.

In generale si può dare, in riferimento al pensiero di Democrito nel suo complesso, il giudizio che dava Zeller: «Superiore a tutti i filosofi precedenti e contemporanei per validità di sapere, alla maggior parte di essi per acutezza e rigore di pensiero, Democrito si può considerare, per la rara associazione delle due qualità, come il predecessore di Aristotele, che infatti lo cita molto spesso, ne utilizza spesso le opinioni e ne parla con evidentissimo rispetto».[11]

Naturalmente il giudizio coglie nel giusto segno, solo se con «tutti i filosofi precedenti e contemporanei» si intende il complesso dei filosofi precedenti e contemporanei che si sono occupati della natura e non – ovviamente – del contemporaneo Socrate.

[10] 68 B 247 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1425).
[11] Zeller-Mondolfo-Capizzi, p. 157.

SEZIONE IV

FISICI ECLETTICI E CONCLUSIONI SULLA FILOSOFIA NATURALISTICA

I. Il fenomeno dell'Eclettismo fisico e l'involuzione della filosofia della natura

Concludono la serie dei Fisici alcuni pensatori, che la moderna storiografia filosofica ha qualificato come «eclettici».

La qualifica è solo per metà adeguata. Infatti, da un lato, è vero che tali pensatori desumono gli elementi della loro speculazione da più d'uno dei filosofi che abbiamo esaminato e con l'ovvio intento di fondere e mediare le loro istanze.

Tuttavia, è altrettanto vero che a loro (almeno stando a quanto ci viene riferito dalla più antica tradizione) è sfuggito, quasi per intero, il senso della rivoluzione operata da Parmenide e dall'Eleatismo, e, per conseguenza, anche il senso delle successive proposte dei Pluralisti. Queste, infatti sia pure in diverso modo, intendevano sciogliere proprio le aporie che l'Eleatismo aveva lasciato in eredità al pensiero filosofico.

È appunto la incomprensione delle aporie eleatiche e della urgente necessità di risolverle, che indusse i «Fisici eclettici» a ritornare al «monismo», giudicando in modo negativo il «pluralismo». Essi avrebbero voluto, in sostanza, ritornare sulle posizioni della speculazione ionica, e, quindi, all'affermazione dell'unità e anzi dell'unicità del Principio, sia pure accogliendo anche ulteriori guadagni speculativi, che però non intaccassero questo fondamentale principio o che, comunque, non supponessero istanze pluralistiche.

E così Ippone[1] ripropose un ritorno a Talete, e sostenne che l'ac-

[1] Le nostre fonti non sono concordi nell'indicare il luogo di origine di Ippone. Secondo alcuni fu Samo (cfr. 38 A 1 Diels–Kranz), secondo altri Metaponto (cfr. 38 A 16 Diels-Kranz), secondo altri ancora Reggio (*ibidem*), infine secondo altri Crotone (38 A 11 Diels-Kranz). Da una indicazione segnalata dal Bergk contenuta in uno scolio alle *Nuvole* di Aristofane (riportato in 38 A 2 Diels-Kranz) si ricava che Ippone dovrebbe essere stato attivo nell'età di Pericle. I frammenti di Ippone sono stati tradotti da I. Ramelli e G. Reale in *I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 786-797.

qua è il principio di tutte le cose,[2] ma sussunse anche il fuoco eracliteo, che, secondo lui, venne generato dall'acqua stessa e poi

> supera la forza della sua produttrice e va a costituire il cosmo.[3]

Altri,[4] invece, posero come principio generatore un principio inteso nel modo seguente:

> Un elemento più denso del fuoco o più sottile dell'aria (πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον).[5]

> Un elemento più sottile dell'acqua ma più spesso dell'aria (ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον).[6]

Inoltre, lo concepirono, ionicamente, come infinito.[7] E qui è evidente il tentativo di mediare Eraclito e Anassimene, da un lato, e Talete e Anassimene, dall'altro.

Ma non erano certo questi inani sforzi di mediazione di posizioni, ormai definitivamente superate, che potevano ridare vita alla filosofia della natura ormai giunta allo stremo delle sue forze.

Già gli antichi erano perfettamente consapevoli della scarsissima importanza di Ippone, che Aristotele giudica in maniera decisamente negativa,[8] e degli altri Fisici eclettici, ai quali il medesimo Aristotele fa allusione senza nemmeno menzionarne il nome.[9]

[2] Cfr. 38 A 4; A 6; A 8; A 10; A 11 etc. Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 787; 789; 791).

[3] Ippolito, *Ref.*, I, 16 = Diels, *Doxographi graeci*, p. 566 = 38 A 3 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 787).

[4] Non siamo in grado di identificare con assoluta esattezza costoro. Gli studiosi ritengono si tratti di Ideo di Imera, e a lui – sia pure in via di congettura (cfr. 63 Diels-Kranz) – riferiscono ambedue le affermazioni che riportiamo. Per la verità, Sesto Empirico, che nomina espressamente Ideo di Imera (*Contro i matem.*, IX, 360 = 63 Diels-Kranz), lo pone, insieme a Diogene di Apollonia e ad Archelao, di cui diremo, fra i sostenitori della tesi secondo cui *l'aria è principio*. Del resto, in questo caso, più che il nome ci interessano le affermazioni.

[5] Aristotele, *Metafisica*, I, 7, 988 a 23 ss. = 63 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1111).

[6] Aristotele, *Il Cielo*, III 5, 303 b 10 ss. = 63 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1111).

[7] Cfr. 63 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1111).

[8] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 3, 984 a 3 ss. = 38 A 7 Diels-Kranz; Idem, *L'anima*, I, 2, 405 b 1 ss. = 38 A 10 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 789).

[9] Cfr. sopra note 4-6.

L'interesse nostro per questi Fisici si restringe, di fatto, a una sola figura di pensatore, ossia a Diogene di Apollonia – di cui ci sono pervenuti, oltre che indirette testimonianze, alcuni significativi frammenti –, e non già per il suo tentativo di ritornare al monismo, bensì per il sistematico sfruttamento della scoperta anassagorea del Nous, dell'Intelligenza, per i motivi che subito vedremo.

II. Diogene di Apollonia e il suo significato storico

1. Ripresa del monismo e le sue motivazioni – Le ragioni che spinsero Diogene[1] a non accettare il pluralismo e a ritornare al monismo ci sono ben note da un frammento pervenutoci e da una testimonianza aristotelica.

Se – pensa Diogene – gli elementi fossero molteplici, e ciascuno, per propria natura, fosse diverso dagli altri e non fosse derivabile dagli altri, né trasformabile negli altri, allora essi – e le cose derivanti da ciascuno di essi – non potrebbero strutturalmente, data la loro differenza di natura, mescolarsi fra loro. E nemmeno potrebbero subire – egli soggiunge – reciproche affezioni.

In altri termini: l'uno non potrebbe né danneggiare gli altri né giovare agli altri, né viceversa ricevere giovamento o danno dagli altri, e, infine, sarebbe impensabile che dalla terra nascessero piante e animali.

Affinché tutto questo sia possibile, l'elemento o principio originario deve essere unico e ogni cosa deve derivare per alterazione e trasformazione del medesimo principio.

Ecco le precise parole di Diogene:

> Per dirla tutta, a me pare che ogni cosa derivi dall'alterazione della stessa cosa e sia la stessa cosa. E questo è chiaro: infatti, se le cose che si trovano ora in questo mondo: terra, acqua, aria e fuoco e tutte le

[1] Diogene di Apollonia visse nel V secolo a.C. Aristofane parla di lui nelle *Nuvole* (che sono del 423 a.C.), e, a quell'epoca, Diogene doveva essere ancora vivo, perché, di regola, i comici greci mettevano in caricatura personaggi viventi. Se, poi, si tien conto anche della testimonianza di Teofrasto (Diels, *Doxographi graeci*, p. 477 = 64 A 5 Diels-Kranz), la quale ci informa che il pensiero di Diogene di Apollonia oltre che dalle dotttrine di Anassagora fu influenzato anche da quelle dell'Atomismo, che sono più recenti, si può verosimilmente concludere che il nostro filosofo dovette esercitare la sua attività fra il 440 e il 423 a.C.

La traduzione dei frammenti che riporteremo è di A. Maddalena, *Ionici. Testimonianze e frammenti*, cit.

altre quante si vedono presenti in esso; se, dunque, una di queste fosse altra rispetto alle altre, in quanto altra per sua propria natura, e non fosse lo stesso che si cambia in molte altre forme e si altera, le cose non potrebbero avere mescolanza reciproca, né all'una deriverebbe vantaggio o rovina dall'altra, né potrebbe mai nascere dalla terra né pianta né animale né alcun altro essere, se le cose non fossero composte in modo da essere lo stesso. Semmai <è vero che> tutte queste cose nascono ora con una forma ora con un'altra, in quanto si trasformano dallo stesso e a esso fanno ritorno.[2]

Ed ecco la parallela testimonianza aristotelica:

Dobbiamo chiarire tuttavia che le cose sono prodotte da un principio unico, e Diogene dice giustamente che, se le cose non derivassero tutte da un principio unico, sarebbe impossibile che l'uno agisse sull'altro, come, per esempio, che il caldo si raffreddi e che poi di nuovo si riscaldi, poiché non sono né il caldo né il freddo che reciprocamente si trasformano, ma chiaramente il sostrato.[3]

Questo principio, però, per Diogene non è un intermedio fra aria e acqua o fuoco, ma, come per Anassimene, è «aria» (ἀήρ), secondo quanto le testimonianze e i frammenti largamente ci informano, e precisamente «aria infinita».[4]

2. Identificazione del principio-aria con l'Intelligenza – L'eclettismo di Diogene acquista una importanza particolare soprattutto nel tentativo di far coincidere l'«aria» di Anassimene con il «Nous» di Anassagora, affermando che questo principio-aria «è dotato di intelligenza» (νόησις).[5]

Fu proprio questa identificazione dell'Intelligenza con l'aria che permise a Diogene – sia pure in maniera fisica e per più di una ragione problematica e aporetica – di spiegare mediante l'Intelligenza tutti i fenomeni dell'universo. Tali fenomeni venivano fatti derivare dall'unico principio-aria, e nello stesso tempo venivano anche spiegati mediante l'Intelligenza coincidente con l'aria.

Ecco le testuali parole di Diogene:

[2] 64 B 2 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 1133-1135).

[3] Aristotele, *La generazione e la corruzione*, I, 6, 322 b 12 ss. = 64 A 7 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 1117-1119).

[4] Cfr. Aezio, I, 3, 26 = 64 A 7 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1117).

In effetti senza intelligenza [scil.: l'aria] non potrebbe darsi una divisione tale da realizzare la misura di ogni cosa, sia d'inverno che d'estate, sia di notte che di giorno, sia di piogge che di venti e di sereni: anche tutte le altre cose, semmai uno intenda esaminarle, le scoprirà ordinate nel miglior modo possibile.[6]

E nel frammento più significativo al riguardo si legge:

Sono convinto che quello che gli uomini chiamano aria sia provvista d'intelligenza, che tutti siano governati da essa e che essa abbia autorità su tutto. Mi sembra che essa sia dio stesso (θεὸς εἶναι) e che si spinga dappertutto, a tutto dia ordine e in tutto sia presente. E non c'è nessuna cosa a cui non abbia parte: però niente ne partecipa in modo uguale, questa come quella, ma sono molteplici gli aspetti dell'aria e dell'intelligenza. Essa ha molte forme, più calda e più fredda, più secca e più umida, più ferma o più fornita di rapido movimento: in essa vi sono inoltre molte altre differenze, e un numero infinito di piaceri e di colori. Anche l'anima di tutti i viventi è la stessa cosa: aria più calda di quella esterna nella quale viviamo, ma molto più fredda di quella, sta in prossimità del sole. Questo calore, tuttavia, non è pari in nessun essere vivente (e neanche in un uomo rispetto a un altro), pur non differendo molto, ma tanto che restino simili. Comunque, nessuna delle cose che sono diverse può diventare perfettamente uguale a un'altra, senza che diventi la medesima. Dato che la diversità ha molti aspetti, molti e multiformi devono essere anche gli esseri viventi e, per il grande numero delle differenze, non somiglianti l'uno all'altro né per forma, né per comportamento, né per intelligenza. Eppure tutti vivono, vedono e odono per la stessa cosa, e traggono differente intelligenza dalla medesima cosa (τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα).[7]

Come già da questo frammento risulta chiaro, la nostra anima, così come il principio primo, è aria-intelligenza, in quanto è un momento stesso del principio, un frammento, per così dire, del principio, che dal principio deriva e al principio ritorna. Dice il nostro filosofo:

Oltre a questo, ci sono anche i seguenti cospicui indizi. Gli uomini e gli altri animali vivono respirando l'aria. Per loro, essa è anima e pensiero, come in quest'opera si dimostrerà chiaramente, e se l'aria lo lascia, l'uomo muore, e il pensiero se ne va.[8]

[5] Cfr. 64 B 3-5 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 1135-1137).
[6] 64 B 3 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1135).
[7] 64 B 5 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 1135 e 1137).
[8] 64 B 4 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1135)

3. Valutazione storiografica del pensiero di Diogene di Apollonia – La valutazione che gli studiosi hanno dato di Diogene è stata per lo più negativa, e, per molto tempo, ha fatto testo il seguente giudizio di Zeller: «Per quanto tale tentativo potesse esser degno di considerazione, tuttavia non si può dare una valutazione molto alta della sua importanza filosofica; il merito principale dell'Apolloniate mi sembra piuttosto che vada collocato nelle ricerche, con le quali egli si era sforzato di promuovere la conoscenza empirica della natura e la spiegazione empirica di essa; le sue ipotesi filosofiche per contro gli erano offerte bell'e pronte dai suoi predecessori, ossia da Anassagora e dagli antichi Fisici. La filosofia greca nel suo complesso aveva già da tempo nell'età di Diogene preso a percorrere cammini, che la conducevano senza confronto piu in là dell'orientamento proprio dell'antica fisica ionica».[9]

Per la verità, le successive ricerche[10] portano a un radicale ridimensionamento del giudizio di Zeller, per le ragioni seguenti.

Anassagora aveva, sì, introdotto per la prima volta l'Intelligenza come principio, ma poi – e gli antichi già se ne accorsero perfettamente, come già sopra abbiamo ricordato – egli non sfruttò a fondo questa sua scoperta. Infatti, nella spiegazione del mondo ricorse per lo più alle tradizionali cause fisiche, e all'Intelligenza fece appello piuttosto raramente. Invece Diogene, identificando l'Intelligenza con il principio di tutte le cose, fece di essa un uso sistematico ed esaltò quella *concezione teleologica del cosmo che era stata solo iniziata da Anassagora*. Anzi, per certi aspetti, egli la portò agli estremi limiti: a quei limiti, cioè, oltre i quali solo rivoluzionando gli orizzonti della filosofia della *physis* si sarebbe potuto procedere.

Ma c'e di più: la concezione «teleologica» di Diogene ebbe un notevole influsso nell'ambiente ateniese e costituì uno dei punti di partenza della concezione di Dio e della finalità universale.

Socrate stesso fece propria tale concezione e la sviluppò, in senso non fisico, come risulta da più di un documento e come vedremo a suo luogo.[11]

[9] Zeller-Mondolfo, II, 2, p. 282.

[10] Si veda W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich 1925; Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, cit., pp. 241-269. Il primo di questi studiosi cade nell'eccesso opposto, parché fa risalire a Diogene anche ciò che Senofonte, in materia di teologia e teleologia, attribuisce a Socrate. Vedremo che Socrate si ispira, sì, a Diogene, ma operando una riforma radicale.

[11] Si veda nel libro II in particolare il capitolo che dedichiamo alla teologia e teleologia socratica.

Diogene segna, dunque, una tappa da cui non si può prescindere, se si vuol intendere l'evoluzione del pensiero teologico e teleologico dei Greci.

III. Archelao di Atene

Concludiamo la trattazione sui «Fisici eclettici» con la menzione di Archelao di Atene.[1] Riferisce di lui Diogene Laerzio:

> Archelao di Atene o di Mileto, figlio di Apollodoro, a detta di alcuni invece di Midone, fu discepolo di Anassagora, maestro di Socrate. Costui fu il primo che trasferì dalla Ionia ad Atene la filosofia della natura. Fu detto filosofo della natura, dato che con lui ebbe termine la filosofia della natura, in quanto Socrate aveva diffuso la filosofia morale. Sembra, però, che si sia occupato egli pure di filosofia morale; e in effetti filosofò sulle leggi, sul bello e sul giusto. Si è creduto che l'inventore della filosofia morale fosse stato Socrate, il quale, però, dopo averla appresa da lui, la portò al massimo sviluppo.[2]

Un'altra fonte antica riassume così il pensiero di Archelao:

> Archelao per nascita era ateniese e figlio di Apollodoro. Parlò della composizione della materia come Anassagora e dei princìpi nello stesso modo; disse che anche nell'Intelligenza c'è di sicuro una certa mescolanza. Origine del movimento è la reciproca separazione del caldo e del freddo, col caldo che si muove e il freddo che sta fermo. L'acqua disciolta si riversa al centro ove poi, per combustione, si muta in aria e in terra; e una di queste è tratta in alto, l'altra staziona in basso. Questa è la ragione dell'origine della terra, che è ferma e giace al centro; un frammento dell'universo quasi insignificante. L'aria, invece, che tutto domina, è generata dalla combustione: da essa, riarsa, trae origine la natura dei corpi celesti, il più grande dei quali è il sole, il secondo la luna, e tra i restanti alcuni sono più piccoli, altri più grandi. Archelao afferma che la volta del cielo è obliqua, e, pertanto, che il sole getta luce sulla terra, fa l'aria tersa e la terra secca. La terra all'inizio era una palude, in quanto aveva i margini eretti ed era concava al centro. A sostegno di tale concavità della terra, egli adduce il fatto

[1] Tutte le testimonianze finora rinvenute su Archelao sono raccolte in 60 Diels-Kranz.

[2] Diogene Laerzio, II, 16 = 60 A 1 Diels-Kranz; la traduzione che riportiamo è di S. Obinu, in *I Presocratici*, Bompiani 2012^4, pp. 1090-1101.

> che il sole né si leva né tramonta simultaneamente per tutti gli uomini, cosa che dovrebbe invece accadere se la terra fosse piatta. Quanto agli esseri viventi, egli sostiene che, quando la terra si riscaldò nella parte bassa, dove c'era mescolanza di caldo e freddo, comparvero molti esseri viventi e anche gli uomini, tutti con la medesima forma di vita e alimentati dalla palude (avevano comunque una vita breve); la generazione reciproca dell'uno dall'altro avvenne in seguito. Poi gli uomini si distinsero dagli altri esseri, e si diedero sovrani e leggi e arti e città e tutte le altre cose. Afferma che l'Intelligenza è insita in tutti quanti gli esseri viventi senza eccezione, e ciascuno la usa, compresi gli animali, alcuni più lentamente, altri più prontamente.[3]

Altre fonti insistono ancor più accentuatamente sull'aria come principio, anzi *sull'aria infinita*, *coincidente con l'intelligenza* (τὸν νοῦν ἐπεστησάτην τῆι ἀπειρίαι),[4] riportando così Archelao su una posizione vicinissima a quella di Diogene di Apollonia.

L'importanza di questo pensatore sta tutta nel ruolo che gli viene attribuito – oltre che da Diogene Laerzio (nel passo sopra letto), anche da numerose altre fonti – di «maestro» di Socrate (μαθητὴς Σωκράτης).[5]

Inoltre, lo stesso Aristofane, in alcuni passi delle *Nuvole*, pone in bocca a Socrate alcune affermazioni che sono chiaramente desunte da Diogene e dagli Eclettici seguaci di Anassagora.[6]

Da Diogene di Apollonia e da Archelao, dunque, occorrerà prendere le mosse, oltre che dalla filosofia sofistica, per comprendere in modo adeguato il pensiero di Socrate e il suo messaggio rivoluzionario.

Prima di Socrate, però, dovremo studiare a fondo il fenomeno della Sofistica, la cui diffusione e il cui successo coincisero esattamente con il momento di involuzione della filosofia della *physis*, e anzi contribuirono in modo essenziale a mettere definitivamente in crisi la possibilità stessa – o almeno le pretese – della speculazione di tipo naturalistico.

[3] Ippolito, *Ref*., I, 9 = Diels, *Doxographi graeci*, p. 563 = 60 A 4 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1093-1095).

[4] Cfr. 60 A 11 e 12 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1094).

[5] Cfr. 60 A 1; A 2; A 3; A 5; A 7 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1091-1095).

[6] I versi di Aristofane, *Nuvole*, 225 ss. e 828 sono riprodotti nella sezione *Nachwirkung* relativa a Diogene = 60 C 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1101).

LIBRO II

SOFISTI, SOCRATE E SOCRATICI MINORI

PARTE IV

GENESI E NATURA DEL PROBLEMA MORALE

Le meraviglie del mondo sono molte ma non c'è cosa più mirabile dell'uomo.

Sofocle, *Antigone*, v. 332 ss.

È difficile conoscere se stesso.

Massima dei Sette Sapienti

I. Le ragioni per cui il problema filosofico dell'uomo non è nato con quello del cosmo

La filosofia – che con Talete è nata come tentativo di comprensione razionale del cosmo, ossia di ritrovare il «principio» che spiega il tutto – è rimasta ancorata a questa prospettiva nel corso del VI secolo e per una parte del V a.C. Essa ha costantemente svolto trattazioni sul cosmo, e sull'essere inteso esclusivamente o prevalentemente in dimensione cosmica.

In tal modo, essa ha trascurato, o almeno ha lasciato in ombra, l'*essere dell'uomo* e non si è preoccupata della comprensione razionale della specifica *natura dell'uomo*. Di conseguenza, non ha saputo né potuto scientificamente comprendere la ajrethv, ossia la «virtù» dell'uomo, né ha saputo filosoficamente giustificare nel loro fondamento le leggi, le regole e le prescrizioni alle quali l'uomo cerca di conformarsi nel suo agire.

Naturalmente, anche l'uomo fa parte del cosmo. E la *physis*, che da Talete in poi si era ricercata, come spiegava tutte le cose, così spiegava, in un certo senso, anche l'uomo. Ma – e questo è il punto su cui bisogna porre l'attenzione – lo spiegava *solo come «cosa accanto alle altre cose», ossia come oggetto e non come soggetto.*

In effetti, nell'ambito della filosofia della *physis* all'uomo non veniva assegnato un posto privilegiato, o, meglio, non veniva compreso né giustificato questo posto privilegiato.

Per quanto la cosa possa sembrare strana all'uomo di oggi, che nella comprensione del soggetto umano ha compiuto un cammino assai lungo, essa risulta invece ben comprensibile e quasi ovvia, se ci si rifà alla situazione del pensiero umano alle sue origini.

Come da tempo è stato messo bene in rilievo, la condizione la quale permette che qualcosa diventi o possa diventare oggetto di riflessione sistematica, è che questo qualcosa costituisca – o che almeno appaia – come una «unità organica», e non come una molteplicità disgregata o senza connessioni evidenti. Ora, mentre il mondo e gli eventi cosmici appaiono già alla immediata rappresentazione sensoriale come una «unità organica», gli uomini e le vicende umane appaiono invece in tutt'altro modo: precisamente come una «molteplicità» in cui non si vedono chiari nessi, e in cui anzi sembrano prevalere scissioni e separazioni.

Zeller scriveva in una pagina che rimane esemplare: «Il mondo esteriore si presenta già alla percezione sensibile come un tutto, ossia come un edificio, il cui suolo è la terra e il cui tetto è la volta celeste; nel mondo morale, invece, lo sguardo non esercitato vede da principio solo un formicolio di individui o di piccoli gruppi, che si muovono arbitrariamente e confusamente. Là i grandi rapporti dell'edificio del mondo, le vaste azioni dei corpi celesti, le alterne vicende della terra e l'influsso delle stagioni, e in genere i fenomeni universali e regolarmente rinnovantisi, sono quelli che sopra ogni altra cosa attirano l'attenzione; qui le azioni o le vicende personali. Là la fantasia si trova incitata a integrare con la poesia cosmologica le lacune della conoscenza naturale; qui l'intelletto si trova stimolato a stabilire le regole della condotta pratica per i casi particolari. Mentre quindi la riflessione cosmologica fin da principio si dirige al tutto, e si sforza di renderne concepibile l'origine, la riflessione etica invece si ferma alle osservazioni particolari e alle regole di vita: a cui fondamento sta bensì una concezione omogenea dei rapporti morali, ma che non vengono espressamente e consapevolmente ricondotti a principi universali; e che solo nella forma indeterminata e immaginosa delle rappresentazioni religiose si ricollegano a considerazioni generali sopra la sorte degli uomini, il destino delle anime nell'al di là e il divino governo del mondo».[1]

È chiaro, dunque, il motivo per cui si sia formata prima una «cosmogonia» e quindi una «cosmologia filosofica», e solo successivamente una «riflessione etica» e da ultimo una «filosofia morale».

Ed è anche chiaro il motivo per cui la cosmogonia dovette favorire le origini della cosmologia filosofica assai più efficacemente di quanto non poté fare la riflessione etica prefilosofica rispetto alla filosofia morale. Pertanto non è un fatto anomalo che la filosofia morale si sia costituita circa un secolo e mezzo dopo la nascita della filosofia (della filosofia della *physis*).

II. Premesse di carattere metodologico per comprendere il problema morale nella sua genesi e nel suo sviluppo

1. Alcune distinzioni terminologiche e concettuali – L'antecedente della cosmologia filosofica – come sappiamo – sono state le teogonie, e queste furono opera di poeti. Così anche l'antecedente della filosofia

[1] Zeller-Mondolfo, I, 1, pp. 236 s.

morale, vale a dire *la riflessione etica prefilosofica*, fu espressa soprattutto dai poeti e fu in parte alimentata anche dai legislatori.

Ma per poter esaminare – sia pure brevemente – le caratteristiche della «riflessione morale prefilosofica» e per comprendere a fondo la differenza che la contraddistingue dalla «filosofia morale» e il senso e la portata degli influssi di quella su questa, è necessario che procediamo in via preliminare ad alcune distinzioni terminologiche, che sono della massima importanza:

a) altro è la «moralità» o «condotta morale»;

b) altro sono le «convinzioni morali» che gli uomini espressamente professano;

c) altro la «filosofia morale».

2. Caratteristiche della condotta morale e delle convinzioni morali – Una «moralità» o «condotta morale» è posseduta da tutti gli uomini indistintamente, anche dagli uomini primitivi e dai selvaggi.

Infatti, non è possibile vivere senza comportarsi in determinati modi, per quanto questi siano rozzi e primitivi. Essi sussistono comunque, e sono ben riconoscibili.

Anche le «convinzioni morali» sono un retaggio di tutti gli uomini.

Esse si ricevono, dapprima, dal nucleo familiare; poi si assorbono dagli ambienti che si frequentano e in genere dalla società in cui si vive.

Anche l'uomo primitivo – come dicevamo – ha convinzioni morali, sia pure assai rozze e informi, nella misura in cui ha e sa di dover rispettare regole di convivenza con la famiglia e con la tribù, modi di comportarsi col nemico, eccetera. E man mano cresce spiritualmente e affina la propria civiltà, l'uomo determina vieppiù e accresce il patrimonio di queste convinzioni, le esplicita e le esprime in forma di massime e di precetti; le canta, le esalta e le propone al rispetto di tutti.

A livello della pura «condotta morale», la ragione può anche non intervenire (o comunque interviene in minimo grado), in quanto può bastare l'imitazione istintiva, la mimesi di esempi o di paradigmi di vita intuitivamente colti. Invece è chiaro che nella «riflessione morale» fa già ingresso la ragione. Non si possono esplicitare, determinare ed esprimere regole di vita, se non appunto comparando, soppesando, discriminando e quindi ragionando.

Ma – e questo è il punto cui volevamo pervenire – tale tipo di riflessione e di ragione resta ancora «prefilosofico», perché si rivolge al particolare e rimane ancorato a esso e quasi disperso in esso, senza saper elevarsi a princìpi universali.

3. Caratteri della filosofia morale – Sulla base di quanto abbiamo detto è già chiarita l'essenza della «filosofia morale».

A livello di filosofia morale la ragione va oltre il particolare, cerca di stabilire non regole che valgono per casi particolari, ma in genere nessi e collegamenti universali e necessari.

Il punto di partenza della filosofia morale è dato, naturalmente, dalle convinzioni morali correnti, così come il punto da cui muove la filosofia del cosmo è dato da ciò che ci viene fornito dai sensi e dalla esperienza; ma presto essa sottopone queste convinzioni al vaglio critico, domandandosi se esse siano vere oppure false, vale a dire se siano fondate o infondate, e quindi se siano giustificabili o ingiustificabili. E come la filosofia del cosmo si costituisce riportando i vari fenomeni al principio primo e mostrando i nessi che essi hanno con il «principio», così la filosofia morale si costituisce riportando le norme di vita dell'uomo a un «principio».

4. Il principio su cui si fonda la filosofia morale – Si pone allora il problema di fondo: qual è questo «principio»?

Chi ci ha fin qui seguito avrà ormai ben compreso che questo principio non potrà che essere dato dalla «natura o essenza dell'uomo».

Pertanto, la condizione necessaria perché sorgesse una filosofia morale era che venisse previamente determinato in modo organico e preciso quale sia «l'essenza o la natura dell'uomo», perché questa essenza si differenzi e in che cosa si differenzi da quella di tutti gli altri esseri.

Solamente su questa base era possibile stabilire in che consista la tanto decantata *areté* umana, ossia la «virtù», che è ciò che permette di realizzare pienamente la natura umana, ciò che fa essere l'uomo pienamente e perfettamente uomo.

In effetti, non si può sapere che cosa sia ciò che realizza perfettamente una natura, se non si sa, prima di tutto, in che cosa consista questa natura. E solo su queste basi, ossia in connessione con l'essenza dell'uomo e della sua vera *areté*, era possibile stabilire in che cosa consistano gli autentici valori: il «bene», il «giusto», il «bello», il «santo», e così di seguito.

III. La riflessione morale in Grecia anteriormente al sorgere della filosofia morale

1. Germi di riflessioni morali contenuti nei poemi omerici – Prima che sorgesse la filosofia morale, come si erano venute sviluppando le

convinzioni morali dei Greci, e a che punto era giunta la riflessione in questo ambito?

Un posto assai rilevante nella formazione delle «convinzioni morali» e nella stimolazione di «riflessioni etiche» ebbero, in primo luogo, i poemi omerici.

Ma questo ebbe luogo per i caratteri e i tipi umani che essi rappresentano, più che per le sentenze e le massime messe in bocca ai personaggi, che pur non mancano.

In effetti, personaggi come Achille, Ettore, Ulisse, Agamennone, Aiace, Nestore, Elena, Andromaca, Penelope, Nausicaa, e tanti altri che incontriamo nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, sono scolpiti con tale plasticità ed efficacia, e rispondono così bene alle esigenze dello spirito arcaico, che non c'è da stupirsi del fatto che essi siano diventati e poi siano rimasti per lungo tempo veri e propri «paradigmi» e modelli di vita, veri e propri «universali fantastici», per usare termini vichiani.

Nell'*Odissea*, poi, sembra addirittura già delinearsi – sia pure in modo rudimentale – una concezione etica più generale, secondo cui l'uomo reverente e ubbidiente agli dèi ha sempre vantaggio sugli uomini tracotanti e malvagi, i quali non possono sfuggire alla vendetta divina.

Comunque, cantando o sentendo cantare Omero, il Greco per molto tempo resterà sempre fortemente impressionato dall'eroismo di Achille, dalla saggezza di Nestore, dall'ingegno e dall'audacia di Ulisse, dalla fedeltà di Penelope.

Di conseguenza, si cominciò a chiedersi anche quale degli eroi dovesse considerarsi il migliore. In tal modo, l'uomo antico incominciò a porsi problemi etici, e via via si sviluppò la sua consapevolezza morale.

Dai poemi omerici emerge comunque una certa concezione pessimistica dell'uomo, ma in modo del tutto particolare. Infatti, l'uomo omerico considera misera la vita, ma, nello stesso tempo, la ama molto.

Data l'importanza che ebbe Omero per la formazione spirituale di tutti i Greci in generale e degli stessi filosofi in particolare, riteniamo opportuno richiamare alcuni punti-chiave che riguardano la visione omerica dell'uomo e della vita.

2. L'uomo è fragile e di breve durata come le foglie – Da un capo all'altro dei poemi omerici viene espressa una concezione alquanto pessimistica dell'uomo: la sua vita è segnata dalla morte, e, in netta antitesi rispetto a quella felice degli dèi immortali, si trascina fra sofferenze e dolori senza fine.

Ecco alcuni versi che paragonano la vita fugace dell'uomo con quella delle foglie:

> Tal quale la stirpe delle foglie è la stirpe degli uomini.
> Le foglie il vento ne sparge molte a terra, ma rigogliosa la selva
> altre ne germina, e torna l'ora della primavera:
> così anche la vita degli uomini, una sboccia e l'altra sfiorisce.[1]

Concezione, questa, messa in bocca anche al dio Apollo a colloquio con Posidone in modo paradigmatico:

> A lui di rimando Apollo, il dio saettatore:
> «Scuotitore della terra, che non sono saggio tu dovresti dire,
> se con te mi mettessi a combattere per far piacere ai mortali
> miserabili, che simili a foglie una volta si mostrano
> pieni di forza, quando mangiano il frutto dei campi,
> una volta cadono privi di vita. Lasciamo invece
> la battaglia al più presto: la guerra la facciano loro!»[2]

Questa immagine dell'«uomo come le foglie», è diventata celeberrima. Mimnermo l'ha ripresa nel settimo secolo, in una sua lirica diventata pure molto famosa:

> Noi siamo come le foglie, che la bella stagione
> di primavera genera, quando del sole ai raggi
> crescono: brevi istanti, come foglie, godiamo
> di giovinezza il fiore, né dagli dèi sappiamo
> il bene e il male. Intorno stanno le nere dee:
> reca l'una la sorte della triste vecchiezza,
> l'altra di morte. Tanto dura di giovinezza
> il frutto quanto in terra spande la luce il sole.
> Ma, quando questa breve stagione è dileguata,
> allora, anzi che vivere, è più dolce morire.[3]

Inoltre, del filosofo Pirrone, vissuto a cavallo fra il IV e il III secolo a.C., ci viene riferito che ripeteva spesso questi versi e altri analoghi

[1] *Iliade*, VI, vv. 146-149; e in seguito ci avvaleremo della traduzione di G. Cerri, edizione Rizzoli.

[2] *Iliade*, XXI, vv. 461-467.

[3] Mimnermo, fr. 2 Diehl, traduzione di G. Perrotta, dall'opera: *Lirici Greci*, a cura di U. Albini, Le Monnier, Firenze 1976; riedito da A. Garzanti, Milano 1976, p. 5.

di Omero, giudicandoli espressione di un messaggio veritativo emblematico:

> Anche Filone di Atene, divenuto suo seguace, diceva che Pirrone era solito richiamarsi a Democrito e poi anche a Omero, ammirandolo e spesso ripetendo «qual è la stirpe delle foglie, tale è quella degli uomini».[4]

3. L'uomo come l'essere più miserevole che vive sulla terra – E veniamo ad alcune affermazioni espresse nei due poemi omerici, di pessimismo veramente estremo. Nell'*Iliade* si legge:

> Non c'è niente di più miserevole dell'uomo fra tutti gli esseri,
> quanti respirano e arrancano sulla faccia della terra.

È da notare che queste affermazioni sono messe in bocca addirittura a Zeus, per consolare i cavalli divini donati dagli dèi a Peleo, padre di Achille, i quali piangevano per la morte del loro cocchiere ucciso da Ettore. Si tenga presente che Zeus consola quei cavalli in quanto *immortali come gli dèi*, e dunque il suo discorso si basa sull'antitesi che sussiste fra i «mortali» e gli «immortali»:

> A vederli piangere, n'ebbe pietà il Cronide
> che scuotendo la testa disse al proprio cuore:
> «Miseri voi, perché vi abbiamo donato a Peleo sovrano,
> ad un mortale, mentre voi non invecchiate e siete immortali?
> Perché dobbiate soffrire in mezzo agli uomini infelici?
> *Non c'è niente di più miserevole dell'uomo fra tutti gli esseri,*
> *quanti respirano e arrancano sulla faccia della terra.*
> Tuttavia su di voi e sul vostro bel carro Ettore,
> figlio di Priamo, non salirà: non voglio permetterlo.
> Non basta comeporta le armi e se ne vanta?
> Io v'infonderò vigore (mevnoı) nei garretti e nell'animo…».[5]

E nell'*Odissea* viene ripreso tale concetto:

> Nessun essere nutre la terra più meschino dell'uomo
> fra quanti respirano e arrancano sulla faccia della terra.[6]

[4] Pirrone, fr. 20 Decleva Caizzi.
[5] *Iliade*, XVII, vv. 441-451.
[6] *Odissea*, XVIII, vv. 130 s.

La ripetizione di questo stesso concetto nei due poemi è molto significativa, in quanto lo impone come una costante emblematica.

Ed ecco, infine, altri versi particolarmente significativi, che completano l'argomento che stiamo trattando; sono messi in bocca ad Achille che parla a Priamo:

> Infelice, molti affanni davvero hai patito in cuor tuo.
> Come hai osato recarti da solo alle navi degli Achei,
> al cospetto dell'uomo che numerosi e gagliardi
> figli t'ha ucciso? Hai un cuore forte come l'acciaio!
> Ma su, riposati su questo seggio, ed anche se afflitti,
> lasciamo comunque dormire nel cuore i dolori;
> dal lamento che ci raggela non viene un guadagno:
> *gli dèi stabilirono questo per gl'infelici mortali,*
> *vivere in mezzo agli affanni; loro invece sono sereni.*
> Due giare sono piantate sulla soglia di Zeus, piene di doni
> che egli largisce, l'una di mali, l'altra di beni:
> l'uomo cui dà mescolando Zeus che gode del fulmine,
> s'imbatte ora in un male, altra volta in un bene;
> ma colui cui dà soltanto sciagure, lo fa miserabile,
> una fame tremenda lo spinge su tutta la terra divina,
> se ne va disprezzato sia dagli uomini che dagli dei.[7]

Allora, l'uomo omerico nei confronti della vita intesa in questo modo, la disprezza, e vorrebbe forse rapidamente lasciarla, oppure no?

Già E. Rohde aveva dato una giusta risposta al problema: «Ma non viene in mente a nessun uomo omerico di volgere in tutto e per tutto le spalle alla vita. Non si parla espressamente della felicità e della gioia di vivere, soltanto perché sono cose naturali in un popolo vigoroso, tutto intento a salire, di vita sociale poco complicata, in cui il più forte facilmente perviene alle condizioni della felicità nell'attività e nel godimento. Questo mondo omerico è fatto naturalmente solo per i forti, gli accorti ed i potenti. Vita ed esistenza sono per loro un bene tanto certo, da essere la condizione indispensabile al raggiungimento di ogni singolo bene. *Non c'è pericolo ch'essi scambino la vita colla morte, collo stato che può seguire alla vita.* "Non volermi consolare della morte", risponderebbe ogni uomo omerico».[8]

[7] *Iliade*, XXIV, vv. 518-533.
[8] Rohde, *Psiche*, cit., vol. I, p. 2.

E il verso cui qui viene fatto riferimento, nell'*Odissea* è messo in bocca proprio Achille, il più grande degli eroi:

> Non abbellirmi, illustre Odisseo, la morte!
> Vorrei da bracciante servire un altro uomo,
> un uomo senza podere che non ha molta roba;
> piuttosto che dominare tra tutti i morti defunti.[9]

A questo punto, sorge spontanea una ulteriore domanda: in che modo è possibile all'uomo omerico restare, in concreto, così attaccato alla vita, pur considerandola «misera» e «apportatrice di sciagure»?

4. Le due supreme regole di vita degli uomini omerici – Due sono le regole cui, secondo Omero, l'uomo deve attenersi rigorosamente, e che si imporranno come punti di riferimento nella storia spirituale dei Greci.

In primo luogo, l'uomo omerico intrattiene *un rapporto costante con gli dèi*, in funzione dei quali cerca di spiegare sia il bene sia il male che compie (in quanto gli dèi omerici coagiscono con l'uomo), e di conseguenza di rendersi conto del senso della sua vita. In secondo luogo, proclama *la necessità dell'accettazione del proprio destino*.

Cerchiamo di esaminare più da vicino queste due regole, iniziando dalla prima.

La risposta che nell'*Iliade* Achille dà ad Atena che lo esorta a porre fine alla lite con Agamennone è un modello emblematico:

> Rispettare la vostra parola è necessario, o dea,
> anche se uno è molto adirato nell'animo; infatti è meglio
> così: chi ubbidisce agli dei, questi molto lo ascoltano.[10]

Va però rilevato che l'ascolto della parola degli dèi da parte degli eroi omerici è del tutto particolare, in quanto prevede anche forti resistenze e accesi contrasti, e quindi è in certo senso ambivalente. Ma, alla fine, vince nell'eroe l'ubbidienza al dio.[11]

Pertanto, la regola è che *l'uomo deve accettare in ogni caso il volere degli dèi*, sia pure nella dinamica che abbiamo indicato.

In caso contrario, va incontro a una inevitabile rovina:

[9] *Odissea*, XI, vv. 488-491; qui e in seguito ci serviremo della traduzione di G.A. Privitera, edizione Lorenzo Valla – Mondadori.

[10] *Iliade*, I, vv. 216-218.

[11] Cfr. *Iliade*, III, vv. 390-420; XXII, vv. 7-20.

Se contro il volere dei numi vogliamo resistere a un uomo
favorito da un dio, presto ci coglie grave rovina.[12]

La seconda regola – come dicevamo – è che l'uomo deve *sapere accettare senza riserve la sorte che gli tocca*, appunto per il motivo che essa è voluta dagli dèi.

Ettore dice ad Andromaca, per consolarla:

Mia cara, non affliggerti troppo nell'animo tuo:
nessuno contro il destino potrà sprofondarmi nell'Ade;
ma penso che nessun uomo sia sfuggito alla sorte,
né un vile, né un valoroso, una volta venuto alla luce.[13]

Ed ecco come Achille – nel colloquio finale con Ettore – ribadisce l'accettazione del proprio destino voluto da Zeus:

Ettore, anch'io accetterò la mia sorte, quando
voglia compierla Zeus e gli altri dei immortali.
Nemmeno la forza di Eracle evitò la sua sorte,
lui che era più caro a Zeus Cronide sovrano;
ma il destino lo vinse e l'odio accanito di Era.
Così anch'io, se mi tocca simile sorte,
giacerò morto; voglio coglierne intanto la gloria più fulgida.[14]

Ma di questo «splendore di gloria» per l'eroe omerico non rimane se non il ricordo nei posteri. L'uomo omerico è solo quell'essere che arranca sulla faccia della Terra, infelice fra tante sventure, fragile «mortale», in contrapposizione agli dèi «immortali».

In tutti gli uomini, anche nel più famoso e grande degli eroi per Omero

C'è solo un'ombra di vita, si dice che è mortale.[15]

5. Omero prima dei tragici ha compreso e cantato il senso del dolore – Spesso si dimentica che la connotazione emblematica dell'eroe Ulisse, nell'*Odissea*, sta non solo e non tanto nella sua notevole in-

[12] *Iliade*, XVII, vv. 98-99.
[13] *Iliade*, VI, vv. 486-489.
[14] *Iliade*, XVIII, vv. 115-121.
[15] *Iliade*, XXI, v. 569; l'«ombra di vita» traduce il termine ψυχή, che nel contesto omerico significa appunto «fantasma», «simulacro» di chi non è più in vita.

traprendenza – con le connesse astuzie che egli mette in atto nel suo viaggio di ritorno, con tutte le straordinarie avventure che il *nóstos* comporta – bensì *nei dolori e nelle sofferenze che egli ha sopportato nel fare questo.*

Proprio all'inizio del poema si dice:

> Narrami, o Musa, dell'eroe multiforme, che tanto
> vagò, dopo che distrusse la rocca sacra di Troia:
> di molti uomini vide le città e conobbe i pensieri,
> *molti dolori patì sul mare nell'animo suo*,
> per salvare la propria vita e il ritorno ai compagni.
> Ma i compagni neanche così li salvò, pur volendo….[16]

E fra le decine e decine di versi in cui questi pensieri vengono ripetuti come un vero e proprio «motivo conduttore» nel corso del poema, due sono particolarmente significativi.

Telemaco chiedendo a Menelao notizie sul padre Ulisse, dice:

> ... Lo generò davvero infelice la madre![17]

La stessa madre – che Ulisse incontra nell'Ade – gli dice:

> Ohimè, figlio mio, il più misero di tutti gli uomini ...[18]

Ulisse è stato quell'eroe che, proprio dalle grandi sofferenze patite, ha tratto quella saggezza con cui il poema conclude.

I tragici partiranno proprio di qui, e ben si può dire che nell'*Odissea* ha le sue radici il sublime messaggio – diventato famosissimo – espresso da Eschilo nei versi cantati dal coro nell'*Agamennone*:

> Zeus a saggezza avvia i mortali,
> valida legge avendo fissato:
> conoscenza attraverso il dolore.
>
> Verso coloro che hanno sofferto
> Dike inclina conoscenza.[19]

[16] *Odissea*, I, vv. 1-6.
[17] *Odissea*, IV, v. 325.
[18] *Odissea*, XI, v. 216.
[19] Eschilo, *Agamennone*, vv. 176 ss. e 250.

Platone stesso nel decimo libro della *Repubblica* chiama in causa Ulisse, proprio come esempio emblematico di quell'uomo che ha conosciuto la sofferenza al più alto grado, e ha imparato – mediante la sofferenza stessa – quale dovesse essere il modello di vita da evitare e quale invece da preferire.

Nella scelta della vita che fanno le anime quando devono ritornare a incarnarsi sulla terra, quelle che sbagliano di più nella scelta sono quelle che nella precedente vita

> non avevano affrontato la prova del dolore.[20]

E Platone precisa:

> Quelli che avevano patito essi stessi le sofferenze, e le avevano viste patire dagli altri, il più delle volte non facevano una scelta precipitosa.[21]

E Ulisse, nella scelta della nuova vita – dice Platone – in base all'esperienza delle sofferenze toccategli nella precedente vita, sceglie la vita semplice dell'uomo comune:

> L'anima di Odisseo, a cui la sorte aveva riservato proprio l'ultimo posto, si avviò alla scelta lasciando da parte ogni desiderio di gloria, memore delle sofferenze della vita precedente; si aggirò pertanto a lungo, alla ricerca della vita di un uomo qualunque senza preoccupazioni, e la trovò a fatica, relegata in un angolo, trascurata dagli altri. Non appena la scorse, la prese di buon grado, dicendo che non avrebbe fatto altra scelta neppure se fosse stata sorteggiata per prima.[22]

È, questa, una delle rappresentazioni certamente più straordinarie di quel messaggio della saggezza degli antichi sull'«imparare attraverso il dolore», che i poeti per primi hanno espresso.

5. Riflessioni morali in Esiodo – Un notevole passo innanzi, rispetto a Omero, la riflessione morale compie con Esiodo.

In primo luogo, perché nel suo poema *Le opere e i giorni* all'ideale della vita eroica dell'*Iliade* e dell'*Odissea* affianca l'ideale della vita

[20] Platone, *Repubblica*, X, 619 D.
[21] *Ibidem.*
[22] Platone, *Repubblica*, X, 620 C-D; traduzione di R. Radice in: Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.

contadina, elevando alla più alta dignità morale l'umile sacrificio di ogni giorno, la quotidiana fatica senza premio, il lavoro come tale.

Ecco ciò che Esiodo dice del lavoro:

> Il lavoro non è affatto vergogna, mentre l'ozio è vergogna. Se tu lavorerai, ben presto ti porterà invidia l'ozioso, quando avrai ricchezza; alla ricchezza sta appresso il prestigio, la fama. Qualunque tu sia per sorte, il lavoro è meglio.[23]

La concezione etico-religiosa della vita si delinea in questo modo in Esiodo in maniera netta. I mali di cui gli uomini soffrono sono la punizione inflitta dagli dèi a causa dell'arroganza degli uomini stessi. Il «duro lavoro» è legato a colpe umane, ma è l'unica via che all'uomo resta per vivere. Chi non lavora deve ricorrere all'ingiustizia, la quale richiama poi la nemesi, la punizione.

Ecco le parole di Esiodo sulla giustizia e sulla violenza.

> O Perse, tu ascolta la giustizia, e non dare credito alla violenza; la violenza infatti è dannosa al povero mortale, e neanche l'uomo prestante riesce a tollerarla facilmente, ma si piega sotto il suo peso, quando capita fra le sventure; migliore è il cammino che dall'altra parte conduce alle opere giuste. La giustizia riesce a sopraffare la violenza quando si giunge alla fine (δίκη δ᾽ ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελζοῦσα); e l'improvvido impara dopo aver sofferto.[24]

Esiodo esorta a seguire la via della virtù, anche se dura e difficile.

> La cattiva condizione umana è facile incontrarla, quanta se ne vuole: agevole è la via, ed essa dimora molto vicino; invece davanti al valore umano gli dèi immortali hanno posto il sudore (τῆς δ᾽ ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν ἀθάνατοι); lungo e ripido è il sentiero che vi porta, e scosceso all'inizio, ma quando uno giunge alla cima, allora diventa facile, per faticoso che sia. Quell'uomo è in tutto il migliore, che da se stesso pensa a ogni cosa. Dopo aver meditato quali siano le cose migliori nel futuro e alla fine; bravo è anche quello, che obbedisce a chi parla bene; ma quello che non pensa bene da solo, né ascoltando le parole sa riporle nell'animo suo, costui è davvero un uomo da poco![25]

[23] Esiodo, *Opere e giorni*, vv. 311-314; qui e in seguito ci serviremo della traduzione di A. Colonna, edizione UTET.

[24] Esiodo, *Opere e giorni*, vv. 213-218.

[25] Esiodo, *Opere e giorni*, vv. 287-297.

Raccomanda parsimonia, moderazione, prudenza e benevolenza, in modo efficace.

Tuttavia, per quanto alti siano i concetti che vengono espressi, in Esiodo rimangono per lo più affidati a sentenze o a riflessioni di carattere intuitivo, e quindi non giustificate, o, al massimo, solo miticamente motivate.

6. Pensieri morali nei poeti gnomici – Un ulteriore affinamento alla «riflessione etica» apportano i poeti del secolo VII e soprattutto i poeti gnomici del secolo VI a.C. quali Solone, Focilide e Teognide.

La lettura di qualche verso di Teognide – che per certi aspetti è il più concettoso – servirà per entrare nello spirito della saggezza poetica e del modo in cui viene espressa.

Sulla natura e statura dell'uomo virtuoso Teognide scrive:

> Invero molti uomini vili sono ricchi e molti uomini valenti sono poveri, ma noi non baratteremo la nostra virtù con la loro ricchezza, perché la virtù resta salda per sempre ma il danaro ora l'uno ora l'altro lo ha.[26]

> In povertà svelano se stessi l'uomo meschino e l'uomo valente, quando indigenza li stringe nella morsa. Medita pensieri giusti l'uomo nel cui petto è radicata intelligenza retta, ma la mente degli altri non insegue né il bene né il male. L'uomo valente deve saper accettare questo e quello, e aver rispetto degli amici e fuggire i giuramenti falsi che rovinano gli uomini.[27]

> Fa' il bene se del bene vuoi ricevere! A che scopo inviare un altro messaggero? Le buone azioni si annunciano da sé.[28]

Ecco alcuni pensieri sull'intelligenza di sapore quasi socratico:

> Un uomo non possiede dentro di sé nessun bene più alto della ragione e nessun male peggiore, o Cirno, della stoltezza.[29]

> L'intelligenza, o Cirno, è la qualità suprema che gli dei hanno concesso ai mortali: l'intelligenza abbraccia i limiti di ogni cosa. Ah beato chi la possiede nel suo cuore! Essa tiene a freno la maledetta traco-

[26] Teognide, 315-318.
[27] Teognide, 393-399.
[28] Teognide, 573-574.
[29] Teognide, 985-986.

> tanza e la sciagurata avidità (dannosa ai mortali è l'avidità), delle quali vizio peggiore non c'è. Da queste, o Cirno, deriva ogni bassezza.[30]

Dalle sentenze non solo di Teognide ma anche di tutti questi poeti emerge, già abbastanza chiaramente – sia pure espressa in vari modi esplicitamente o implicitamente –, la norma della «giusta misura», dello «stato medio» e della «misura media» come fondamento del vivere assennato e della felicità.

E questa norma domina nell'etica di Socrate, di Platone, di Aristotele e nelle stesse etiche delle filosofie postaristoteliche.

Ma – e questo è un rilievo da tener ben presente – mentre dai poeti essa è solo colta e affermata intuitivamente, dai filosofi sarà invece fondata e giustificata concettualmente.

7. I sentimenti di tristezza e di pessimismo dei poeti gnomici e tragici che verranno superati dal pensiero della maggior parte dei filosofi – Di Teognide è assai famoso il seguente testo, nel quale, però, la tristezza del poeta va presa come lamento consolatorio, più che come proclama di una tesi di assoluto pessimismo:

> Non nascere è per gli uomini la miglior cosa né vedere i raggi acuti del sole, ma una volta che siamo nati varcare al più presto le porte dell'Ade e giacere sotto un tumulo alto.[31]

Versi ripresi e ripetuti anche da altri poeti e in particolare da Sofocle nell'*Edipo a Colono*:

> Non essere nati, è condizione
> che tutte supera; ma poi, una volta apparsi,
> tornare al più presto colà donde si venne,
> è certo il secondo bene.[32]

Anche il seguente frammento, in cui Teognide sostiene che nessun uomo è felice, è molto celebre:

> Chi ha un male chi ne ha un altro ma è fin troppo chiaro che nessuno è felice fra gli uomini che il sole contempla.[33]

[30] Teognide, 1171-1176.
[31] Teognide, 425-428.
[32] Sofocle, *Edipo a Colono*, vv. 1224 ss.
[33] Teognide, 167-168.

E lo stesso Sofocle, proprio nei versi che precedono quelli sopra letti, ribadisce lo stesso concetto.

> Chi troppo a lungo vivere
> ambisce, giusta misura
> eccedendo, per me racchiude
> manifestamente stoltezza.
> Poi che di solito i molti giorni
> impongono eventi
> sempre più prossimi al dolore; e dove sia gioia
> non potrai vedere,
> quando si cada oltre
> il dovuto; ma a tutti comune soccorre,
> quando il destino dell'Ade appare
> senza imenei senza lira senza cori,
> la morte alla fine.[34]

Vedremo come i filosofi vorranno insegnare invece agli uomini quale sia la via da seguire per vincere i dolori ed essere felici; e i filosofi dell'età ellenistica cercheranno di dimostrare come l'uomo possa essere felice addirittura fra i tormenti.

Già Socrate – come vedremo – affermava senza mezzi termini:

> Fino a questo momento io non concederei a nessuno di essere vissuto in maniera migliore e più piacevole di me.[35]

E nel secondo discorso in difesa dalla condanna subita con la prima votazione nel suo processo, sostiene la tesi provocatoria che egli meriterebbe non la condanna ma il premio per ciò che aveva fatto, ossia meriterebbe di essere mantenuto a pubbliche spese nel Pritaneo, ben più che non i vincitori delle gare olimpiche, cui veniva riservato quel privilegio. E così motiva la sua richiesta:

> Infatti, costui vi fa crescere felici, io vi faccio essere felici.[36]

Vedremo in quale modo questo si verificherà.

Poiché abbiamo chiamato in causa – almeno di passaggio – anche poeti tragici, per concludere, è bene fare la precisazione che segue.

[34] Sofocle, *Edipo a Colono*, vv. 1211-1223.
[35] Senofonte, *Memorabili*, IV, 8, 6.
[36] Platone, *Apologia di Socrate*, 36 E.

Le grandi notazioni e riflessioni di carattere morale espresse dai grandi tragici, e in particolare da Sofocle e da Euripide, che sono contemporanei dei Sofisti e di Socrate, risentono quindi influssi delle riflessioni dei filosofi, e in qualche misura dipendono da questi.

A proposito di Euripide si diceva addirittura – a motivo di evidenti influssi di idee socratiche che si riscontravano nelle sue tragedie – che Socrate stesso collaborasse con lui nella composizione delle tragedie.[37] E i comici si sbizzarrivano su questo.[38]

IV. Le sentenze morali dei «Sette Sapienti»

1. La questione dei «Sette Sapienti», della loro identificazione e delle loro sentenze – A conclusione dell'argomento che stiamo trattando, sono da ricordare i cosiddetti «Sette Sapienti» – il cui elenco è dato dalle varie fonti in modo diverso –, e fra i quali viene annoverato lo stesso Talete.

Di questi «Sette Sapienti» di storicamente certo è possibile dire ben poco.

Delle sentenze che vengono loro attribuite alcune sono certamente non autentiche; per di più è difficile stabilire con esattezza quali delle autentiche appartengano all'uno e quali all'altro.

In ogni caso i «Sette sapienti» segnano *il momento dell'emergere in primo piano dell'interesse morale anteriormente al sorgere della filosofia morale.*[1]

Platone nel *Protagora* fornisce il seguente elenco:

> Tra gli antichi vi furono Talete di Mileto, Pittaco di Mitilene, Biante di Priene, il nostro Solone, Cleobulo di Lindo, Misone di Chene e settimo tra costoro si annoverava Chilone di Sparta: tutti quanti furono ammiratori, appassionati amanti e discepoli dell'educazione spirituale spartana. E che la loro sapienza fosse di tale natura lo si può capire considerando quelle sentenze concise e memorabili, che furono pronunciate da ciascuno, e che, radunatisi insieme, essi offrirono come primizie di sapienza ad Apollo, nel tempio di Delfi, facendo scolpire quelle sentenze che tutti celebrano: *Conosci te stesso* (Γνῶθι σαυτόν) e

[37] Cfr. Diogene Laerzio, II, 18.
[38] Cfr. *ibidem*, le testimonianze riportate.
[1] Per quanto riguarda i pensieri morali assai profondi e le precise prospettive morali che offrono i tragici, soprattutto Sofocle e Euripide, – non meno incisive di quelle dei Sette Sapienti – si veda quanto diciamo nel capitolo precedente, alla fine.

Nulla di troppo (Μηδὲν ἄγαν). Ma a che scopo io dico questo? Perché il metodo di filosofare degli antichi consisteva appunto in una concisione spartana. E, in particolare, di Pittaco era famoso questo motto, molto lodato dai sapienti: *Difficile è l'essere buoni* (Χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι).[2]

Nel *Carmide* scrive:

Infatti io dico che la temperanza è proprio questo: «conoscere se stessi», d'accordo in tale definizione con l'autore dell'iscrizione votiva di Delfi; [...] Infatti «Conosci te stesso» e «Sii temperante» sono la stessa cosa, come recita la scritta e come anch'io affermo, ma qualcuno potrebbe credere che abbiano un diverso significato, come mi sembra che sia capitato a quelli che, in seguito, consacrarono delle scritte del tipo «Niente di troppo» e «Garanzia porta disgrazia». Costoro, infatti, credettero che «Conosci te stesso» fosse un consiglio pratico, non un saluto del dio a quanti entravano e così, per non essere da meno nel proporre suggerimenti, fecero porre queste iscrizioni.[3]

Stobeo, seguendo Demetrio Falereo, in luogo di Misone reca il nome di Periandro, e ci fornisce la più ricca raccolta delle sentenze attribuite a questi sapienti. Poiché tali sentenze presentano, per così dire, la mappa della saggezza morale dei Greci anteriormente al sorgere della filosofia morale – sia nel suo aspetto positivo sia nel suo aspetto negativo – è opportuno leggerle tutte quante.[4]

2. Sentenze attribuite a Cleobulo – Cleobulo figlio di Evagora, di Lindo, disse:

1. La misura è la cosa migliore.
2. Si deve rispettare il proprio padre.
3. Bisogna stare bene nel corpo e nell'anima.
4. Bisogna essere desiderosi di ascoltare, e non chiacchieroni.
5. Avere molte e svariate conoscenze è come (o: è sempre meglio che) essere ignorante.
6. Mantenere la lingua pura da empietà.
7. Bisogna essere familiare della virtù, estraneo alla malvagità.
8. Odiare l'ingiustizia, custodire la pietà.

[2] Platone, *Protagora*, 343 A = 10, Fr. 2 Diels-Kranz.
[3] Platone, *Carmide*, 164 D - 165 A; traduzione di M.T. Liminta, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.
[4] Stobeo, *Anthol.,* I, 172 = 10 Fr. 3 Diels-Kranz; traduzione di Ilaria Ramelli, in *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani 2012[4], pp. 134 ss.

9. Consigliare le decisioni migliori ai concittadini.
10. Mantenere il controllo sul piacere.
11. Non fare nulla con la violenza.
12. Educare i figli.
13. Pregare la fortuna.
14. Risolvere le inimicizie.
15. Considerare un nemico di guerra il nemico del popolo.
16. Non litigare con la moglie e non manifestare troppo affetto verso di lei in presenza di estranei; infatti, il primo atteggiamento può comportare stoltezza, il secondo follia.
17. Non punire i servi sotto l'effetto del vino: altrimenti, sembrerai comportarti in modo sconveniente a causa dell'ubriachezza.
18. Sposarsi con una donna proveniente da una famiglia di pari condizioni: infatti, se ne sposerai una proveniente da una famiglia di condizioni superiori, acquisirai dei padroni, non dei parenti.
19. Non ridere alle battute di chi prende in giro la gente; risulterai antipatico, infatti, a coloro che vengono presi in giro.
20. Quando va bene, non essere superbo; quando va male, non avvilirsi[5].

3. Sentenze attribuite a Solone – Solone, figlio di Essecestide, ateniese, disse:

1. Nulla di troppo.
2. Non sedere come giudice, altrimenti risulterai nemico dell'accusato.
3. Fuggi il piacere che produce dolore.
4. Mantieni la virtù della condotta, più affidabile di un giuramento.
5. Poni il sigillo ai discorsi con il silenzio, e al silenzio con il momento opportuno.
6. Non mentire, bensì di' la verità.
7. Curati delle cose oneste.
8. Non dire cose più giuste dei genitori.

[5] 1. μέτρον ἄριστον. 2. πατέρα δεῖ αἰδεῖσθαι. 3. εὖ τὸ σῶμα ἔχειν καὶ τὴν ψυχήν. 4. φιλήκοον εἶναι καὶ μὴ πολύλαλον. 5. πολυμαθῆ ἢ ἀμαθῆ. 6. γλῶσσαν εὔφημον κεκτῆσθαι. 7. ἀρετῆς οἰκεῖον, κακίας ἀλλότριον. 8. ἀδικίαν μισεῖν, εὐσέβειαν φυλάσσειν. 9. πολίταις τὰ βέλτιστα συμβουλεύειν. 10. ἡδονῆς κρατεῖν. 11. βίαι μηδὲν πράττειν. 12. τέκνα παιδεύειν. 13. τύχηι εὔχεσθαι. 14. ἔχθρας διαλύειν. 15. τὸν τοῦ δήμου ἐχθρὸν πολέμιον νομίζειν. 16. γυναικὶ μὴ μάχεσθαι μηδὲ ἄγαν φρονεῖν ; ἀλλοτρίων παρόντων· τὸ μὲν γὰρ ἄνοιαν, τὸ δὲ μανίαν δύναται παρέχειν.17. οἰκέτας παροῖνον μὴ κολάζειν· εἰ δὲ μή, δόξεις παροινεῖν. 18. γαμεῖν ἐκ τῶν ὁμοίων· ἐὰν γὰρ ἐκ τῶν κρειττόνων, δεσπότας, οὐ συγγενεῖς κτήσηι. 19. μὴ ἐπιγελᾶν τῶι σκώπτοντι· ἀπεχθὴς γὰρ ἔσηι τοῖς σκωπτομένοις. 20. εὐποροῦντα μὴ ὑπερή;φανον εἶναι, ἀποροῦντα μὴ ταπεινοῦσθαι.

9. Non acquisire amici in fretta, e quelli che hai eventualmente acquisito, non lasciarli in fretta.
10. Apprendendo a essere comandato, imparerai a comandare.
11. Se consideri giusto che gli altri rendano conto del loro operato, assoggéttati anche tu al rendiconto.
12. Consiglia ai concittadini non le cose più piacevoli, ma le migliori.
13. Non insuperbire.
14. Non metterti in compagnia di viziosi.
15. Mantieni relazioni con gli dèi.
16. Venera gli amici.
17. Non dire quello che non sai.
18. Se sai, sta' zitto.
19. Sii mite con i tuoi.
20. Fornisci indizi evidenti per le cose invisibili[6].

4. Sentenze attribuite a Chilone – Chilone, figlio di Damageta, spartano, disse:

1. Conosci te stesso.
2. Mentre bevi, non fare molte chiacchiere: sbaglieresti.
3. Non minacciare le persone libere: non è giusto.
4. Non parlare male del tuo prossimo: altrimenti, sul tuo conto sentirai dire cose di cui dovrai addolorarti.
5. Récati lentamente ai banchetti degli amici; va' invece incontro velocemente alle loro sventure.
6. Celebra nozze alla buona.
7. Dichiara beato solo chi è morto.
8. Onora chi è più anziano.
9. Odia chi si immischia in quello che non lo riguarda.
10. Scegli una perdita, piuttosto che un guadagno turpe: la prima, infatti, addolorerà una sola volta; l'altro, sempre.
11. Non ridere di chi è sfortunato.
12. Anche se sei impulsivo, cerca di comportarti in modo tranquillo, perché la gente di te abbia rispetto, piuttosto che paura.

[6] 1. μηδὲν ἄγαν. 2. κριτὴς μὴ κάθησο· εἰ δὲ μή, τῶι ληφθέντι ἐχθρὸς ἔσηι. 3. ἡδονὴν φεῦγε, ἥτις λύπην τίκτει. 4. φύλασσε τρόπου καλοκαγαθίαν ὅρκου πιστοτέραν. 5. σφραγίζου τοὺς μὲν λόγους σιγῆι, τὴν δὲ σιγὴν καιρῶι. 6. μὴ ψεύδου, ἀλλ' ἀλήθευε. 7. τὰ σπουδαῖα μελέτα. 8. τῶν γονέων μὴ λέγε δικαιότερα. 9. φίλους μὴ ταχὺ κτῶ, οὓς δ' ἂν κτήσηι, μὴ ταχὺ ἀποδοκίμαζε. 10. ἄρχεσθαι μαθὼν ἄρχειν ἐπιστήσηι. 11. εὔθυναν ἑτέρους ἀξιῶν διδόναι καὶ αὐτὸς ὕπεχε. 12. συμβούλευε μὴ τὰ ἥδιστα, ἀλλὰ τὰ βέλτιστα τοῖς πολίταις. 13. μὴ θρασύνου. 14. μὴ κακοῖς ; ὁμίλει. 15. χρῶ τοῖς θεοῖς. 16. φίλους εὐσέβει. 17. ὃ ἂν μὴ ἴδηις, μὴ λέγε. 18. εἰ δὼς σίγα. 19. τοῖς σεαυτοῦ πρᾶος ἴσθι. 20. τὰ ἀφανῆ τοῖς φανεροῖς; τεκμαίρου.

13. Sovrintendi alla tua propria casa.
14. La tua lingua non corra avanti rispetto al pensiero.
15. Cerca di contenere l'ira.
16. Non desiderare cose impossibili.
17. Per strada, non affrettarti ad andare avanti.
18. E non gesticolare: denota follia.
19. Obbedisci alle leggi.
20. Se subisci un'ingiustizia, fa' pace; se subisci un oltraggio, véndicati[7].

5. Sentenze attribuite a Talete – Talete, figlio di Essamia, di Mileto, disse:

1. Dai garanzia, e appresso c'è sventura.
2. Ricòrdati degli amici, presenti e assenti.
3. Non adornare il tuo aspetto esteriore, ma sii bello negli atti.
4. Non arricchirti malamente.
5. Non ti comprometta il tuo discorso nei confronti di quanti ripongono in te la loro fiducia.
6. Non esitare ad adulare i genitori.
7. Non prendere dal padre quello che è vizioso.
8. Quali servigi tu abbia reso ai genitori, tali aspettati di ricevere a tua volta, in vecchiaia, dai figli.
9. È difficile conoscere se stesso.
10. Piacevole in massimo grado è ottenere quello che desideri.
11. La pigrizia è una sciagura.
12. L'intemperanza è una cosa dannosa.
13. Cosa molesta è l'ignoranza.
14. Cerca di imparare e di apprendere il meglio.
15. Non essere pigro, neppure se sei ricco.
16. I mali, nascondili in casa.
17. Fatti invidiare, piuttosto che commiserare.
18. Avvàliti della misura.
19. Non credere a tutti.

[7] 1. γνῶθι σαυτόν. 2. πίνων μὴ πολλὰ λάλει· ἁμαρτήσει γάρ. 3. μὴ ἀπείλει τοῖς ἐλευθέροις· οὐ γὰρ δίκαιον. 4. μὴ κακολόγει τοὺς πλησίον· εἰ δὲ μή, ἀκούσηι, ἐφ' οἷς λυπηθήσηι. 5. ἐπὶ τὰ δεῖπνα τῶν φίλων βραδέως πορεύου, ἐπὶ δὲ τὰς ἀτυχίας ταχέως. 6. γάμους εὐτελεῖς ποιοῦ. 7. τὸν τετελευτηκότα μακάριζε. 8. πρεσβύτερον σέβου. 9. τὸν τὰ ἀλλότρια περιεγραζόμενον μίσει. 10. ζημίαν αἱροῦ μᾶλλον ἢ κέρδος αἰσχρόν· τὸ μὲν γὰρ ἅπαξ λυπήσει, τὸ δὲ ἀεί. 11. τῶι δυστυχοῦντι μὴ ἐπιγέλα. 12. τραχὺς ὢν ἥσυχον σεαυτὸν πάρεχε, ὅπως σε αἰσχύνωνται μᾶλλον ἢ φοβῶνται. 13. τῆς ἰδίας οἰκίας προστάτει. 14. ἡ γλῶσσά σου μὴ προτρεχέτω τοῦ νοῦ. 15. θυμοῦ κράτει. 16. μὴ ἐπιθύμει ἀδύνατα. 17. ἐν ὁδῶι μὴ σπεῦδε προάγειν. 18. μηδὲ τὴν χεῖρα κινεῖν· μανικὸν γάρ. 19. νόμοις πείθου. 20. ἀδικούμενος διαλλάσσου, ὑβριζόμενος τιμωροῦ.

20. Incominciando, adorna te stesso[8].

6. Sentenze attribuite a Pittaco – Pittaco, figlio di Irra, di Lesbo, dice:

1. Riconosci il momento opportuno.
2. Non dire quello che hai intenzione di fare: se non avrai fortuna, sarai deriso.
3. Avvàliti di ciò che è conveniente.
4. Tutto quello che disapprovi nel tuo prossimo, non farlo tu stesso.
5. Non biasimare un indolente: su gente simile incombe già la vendetta degli dèi.
6. Rendi i depositi.
7. Sopporta, se sei danneggiato dal prossimo in piccola misura.
8. Non dire male dell'amico, e nemmeno bene del nemico: poiché un simile comportamento è illogico.
9. È tremendo conoscere il futuro, sicuro conoscere il passato.
10. La terra è una cosa affidabile, il mare è una cosa infida.
11. Insaziabile è il guadagno.
12. Impadronirsi delle cose proprie.
13. Coltiva la pietà, l'educazione, la temperanza, la saggezza, la verità, la fiducia, l'esperienza, la destrezza, l'amicizia, la sollecitudine, la gestione della casa, l'arte[9].

7. Sentenze attribuite a Biante – Biante, figlio di Teutamo, di Priene, disse:

1. La grande maggioranza degli uomini è cattiva.
2. Guardandoti allo specchio – disse –, se appari bello, devi fare

[8] 1. ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα. 2. φίλων παρόντων καὶ ἀπόντων μέμνησο. 3. μὴ τὴν ὄψιν καλλωπίζου, ἀλλ' ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν ἴσθι καλός. 4. μὴ πλούτει κακῶς. 5. μή σε διαβαλλέτω λόγος πρὸς τοὺς πίστεως κεκοινωνηκότας. 6. κολακεύειν γονεῖς μὴ ὄκνει. 7. μὴ πατρὸς δέχου τὸ φαῦλον. 8. οἵους ἂν ἐράνους ἐνέγκηις τοῖς γονεῦσι, τοιούτους αὐτὸς ἐν τῶι γήραι παρὰ τῶν τέκνων προσδέχου. 9. χαλεπὸν τὸ ἑαυτὸν γνῶναι. 10. ἥδιστον οὗ ἐπιθυμεῖς τυχεῖν. 11. ἀνιαρὸν ἀργία. 12. βλαβερὸν ἀκρασία. 13. βαρὺ ἀπαιδευσία. 14. δίδασκε καὶ μάνθανε τὸ ἄμεινον. 15. ἀργὸς μὴ ἴσθι, μηδ' ἂν πλουτῆις. 16. κακὰ ἐν οἴκωι κρύπτε. 17. φθονοῦ μᾶλλον ἢ οἰκτίρου. 18. μέτρωι χρῶ. 19. μὴ πᾶσι πίστευε. 20. ἄρχων κόσμει σεαυτόν.

[9] 1. καιρὸν γνῶθι. 2. ὃ μέλλεις ποιεῖν, μὴ λέγε· ἀποτυχὼν γὰρ καταγελασθήσηι. 3. τοῖς ἐπιτηδείοις χρῶ. 4. ὅσα νεμεσᾶις τῶι πλησίον, αὐτὸς μὴ ποίει. 5. ἀπραγοῦντα μὴ ὀνείδιζε· ἐπὶ γὰρ τούτοις νέμεσις θεῶν κάθηται. 6. παρακαταθήκας ἀπόδος. 7. ἀνέχου ὑπὸ τῶν πλησίον μικρὰ ἐλαττούμενος. 8. τὸν φίλον κακῶς μὴ λέγε μηδ' εὖ τὸν ἐχθρόν· ἀσυλλόγιστον γὰρ τὸ τοιοῦτον. 9. δεινὸν συνιδεῖν τὸ μέλλον, ἀσφαλὲς τὸ γενόμενον. 10. πιστὸν γῆ, ἄπιστον θάλασσα. 11. ἄπληστον κέρδος. 12. κτῆσαι ἴδια. 13. θεράπευε εὐσέβειαν, παιδείαν, σωφροσύνην, φρόνησιν, ἀλήθειαν, πίστιν, ἐμπειρίαν, ἐπιδεξιότητα, ἑταιρείαν, ἐπιμέλειαν, οἰκονομίαν, τέχνην.

cose belle; se appari brutto, devi correggere con la virtù le mancanze della natura.

3. Accìngiti con lentezza a fare qualcosa; ma, in quello che tu abbia incominciato, persévera con costanza.

4. Odia il parlare senza ponderazione, per non sbagliare; segue, infatti, il pentimento.

5. Non essere né sempliciotto, né di cattivi costumi.

6. Non accogliere la stoltezza.

7. Ama la saggezza.

8. Riguardo agli dèi, afferma che esistono.

9. Rifletti sul tuo operato.

10. Ascolta molto.

11. Cerca di parlare a proposito.

12. Se sei povero, non criticare i ricchi, a meno che tu non ne ricavi un grande giovamento.

13. Non elogiare per la sua ricchezza un uomo indegno.

14. Cerca di ottenere in forza della persuasione e non della violenza.

15. Tutto ciò che tu faccia di bello, attribuiscilo agli dèi, non a te stesso.

16. Nella giovinezza, acquisire prosperità; nella vecchiaia, invece, sapienza.

17. Avrai memoria grazie all'esercizio, circospezione grazie al riconoscimento di quanto è opportuno, nobiltà grazie ai modi, temperanza grazie alla fatica, pietà grazie al timore, amicizia grazie alla ricchezza, persuasione grazie al ragionamento, decoro grazie al silenzio, giustizia grazie all'assennatezza, valore grazie al coraggio, potenza grazie all'azione, supremazia grazie alla fama[10].

8. Sentenze attribuite a Periandro – Periandro, figlio di Cipselo, di Corinto, disse:

1. Abbi cura di tutto.

2. La tranquillità è una cosa bella.

[10] 1. οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί. 2. εἰς κάτοπτρον, ἔφη, ἐμβλέψαντα δεῖ, εἰ μὲν καλὸς φαίνηι, καλὰ ποιεῖν· εἰ δὲ αἰσχρός, τὸ τῆς φύσεως ἐλλιπὲς διορθοῦσθαι τῆι καλοκαγαθίαι. 3. βραδέως ἐγχείρει· οὗ δ' ἂν ἄρξηι, διαβεβαιοῦ. 4. μίσει τὸ ταχὺ λαλεῖν, μὴ ἁμάρτηις· μετάνοια γὰρ ἀκολουθεῖ. 5. μήτ' εὐήθης ἴσθι μήτε κακοήθης. 6. ἀφροσύνην μὴ προσδέχου. 7. φρόνησιν ἀγάπα. 8. περὶ θεῶν λέγε, ὡς εἰσίν. 9. νόει τὸ πραττόμενον. 10. ἄκουε πολλά. 11. λάλει καίρια. 12. πένης ὢν πλουσίοις μὴ ἐπιτίμα, ἢν μὴ μέγα ὠφελῆις. 13. ἀνάξιον ἄνδρα μὴ ἐπαίνει διὰ πλοῦτον. 14. πείσας λαβέ, μὴ βιασάμενος. 15. ὅ τι ἂν ἀγαθὸν πράσσηις, θεούς, μὴ σεαυτὸν αἰτιῶ. 16. κτῆσαι ἐν μὲν νεότητι εὐπραξίαν, ἐν δὲ τῶι γήραι σοφίαν. 17. ἕξεις ἔργωι μνήμην, καιρῶι εὐλάβειαν, τρόπωι γενναιότητα, πόνωι ἐγκράτειαν, φόβωι εὐσέβειαν, πλούτωι φιλίαν, λόγωι πειθώ, σιγῆι κόσμον, γνώμηι δικαιοσύνην, τόλμηι ἀνδρείαν, πράξει δυναστείαν, δόξηι ἡγεμονίαν.

3. La temerarietà è una cosa pericolosa.
4. Il guadagno è una cosa turpe.
5. * un'accusa della natura.
6. La democrazia è una cosa migliore della tirannide.
7. I piaceri sono mortali; la virtù, immortale.
8. Quando hai fortuna, sii moderato; quando invece hai sfortuna, sii saggio.
9. È meglio morire rispettato, piuttosto che rimanere vivo trovandosi nel bisogno.
10. Renditi degno dei genitori.
11. Cerca di essere lodato da vivo e considerato beato una volta morto.
12. Compòrtati allo stesso modo con gli amici fortunati e sfortunati.
13. Ciò su cui tu sia risultato d'accordo, osservalo; è cosa malvagia, infatti, il trasgredire.
14. Non rivelare discorsi segreti.
15. Rimprovera in maniera tale da risultare ben presto un amico.
16. Quanto alle leggi, attiéniti a quelle antiche; quanto ai cibi, invece, consuma quelli freschi.
17. Non limitarti a castigare quelli che hanno commesso una colpa, ma cerca anche di impedire quelli che stanno per commetterne una.
18. Se sei sfortunato, cerca di nasconderlo, per non fare rallegrare i nemici[11].

10. I limiti delle sentenze dei «Sette Sapienti» – Dicevamo che queste sentenze sono veramente esemplari nel mostrare i caratteri e i limiti della «riflessione morale» prefilosofica. Sono frutto di lunga esperienza e riflessione, ma sono slegate le une rispetto alle altre, non sono sorrette da un «principio», non sono motivate con argomentazioni, e quindi non sono giustificate; stanno quindi al di qua della filosofia.

Il fatto che Talete sia annoverato fra i «Sette Sapienti» è particolarmente significativo. In effetti, egli ha fondato la filosofia come inda-

[11] 1. μελέτα τὸ πᾶν. 2. καλὸν ἡσυχία. 3. ἐπισφαλὲς προπέτεια. 4. κέρδος αἰσχρόν. 5. * φύσεως κατηγορία. 6. δημοκρατία κρεῖττον τυραννίδος. 7. αἱ μὲν ἡδοναὶ θνηταί, αἱ δ' ἀρεταὶ ἀθάνατοι. 8. εὐτυχῶν μὲν μέτριος ἴσθι, ἀτυχῶν δὲ φρόνιμος. 9. φειδόμενον κρεῖττον ἀποθανεῖν ἢ ζῶντα ἐνδεῖσθαι. 10. σεαυτὸν ἄξιον παρασκεύαζε τῶν γονέων. 11. ζῶν μὲν ἐπαινοῦ, ἀποθανὼν δὲ μακαρίζου. 12. φίλοις εὐτυχοῦσι καὶ ἀτυχοῦσιν ὁ αὐτὸς ἴσθι. 13. ὃ ἂν ἑκὼν ὁμολογήσῃς, διατήρει· πονηρὸν γὰρ τὸ παραβῆναι. 14. λόγων ἀπορρήτων ἐκφορὰν μὴ ποιοῦ. 15. λοιδοροῦ ὡς ταχὺ φίλος ἐσόμενος. 16. τοῖς μὲν νόμοις παλαιοῖς χρῶ, τοῖς δὲ ὄψοις προσφάτοις. 17. μὴ μόνον τοὺς ἁμαρτάνοντας κόλαζε, ἀλλὰ καὶ τοὺς μέλλοντας κώλυε. 18. δυστυχῶν κρύπτε, ἵνα μὴ τοὺς ἐχθροὺς εὐφράνῃς.

gine fisica e cosmologica, ma non la «filosofia morale», e le ragioni di questo le conosciamo ormai bene.

D'altra parte, non solo Talete, ma tutti i filosofi presocratici come moralisti non andarono oltre il piano della «sentenza» intuitivamente colta ed espressa, appunto perché indagarono il «principio del cosmo», ma non la «natura dell'uomo in quanto uomo».

E quei filosofi che, come i Pitagorici, Eraclito ed Empedocle, andarono, in certa misura, oltre questo tipo di saggezza morale, lo poterono fare sulle basi della visione dell'uomo e della vita che essi attinsero dalla fede orfica, e non dalla loro dottrina della *physis*, e per di più restando poi imprigionati nelle aporie che abbiamo esaminato nel primo volume.

Dunque, perché nascesse la «filosofia morale» occorreva che l'uomo come tale diventasse oggetto di riflessione della filosofia. Era necessario che venissero determinati *l'essenza e il significato dell'uomo in quanto uomo*.

Occorreva che da questa essenza si deducesse il concetto di *areté*.

Infine, che si saggiasse sistematicamente la tavola dei valori tradizionali e se ne accertasse teoreticamente la consistenza.

E questa fu la grande opera che i Sofisti iniziarono e che Socrate portò a compimento, come ora vedremo.

PARTE V

I SOFISTI
E I LORO MESSAGGI INNOVATIVI

Nella storia delle idee, i Sofisti sono un fenomeno così necessario come Socrate e Platone; questi, anzi, senza di quelli, sono del tutto impensabili.

W. Jaeger, *Paideia*, 2003, p. 503

SEZIONE I

ORIGINI, NATURA E FINALITÀ DEL MOVIMENTO SOFISTICO

I. Le ragioni per cui è nata la Sofistica

1. Significato del termine «sofista» – Prima di iniziare un discorso sulla Sofistica, è indispensabile chiarire quale sia stato il significato originario e autentico di «sofista».

È noto, infatti, che sofista, nel linguaggio corrente, ha da tempo assunto un senso decisamente negativo. «Sofista» vien detto colui che, facendo uso di ragionamenti capziosi, per un verso cerca di indebolire e di offuscare il vero, e per l'altro tenta di rafforzare il falso rivestendolo delle apparenze del vero.

Ma non è affatto questo il senso originario del termine, che significa semplicemente «sapiente», «esperto del sapere», «possessore del sapere», e quindi indica non solo qualcosa di positivo, ma qualcosa di altamente positivo.[1]

L'accezione negativa del termine «sofista» è diventata corrente a partire già da Socrate e certamente dai discepoli di Socrate, Platone e Senofonte, che radicalizzarono la battaglia ideologica contro i Sofisti, e poi con Aristotele, che codificò quanto Platone aveva detto.

Ecco come Platone definisce il sofista nel dialogo omonimo:

> In primo luogo, il sofista è risultato un cacciatore pagato di uomini giovani e ricchi..., in secondo luogo, una sorta di commerciante delle nozioni riguardanti l'anima..., in terzo luogo, poi, non è apparso un bottegaio che smercia questi stessi beni?... e, in quarto luogo, uno che ci vende le nozioni prodotte in proprio..., in quinto luogo, poi, era una sorta di atleta impegnato nella tecnica agonistica relativa ai discorsi, che si è riservato l'arte dell'eristica... La sesta caratterizzazione, per la verità, era controversa; tuttavia, abbiamo convenuto che è una sorta di purificatore dell'anima dalle opinioni che ostacolano il sapere.[2]

[1] Per la storia del termine «sofista» si veda M. Untersteiner, *Nota sulla parola «sofista»*, in Sofisti, *Testimonianze e frammenti*, Milano, Bompiani 2009, pp. 65-69.

[2] Platone, *Sofista*, 231 D-E = 79 A 2 Diels-Kranz; la traduzione è tratta da *I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 1547 s., dove la sezione dei Sofisti è curata congiuntamente da M. Migliori, I. Ramelli e da noi; e di qui trarremo i testi in questa nuova edizione.

Senofonte scrive:

> Se uno vende per denaro la sua bellezza a chi la vuole, lo chiamano prostituto; se invece uno si fa amico qualcuno che conosce come amante bello e virtuoso, lo consideriamo saggio; allo stesso modo per la sapienza, coloro che la vendono per denaro a chi la vuole, li chiamano sofisti, che è come dire prostituti.[3]

E ulteriormente:

> I sofisti parlano al fine di ingannare, scrivono per loro guadagno, e non recano a nessuno alcun giovamento.[4]

E Aristotele conclude:

> La sofistica è una sapienza apparente, non reale e il sofista è uno che arricchisce grazie a una sapienza apparente, ma non reale.[5]

Come è ben evidente, i capi d'accusa sono due e di diversa natura:

a) la Sofistica è un sapere apparente e non reale, e, per giunta,

b) essa è professata a scopo di lucro e niente affatto per disinteressato amore di verità.

A questi capi d'accusa addotti da filosofi dovettero poi aggiungersi anche quelli fatti valere dalla pubblica opinione.

Questa vide nei Sofisti un pericolo, sia per la religione (come del resto aveva visto negli ultimi Fisici), sia per il costume morale, dato che proprio su questo terreno i Sofisti avevano spostato la loro attenzione.

Gli aristocratici in particolare non perdonarono ai Sofisti di avere contribuito alla loro perdita di potere e di avere dato un forte incentivo alla formazione di una nuova classe, che non contava più sulla nobiltà dei natali, bensì sulle doti e sulle abilità personali, che erano appunto quelle che i Sofisti intendevano creare o comunque sistematicamente educare.

[3] Senofonte, *Memorabili*, I, 6, 13 = 79 A 2 a Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 1549).

[4] Senofonte, *Cynegeticus*, 13, 8 = 79 A 2 a Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 1549).

[5] Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, 1, 165 a 21 = 79 A 3 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 1549).

Resta, in ogni caso, il fatto che la responsabilità massima nello screditarli fu di Platone. E lo fu, oltre che per quello che disse, per il modo particolarmente efficace in cui lo disse, con lo strumento della sua arte. E poiché Platone è la fonte più importante per la ricostruzione del pensiero sofistico, è chiaro che, fatalmente, per molto tempo gli storici dovettero prendere per buoni, non solo le informazioni che egli ci fornisce sui Sofisti, ma anche i giudizi che dà di essi.

Ma vedremo subito che, se le ragioni che portarono al loro discredito agli occhi dei contemporanei e di Platone potevano apparire fondate e indiscutibili, non lo sono invece (o lo sono solo in minima parte) per l'interprete che – storicamente educato – sappia porsi al di sopra delle parti e giudicare in modo obiettivo.

E così è avvenuto che solo a partire dalla fine dell'Ottocento l'affinamento del metodo storiografico abbia permesso a poco a poco di liberare i Sofisti da quella condanna, e abbia quindi permesso una integrale rivalutazione e una giusta collocazione di essi nella storia delle idee.

Tutti gli studiosi più qualificati sono oggi concordi nell'affermare che i Sofisti sono un fenomeno così necessario come Socrate o Platone. In effetti, questi, senza quelli, sarebbero impensabili.[6]

2. Le ragioni filosofiche del sorgere della Sofistica – Dire che, senza i Sofisti, Socrate e Platone sono impensabili, significa dire che i Sofisti hanno apportato qualcosa di totalmente nuovo e che in qualche modo hanno operato una rivoluzione rispetto ai filosofi della *physis*. È questa «rivoluzione» che noi ora dobbiamo mettere a punto, insieme alle ragioni che la produssero.

In primo luogo, per comprendere il sorgere e lo svilupparsi del fenomeno della Sofistica, bisogna tener presenti i risultati particolari ai quali era pervenuta la speculazione naturalistica.

Questi erano ormai divenuti tali da elidersi a vicenda: i risultati dell'Eleatismo contraddicevano quelli dell'Eraclitismo; i risultati dei Pluralisti quelli dei Monisti; ulteriormente, le soluzioni stesse dei Pluralisti si escludevano a vicenda, se non nel pensiero di fondo, almeno nella determinazione dello stesso.

Pareva, ormai, che tutte le possibili soluzioni fossero state proposte e che altre non fossero pensabili. I princìpi sono «uno», «molti», «infiniti», o addirittura non esistono princìpi (Eleati). Tutto è «mobi-

[6] Jaeger, *Paideia*, ed. Bompiani 2003, cit., p. 503.

le», tutto è «immobile». Tutto dipende da un ordinamento razionale di una «Intelligenza» suprema, tutto deriva da un «movimento meccanico». E così si potrebbe procedere nell'elenco delle antitesi cui la filosofia della *physis* era pervenuta.

Lo stesso tentativo fatto da alcuni pensatori di riprendere e ridifendere, con opportune correzioni, il pensiero dell'uno o dell'altro degli antichi maestri (per esempio il tentativo di Ippone che ridifende Talete, o quello di Diogene di Apollonia che ridifende la dottrina dell'aria di Anassimene) dimostra – come abbiamo veduto, nel primo libro – che ormai tutte le strade erano state battute e che la ricerca del «principio di tutte le cose» in senso naturalistico era giunta a esaurire tutte le sue possibilità, e aveva ormai toccato i propri limiti.

Era fatale, quindi, che il pensiero filosofico dovesse lasciare da parte la problematica della filosofia della *physis*, e dovesse spostare il proprio interesse su altro obiettivo.

Il nuovo obiettivo fu appunto quello che i Naturalisti avevano o del tutto trascurato, oppure solo marginalmente toccato, vale a dire l'uomo e tutto ciò che c'è di tipicamente umano.

Dice molto bene il Nestle: «[...] per i Sofisti l'uomo e le sue creazioni spirituali stanno al centro della riflessione. Anche per essi vale quello che Cicerone dice di Socrate: "egli ha fatto scendere la filosofia dal cielo alla terra, l'ha insediata nelle città e l'ha introdotta nelle case e l'ha costretta a riflettere sulla vita e sui costumi, sul bene e sul male"[7]. L'uomo come ente individuale e come membro della società è ciò a cui si rivolge l'attenzione della sofistica».[8]

Pertanto, ben si comprende la ragione per cui i temi dominanti della speculazione sofistica divenissero «etica», «politica», «retorica», «arte», «lingua», «religione», «educazione», cioè tutto quello che noi oggi chiamiamo «cultura umanistica».

Con i Sofisti, insomma, inizia quello che, con efficace espressione, è stato detto «periodo umanistico» della filosofia antica.

3. Ragioni storico-politiche del sorgere della Sofistica – Noi, però, non ci potremmo spiegare questo radicale spostamento dell'asse della filosofia, se ci limitassimo a rilevare questo fattore negativo, vale a dire l'esaurimento delle risorse della filosofia della natura.

Oltre e accanto a questo agirono, e in modo decisivo, le nuove condizioni storiche che vennero via via maturandosi nel corso del V

[7] Cicerone, *Tusc.,* V, 4, 10.
[8] Nestle, in Zeller-Nestle, *Die Philos. der Griechen*, I, 2, p. 1292.

secolo a.C. e i nuovi fermenti sociali, culturali e anche economici che in parte crearono e in parte furono creati da tali ragioni.[9]

Ricordiamo, innanzitutto, i seguenti motivi:

a) la lenta ma inesorabile crisi della *aristocrazia*, che va di pari passo con il potere sempre crescente del *demos*, del popolo;

b) l'afflusso nelle città, specie in Atene, sempre più massiccio di meteci;

c) l'ampliarsi del commercio, che, superando i ristretti limiti delle singole città, portava ciascuna di esse a contatto con un mondo più ampio;

d) il diffondersi delle esperienze e conoscenze di viaggiatori che portavano all'inevitabile raffronto fra usi, costumi e leggi elleniche e usi, costumi e leggi totalmente differenti.

Tutti questi fattori contribuirono fortemente al sorgere della problematica sofistica.

La crisi della aristocrazia comportò anche la crisi della antica concezione dell'*areté*, dei valori tradizionali, che appunto erano quelli tenuti in pregio dall'aristocrazia.

Il crescente affermarsi del potere del *demos* e l'allargamento a cerchie più vaste della possibilità di accedere al potere, fecero crollare la convinzione che l'*areté* fosse legata alla nascita – ossia che «virtuosi» si nascesse, e non si diventasse – e pose in primo piano il problema del come si acquista la «virtù politica».

La rottura del ristretto cerchio della *polis* e la conoscenza di opposti costumi, usi e leggi dovevano costituire la premessa del «relativismo», ingenerando la convinzione che ciò che era ritenuto eternamente valido fosse invece privo di valore in altri ambienti e in altre circostanze.

I Sofisti seppero cogliere in modo perfetto queste istanze dell'età travagliata in cui vissero, le seppero esplicitare, seppero dar loro forma e voce.

E questo spiega perché essi riscossero tanto successo soprattutto presso i giovani. I Sofisti rispondevano a reali bisogni del momento, e quindi dicevano ai giovani – che ormai non erano più soddisfatti né dei valori tradizionali che la vecchia generazione proponeva loro, né del modo in cui li proponeva – la parola nuova che essi attendevano.

[9] Cfr., su questo tema, il bel saggio di M. Untersteiner, *Le origini sociali della sofistica*, in *I Sofisti*, Milano 1967², vol. II, pp. 233-283.

II. Spirito «illuministico» della Sofistica

1. Il metodo induttivo dell'indagine Sofistica – È evidente ormai che, mutando l'oggetto di indagine rispetto ai Naturalisti, la Sofistica dovesse mutare anche il metodo.

Mentre i filosofi della natura, stabilito il principio primo, deducevano da esso le varie conclusioni, quindi procedevano con metodo prevalentemente «deduttivo», i Sofisti seguono un procedimento prevalentemente «empirico-induttivo»

Nestle precisa questo punto molto bene: «La sofistica [...] assume il suo punto di partenza sulla base dell'esperienza e cerca di guadagnare il più grande numero di conoscenze possibile in ogni campo della vita, dalle quali poi essa trae alcune conclusioni, in parte di natura teorica, come ad esempio circa la possibilità o impossibilità del sapere, circa le origini, il progresso e il fine della cultura umana, circa l'origine e la costituzione della lingua, circa l'origine e l'essenza della religione, circa la differenza fra liberi e schiavi, Elleni e barbari; in parte, invece, di natura pratica, circa la configurazione della vita del singolo e della società. Essa procede dunque in modo empirico-induttivo».[1]

2. Finalità pratiche della Sofistica – Quanto abbiamo fin qui precisato ci permette di comprendere quegli aspetti della Sofistica che in passato sono stati meno apprezzati, o addirittura considerati negativi.

Si è, per esempio, molto insistito sul fine *pratico* e non più puramente *teoretico* della Sofistica e si è considerato questo come uno scadimento speculativo e morale.

I filosofi della natura – si dice – ricercavano la verità per se medesima, e il fatto di avere o no allievi era puramente accidentale; viceversa, i Sofisti avevano per scopo l'insegnamento, e l'avere discepoli era quindi essenziale. Insomma: del loro sapere i Sofisti facevano una vera e propria *professione*.

Tuttavia, per quanto questi giudizi contengano del vero, portano peraltro fuori strada, se non si tiene presente quanto segue.

È vero che i Sofisti compromisero in parte l'aspetto teoretico della filosofia; ma è altrettanto vero che, poiché la tematica che essi trattavano non concerneva la *physis* ma la vita degli uomini e i concreti problemi etico-politici, contrariamente ai Naturalisti essi dovevano essere spinti dalla necessità delle cose a *finalizzare praticamente le loro riflessioni*.

[1] Nestle, in Zeller-Nestle, cit., I, 2, p. 1294.

Va però messo bene in rilievo il fatto che la finalizzazione pratica delle loro dottrine ha anche un più alto significato: *con essi, il problema educativo e l'impegno pedagogico emergono in primo piano e assumono un nuovissimo significato*.

Contro la pretesa della nobiltà, la quale riteneva che la *virtù* fosse una prerogativa del sangue e della nascita, i Sofisti intesero far valere il principio che tutti possono acquistare l'*areté*, e che questa, anziché sulla nobiltà del sangue, si fonda sul sapere.

E alla luce di questo si spiega ancor meglio il fatto che i Sofisti vollero essere «dispensatori del sapere», e cioè non dei semplici indagatori ma degli «educatori».

Giustamente è stato detto che con loro nasce l'idea occidentale di educazione, che appunto sul sapere si struttura e costituisce.[2]

E se è vero che i Sofisti non estesero a tutti il loro insegnamento, ma solo a quella *élite* che doveva o voleva accedere alla guida dello Stato, resta pur vero che, con il loro principio, spezzarono almeno il pregiudizio che vedeva l'*areté* necessariamente legata alla nobiltà del sangue.

3. Il compenso in danaro preteso dai Sofisti – Siamo così in grado di affrontare e risolvere anche la spinosa questione del «compenso», che i Sofisti esigevano per il loro insegnamento e per la loro opera di educazione.

Platone e altri antichi bollarono la venalità dei Sofisti, e considerarono questo costume di far pagare gli insegnamenti come un indiscutibile segno di bassezza morale.

Ma Platone era, in questo giudizio, – assai più di quanto non si creda – vittima del *pregiudizio aristocratico*. In genere, infatti, la cultura era retaggio degli aristocratici e dei ricchi, i quali si dedicavano a essa avendo risolto tutti i problemi della vita. Si dedicavano quindi alla cultura come a sublime *otium*, e la consideravano totalmente staccata da tutto ciò che ha rapporto con il guadagno e col danaro, e la ritenevano puro frutto di disinteressata comunione spirituale.

Ma – e questo è il punto da sottolineare – i Sofisti non avevano fissa dimora e non avevano cespiti di guadagno. Di conseguenza, avendo impostato il loro sapere e la loro opera nel modo che abbiamo spiegato, dovevano necessariamente farne mestiere, ed esigere un compenso in denaro per vivere.

[2] Jaeger, *Paideia*, ed. Bompiani 2003, cit., pp. 495-563.

E si potranno certamente biasimare gli abusi di cui i Sofisti si resero colpevoli; ma bisogna in ogni caso essere assai guardinghi nel giudicarli troppo severamente.

Platone, infatti, nel *Menone* ci dice questo di Protagora:

> da solo, Protagora ha guadagnato più denaro da questa sapienza che non Fidia [...] e altri dieci scultori insieme.[3]

Tuttavia non esita, nel dialogo intitolato a Protagora stesso, a mettergli in bocca questa frase:

> [...] ho stabilito che il pagamento del mio compenso avvenga nel modo seguente: dopo che uno ha imparato da me, se vuole, paga la somma che richiedo; se no, entra in un tempio, presta giuramento, e versa qui la somma che egli giudica che valgano i miei insegnamenti.[4]

Sulla base della stessa fonte dei giudizi più severi contro i Sofisti, possiamo dunque stabilire che essi non furono affatto dei volgari e spregevoli «profittatori della scienza», come troppe volte, in passato, è stato detto. Almeno non lo furono i maggiori rappresentanti del movimento.

E poiché abbiamo parlato di «professione», vogliamo riportare un brano di Theodor Gomperz, che giova al chiarimento di questo punto: «Il mondo moderno non presenta nessuna forma di vita professionale che possa costituire un termine esatto di paragone con la loro. Dal professore dei nostri giorni il sofista si distingue tanto per la mancanza di ogni rapporto [...] con lo Stato, quanto per il fatto che nessuna specializzazione limitava la loro attività. In quanto uomini di scienza, per la maggior parte almeno, erano degli esperti pressoché in tutto ciò che allora costituiva lo scibile, in quanto oratori e scrittori poi, pronti e disposti sempre, come erano, a ingaggiare diatribe e polemiche, il tipo odierno che loro si avvicina è piuttosto quello del giornalista. Per metà professori e per metà giornalisti, ecco la formula forse più atta a dare a noi moderni un'idea abbastanza approssimativa di quello che fossero nel V secolo i Sofisti».[5]

[3] Platone, *Menone*, 91 D = 80 A 8 Diels-Kranz; trad. nostra, ed. Bompiani 2005[4].

[4] Platone, *Protagora*, 328 B-C = 80 A 6 Diels-Kranz; trad. nostra, ed. Bompiani 2012[3].

[5] Th. Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig 1896; traduzione italiana di L. Bandini col titolo: *Pensatori greci*, vol. II, Firenze 1950[3], p. 210; ora disponibile nella nuova ed. Bompiani 2013.

Il che è vero, però, solo se si tiene presente che il «professore» e il «giornalista» sono, normalmente, per lo più veicoli di informazione e di formazione di opinione, ma non creatori di idee, mentre i Sofisti furono anche dei creatori.

4. Spirito panellenico della Sofistica – I Sofisti furono, poi, rimproverati di essere dei «girovaghi», di passare di città in città, e, quindi, di infrangere la fedeltà alla loro *polis*, e pertanto di rompere quel legame che il Greco – il quale si sentiva, ben più che come «individuo privato», essenzialmente come «cittadino» di una determinata città – riteneva infrangibile.

Ebbene, se per l'uomo di allora il rimprovero ben si comprende, si rovescia e diventa un merito, non appena lo si collochi in una più vasta prospettiva storica. I Greci, per salvarsi politicamente e uscire dalle mortali lotte fra città e città, avrebbero avuto bisogno di ancorarsi a un solido ideale «panellenico».

E i Sofisti furono, appunto, espressione di questo ideale: sentirono cioè che gli angusti limiti della *polis* non si giustificavano più, non avevano più ragion d'essere, e più che «cittadini di una data città» si sentirono «cittadini dell'Ellade».

E su questo punto essi seppero vedere addirittura al di là di Platone e di Aristotele, che nella *polis* continueranno a vedere l'ideale paradigma di Stato.

5. L'«illuminismo» della Sofistica greca – Connesso ai caratteri sopra esaminati, e anzi minimo comune denominatore di tutti, è quello della «libertà di spirito» che fu propria dei Sofisti.

Questi sovvertirono le vecchie concezioni della *physis* in cui il pensiero minacciava di cristallizzarsi, criticarono la tradizionale religione, intaccarono i presupposti aristocratici su cui si fondava la passata politica, scossero le istituzioni sclerotizzate, contestarono la tradizionale tavola dei valori, che ormai era difesa senza convinzione.

Questa «libertà di spirito» e questo affrancamento da ogni tradizione che furono propri dei Sofisti valsero loro l'epiteto di «illuministi greci».[6] Epiteto, questo, che – se adeguatamente inteso – li definisce bene.

Infatti, i Sofisti guadagnarono questo loro affrancamento sulla base della ragione. E nella ragione e nell'intelligenza essi ebbero, come gli illuministi, illimitata fiducia.

[6] G. Saitta, *L'illuminismo della sofistica greca*, Milano 1938.

Ciò che essi negarono fu la possibilità di raggiungere un assoluto, al modo in cui credettero di raggiungerlo i Naturalisti o al modo in cui credeva di possederlo la tradizione.

«Ma negare l'assoluto del pensiero – dice bene il Saitta – non significava per i Sofisti negare il pensiero. Il loro accanirsi contro le rappresentazioni fatte, che nella loro generalità affogavano le sensazioni e i particolari, era l'esigenza del pensiero critico che vuole esercitare la sua potenza e la sua signoria su tutti. Onde nel seno stesso del relativismo sofistico il pensiero si dimostra facitore e insieme distruttore delle rappresentazioni, e come tale non si rivela più come una potenza limitata, circoscritta, finita. Difatti la preoccupazione dei Sofisti fu costantemente rivolta a rendere gli uomini colti, e la cultura doveva essere per loro il risultato di una coscienza critica, la quale si rivolgeva, come a oggetti primi, immediati, alle leggi, al costume, alle passioni, alla religione. Con ciò è dato l'atteggiamento originale del pensiero sofistico, che non crede, ma investiga e critica e così costruisce il concetto della produttività dello spirito, che diventa consapevole di cogliere esso solo in piena libertà il frutto di ogni cosa».[7]

III. Articolazioni del movimento sofistico e diversità dei suoi esponenti

1. Le diverse correnti della Sofistica – Per concludere il nostro discorso introduttivo alla comprensione della Sofistica, dobbiamo chiarire un ultimo punto.

Non esiste un «sistema sofistico» o una dottrina sofistica unitaria, nel senso che è impossibile ridurre il pensiero dei vari Sofisti a proposizioni comuni.

Ma non è nemmeno vero che le dottrine dei singoli Sofisti costituiscano quasi delle unità fra loro incommensurabili.

Invece – come è stato ben detto – «[...] la sofistica del secolo V a.C. rappresenta un complesso di sforzi indipendenti per soddisfare, con mezzi analoghi, bisogni identici».[1]

E noi aggiungeremo che tali «sforzi indipendenti» per soddisfare «bisogni identici» implicavano *una serie di problemi identici e soluzioni di tali problemi su un medesimo piano o comunque su piani corrispondenti.*

[7] Saitta, *op. cit.*, pp. 34 s.

[1] L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris 1923; traduzione italiana di P. Serini col titolo: *Storia del pensiero greco*, Torino 1951, p. 177.

Quali siano questi bisogni lo abbiamo visto ampiamente: sono quelli della società del V secolo a.C. che si evolveva in senso democratico. I temi e i problemi identici li abbiamo pure ampiamente caratterizzati: sono quelli relativi all'uomo, alla sua *areté*, alla tavola dei valori morali. In breve sono temi e problemi etico-politici.

Dobbiamo pertanto vedere i vari *sforzi indipendenti* compiuti dai singoli Sofisti ed esaminare i *metodi analoghi* da essi escogitati.

2. Differenza di statura morale e intellettuale sussistente fra i vari Sofisti – Prima di procedere a questo esame, occorre però precisare – in via preliminare – che, per poter intendere e valutare correttamente i Sofisti, bisogna distinguere fra Sofisti e Sofisti, senza fare di ogni erba un fascio.

La Sofistica, infatti, subì – come vedremo – una evoluzione, anzi una «involuzione» piuttosto marcata. Fra i maestri della prima generazione e i discepoli della seconda corre una differenza notevole, come in parte lo stesso Platone aveva già notato.

Bisogna pertanto distinguere almeno tre gruppi di Sofisti:

1) i grandi e famosi maestri della prima generazione, niente affatto privi di ritegni morali e anzi – come Platone riconosce – sostanzialmente degni di rispetto;

2) gli «eristi», cioè coloro che, sfruttando il metodo sofistico ed esaltandone l'aspetto formale senza alcun interesse per i contenuti e senza i ritegni morali dei maestri, trasformarono la dialettica sofistica in una sterile arte di contendere con i discorsi, in una vera e propria arte della logomachia;

3) infine i «politici-sofisti», uomini politici e aspiranti al potere politico, i quali, senza più alcun ritegno morale, usarono o meglio abusarono di certi principi sofistici per teorizzare un vero e proprio «immoralismo», che sfociò nel disprezzo della «cosiddetta giustizia», di ogni legge costituita, di ogni principio morale.

Ma costoro più che lo spirito autentico della Sofistica rappresentano una forma di escrescenza patologica della Sofistica stessa.

Esaminiamo partitamente e le singole figure e i singoli gruppi di Sofisti.

SEZIONE II

PROTAGORA DI ABDERA
E LA PRIMA FORMA DI RELATIVISMO
NEL PENSIERO OCCIDENTALE

Contenuti e metodo del pensiero protagoreo

1. Il principio dell'«homo-mensura» – La proposizione fondamentale di Protagora, il più grande e più famoso dei Sofisti,[1] dovette essere la seguente:

> L'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, e di quelle che non sono in quanto non sono.[2]

E per «misura» Protagora dovette intendere la norma di giudizio, mentre per «cose dovette intendere tutti i fatti in generale.

L'assioma è divenuto ben presto celeberrimo, ed è stato considerato, ed è effettivamente, quasi la «Magna Charta» del relativismo occidentale.

Col principio dell'«homo-mensura» Protagora intendeva indubbiamente negare che esista un criterio assoluto che discrimini l'essere

[1] Protagora nacque ad Abdera, probabilmente nel decennio fra il 491 e 481 a.C. Viaggiò molto nelle varie città greche, secondo il costume di tutti i Sofisti, e soggiornò più di una volta ad Atene, dove riscosse trionfali successi di pubblico. Fu molto apprezzato anche dai politici. Pericle gli affidò l'incarico di preparare la legislazione per la nuova colonia di Turi (444 a.C.). Diogene Laerzio, IX, 52 (= 80 A 1 Diels-Kranz) riferisce che, a causa delle opinioni professate sugli Dei (e di cui diremo), gli Ateniesi avrebbero scacciato Protagora dalla città, sequestrati e bruciati i suoi libri sulla pubblica piazza. Ma la notizia è dubbia, dato che Platone, nel dialogo dedicato al Sofista (cfr. *Protagora*, 317 B), gli fa dire di non aver mai subìto alcun male per il fatto di essere e di proclamarsi sofista (e, nel dialogo, Protagora è rappresentato ormai carico di anni e di esperienza); ed è ben difficile che, se fosse vero quanto dice Diogene, Platone potesse fargli fare affermazioni di quel tenore. Morì verso la fine del secolo. L'opera maggiore di Protagora dovette essere *Sulla Verità*, che, probabilmente, recava come sottotitolo *Ragionamenti demolitori*. Accanto a questa doveva occupare un posto preminente nella produzione protagorea anche lo scritto intitolato *Antilogie*, che doveva contenere il metodo di discussione del Sofista.

[2] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 60; Platone, *Teeteto*, 151 E-152 A (= 80 B 1 Diels-Kranz). Cfr. anche Diogene Laerzio, IX, 51 = 80 A 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1551).

e il non-essere delle cose, il vero e il falso e, in genere, tutti i valori. Il criterio di giudizio è solamente relativo: *è l'uomo, il singolo uomo*.

Qualche studioso ha tentato di interpretare il principio protagoreo sostenendo che l'uomo di cui esso parla non è «il singolo uomo», ma «la specie uomo», facendo in tal modo di Protagora un precursore di Kant.[3] Ma tutte le nostre fonti antiche escludono recisamente la possibilità di questa esegesi.

L'uomo di cui Protagora parla è proprio il singolo individuo. Platone, riportando l'assioma, commenta:

> Dunque, egli non vuole forse dire, in tal modo, che come a me le singole cose appaiono, tali sono per me, e come appaiono a te, tali sono per te? Uomo sei tu come sono io. [...] Ma a volte, pur soffiando lo stesso vento, non succede forse che uno di noi abbia freddo e un altro invece non l'abbia? E uno poco, e un altro molto? [...] E allora, questo vento, in se stesso, lo diremo freddo o non freddo? Oppure ci lasceremo persuadere da Protagora che è freddo per chi ha freddo, e che non lo è per chi non ha freddo?[4]

E che si tratti dei singoli individui lo confermano anche Aristotele[5] e, infine, Sesto Empirico:

> Pertanto, Protagora ammette solo quello che appare a ciascuno, e così introduce il concetto di relatività.[6]

Peraltro, Protagora non dovette aver svolto una dottrina gnoseologica in modo sistematico, ossia una dottrina generale del conoscere. Le varie valenze gnoseologiche del principio dell'«homo-mensura» rilevate da Platone e da Aristotele sono, più che altro, esplicitazioni e conseguenze tratte da questi filosofi.

E, analogamente, è quasi certamente una esplicitazione di Platone e di Aristotele il collegamento sistematico di questo relativismo con la dottrina eraclitea del «perenne flusso di tutte le cose».

Protagora dovette stabilire il suo principio più che altro in modo empirico, generalizzando, cioè, la costatazione delle opposte valuta-

[3] Cfr. specialmente Gomperz, *Pensatori greci*, cit., II, pp. 262-284; ora disponibile nella nuova ed. Bompiani 2013.

[4] Platone, *Teeteto*, 151 E-152 A = 80 B 1 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 1575).

[5] Aristotele, *Metafisica*, XI 6, 1062 b 13 ss. = 80 A 19 Diels-Kranz.

[6] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 216 = 80 A 14 Diels-Kranz.

zioni che gli uomini danno di tutte le cose, e non nel quadro di uno studio sistematico della natura del conoscere. In tal modo egli (così come del resto avevano fatto già molti Naturalisti) *contribuì notevolmente al nascere della gnoseologia, ma non fondò questa scienza.* Per far questo, egli avrebbe dovuto analizzare sistematicamente la conoscenza sensibile e quella intelligibile, porsi il problema della natura epistemologica del vero, e, in generale, dei processi conoscitivi; ma solo con Platone e con Aristotele questi problemi matureranno.

Per di più, egli non estese sistematicamente a tutto il suo principio; di esso si avvalse, invece, come di canone fondamentale per il suo insegnamento dell'*areté*, cioè per la sua opera educativa.

2. Il principio delle doppie ragioni contraddittorie e la sua applicazione – Il relativismo espresso dal principio dell'«homo-mensura» doveva trovare un approfondimento nell'opera intitolata *Antilogie*.

Ci riferisce Diogene Laerzio che Protagora affermava:

> riguardo a ogni argomento, ci sono due discorsi tra loro contrapposti.[7]

Riteneva, precisamente, che su ogni cosa è possibile *dire e contraddire*, addurre ragioni che reciprocamente si annullano.

E Aristotele ci riferisce che Protagora insegnava a:

> Rendere più forte il discorso più debole.[8]

Anche da queste semplici informazioni è facile ricostruire lo scopo al quale mirarono Protagora e quanti lo imitarono. «Dacché il loro scopo – scrive Robin – è quello di armare l'alunno per tutti i conflitti di pensiero o di azione di cui la vita sociale può essere l'occasione, il loro metodo sarà dunque essenzialmente l'antilogia o la controversia, l'opposizione delle varie tesi possibili su dati temi, o ipotesi, convenientemente definiti o catalogati; si tratta di insegnare a criticare e a discutere, a organizzare un torneo di ragioni contro ragioni».[9]

[7] Diogene Laerzio, IX, 51 = 80 A 1 Diels-Kranz = 80 B 6 a; cfr. anche 80 A 20 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1579).

[8] Aristotele, *Retorica*, II 24, 1402 a 23 = 80 A 21 B 6 b Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, p. 1579).

[9] Robin, *Storia del pensiero greco*, cit., p. 179. Riferisce, del resto, espressamente Diogene Laerzio, IX, 53 = 80 A 1 Diels-Kranz: «Per primo insegnò il metodo di confutare dei temi dati, come afferma il dialettico Artemidoro nel libro *Contro Crisippo*».

Protagora, dunque, sulla base di queste premesse, doveva insegnare come su ogni cosa – e in particolare su quelle cose che riguardavano la vita etico-politica – sia possibile addurre argomenti pro e argomenti contro, e doveva insegnare come sia possibile difendere e sorreggere l'argomento più debole.

Il che non significa certo che egli insegnasse l'ingiustizia e l'iniquità contro la giustizia e la rettitudine, ma significa semplicemente che insegnava i modi con cui era possibile sorreggere e portare a vittoria l'argomento (qualunque fosse il suo contenuto) che nella discussione, in date circostanze, poteva risultare più debole.

E una eco di questo procedimento protagoreo è, molto probabilmente, lo scritto anonimo intitolato *Ragionamenti duplici*, riguardante i valori etici, l'insegnabilità o meno della virtù e il criterio della scelta delle cariche politiche.

Scrive questo Anonimo:

> Discorsi duplici vengono tenuti in Grecia dai filosofi riguardo al bene e al male. Alcuni, infatti, affermano che una cosa è il bene e un'altra il male; altri, invece, asseriscono che sono la stessa cosa, e che ciò che per alcuni è bene per altri è male, e che per la medesima persona una cosa sarebbe talvolta un bene, talaltra un male. Anch'io mi pongo nel novero di questi ultimi: considererò la questione a partire dalla vita umana.[10]

E dopo aver addotto una serie di ragioni ispirate al relativismo protagoreo di cui ci è data parallela testimonianza da Platone,[11] l'Anonimo conclude:

> Non dico che cosa è il bene, ma cerco di sostenere questo, che il male e il bene non sono identici, ma uno è una cosa e l'altro un'altra.[12]

La stessa cosa l'Autore ripete per il bello e il brutto, il giusto e l'ingiusto, il vero e il falso, la pazzia e la saggezza. Non si definisce l'essenza dei valori, ma si fa vedere tutta la serie di ragioni che fanno apparire una cosa buona, bella e così via, e l'altra serie di ragioni che fa apparire la medesima cosa brutta, cattiva, e così via.

[10] *Ragionamenti duplici*, I, 1-2 = 90 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1843).

[11] Cfr. Platone, *Protagora*, 333 D, 334 A = 80 A 22 Diels-Kranz.

[12] *Ragionamenti duplici*, I, 17 = 90 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1845).

3. L'insegnamento della «virtù» e il suo preciso significato – Siamo ora in grado di comprendere in che cosa consistesse l'ἀρετή, ossia la «virtù» di cui Protagora si professava «maestro», e per cui i giovani accorrevano da lui a frotte.

Nel dialogo omonimo Platone fa dire al nostro Sofista:

> Il mio insegnamento concerne l'accortezza, sia negli affari privati – ossia il modo migliore di amministrare la propria casa – sia negli affari pubblici – ossia il modo di diventare in sommo grado abile nel governo della cosa pubblica, negli atti e nelle parole.[13]

Ora, questa «accortezza» (eujbouliva) è proprio l'«abilità nel parlare», soprattutto in pubblico, davanti ai tribunali e alle assemblee. E Protagora la ritiene insegnabile appunto mediante la tecnica dell'«antilogia», e la conseguente tecnica che mostra come far «prevalere un qualsivoglia punto di vista su quello opposto».

È chiaro, quindi, che noi dobbiamo dare ad *areté* non il senso cristiano di «virtù», ma quello originario di «abilità» (quello stesso senso che ancora Niccolò Machiavelli riprenderà parlando della «virtù del Principe»). Infatti, è evidente che presentarsi «maestro di virtù», se si intende «virtù» nel primo senso, è ridicolo, mentre non lo è se la si intende nel secondo.

E Socrate e Platone contesteranno la possibilità dell'insegnamento della virtù, perché essi si rifiuteranno di intenderla come mera «abilità», come vedremo.

4. Limitazione della portata del principio protagoreo dell'«homo-mensura» – Abbiamo già detto quali siano la portata e i limiti del principio dell'*homo-mensura*.

Questi risulteranno ancora più chiari dall'esame della forte riduzione della portata del principio operata da Protagora per quanto concerne la loro applicazione al campo della prassi.

Se è vero che non esistono valori morali assoluti, e quindi un bene assoluto, è tuttavia vero che esiste qualcosa che è «più utile», «più conveniente», e perciò «più opportuno».

Il sapiente è non colui che ritiene di conoscere gli inesistenti valori assoluti, ma colui che conosce questo relativo «più utile», «più conveniente» e «più opportuno», e lo sa attuare e fare attuare.

[13] Platone, *Protagora*, 318 E (= 80 A 5 Diels-Kranz), traduzione nostra, ed. Bompiani 2012[3]; cfr., a questo riguardo, il nostro commento al passo, ivi, p. 179.

Ecco la pagina del *Teeteto* platonico che definisce in modo splendido questo atteggiamento protagoreo, che a buona ragione potremmo chiamare, con un termine moderno, «pragmatistico»:

Io [Protagora] affermo, sì, che la verità è proprio come ho scritto; che ciascuno di noi è misura delle cose che sono e che non sono; ma c'è una differenza infinita fra uomo e uomo per ciò appunto che le cose appariscono e sono all'uno in un modo, all'altro in un altro. E sono così lontano dal negare che esistano sapienza e uomo sapiente, che anzi chiamo sapiente colui il quale, trasmutando quello di noi cui certe cose appariscono e sono cattive, riesca a far sì che codeste medesime cose appariscano e siano buone. E tu non combattere il mio ragionamento inseguendolo ancora nelle parole; ma vedi piuttosto di intendere così, sempre più chiaramente, che cosa voglio dire. Ricorda quel che già prima dicemmo, che a chi è malato i cibi sembrano e sono amari, a chi sta bene, al contrario, sono e sembrano gradevoli. Se non che non è lecito inferire da ciò che di questi due l'uno è più sapiente dell'altro – che non è possibile –, e nemmeno si deve dire che l'ammalato, perché ha tale opinione, è ignorante, ed è sapiente il sano perché ha opinione contraria; bensì bisogna mutare uno stato nell'altro, perché lo stato di sanità è migliore. E così, anche nella educazione, bisogna tramutar l'uomo da un abito peggiore a un abito migliore. Ora, per codesti mutamenti, il sofista adopera discorsi come il medico farmaci: ma nessuno mai indusse chicchessia che avesse opinioni false ad avere opinioni vere; né di fatti è possibile che uno pensi cose che per lui non esistono, o cose estranee a quelle di cui abbia in quel momento una data impressione, ché queste soltanto per lui sono vere ogni volta. Ebbene, colui che per uno stato d'animo inferiore ha opinioni conformi alla natura di codesto suo animo, può esser indotto, credo, da un animo superiore ad avere opinioni diverse che siano conformi a codesto animo superiore; che sono appunto quelle fantasie che taluni per ignoranza dicono vere, e io dico semplicemente migliori le une delle altre, ma più vere nessuna. E i sapienti, amico Socrate, io sono ben lontano dal chiamarli ranocchi; che anzi rispetto ai corpi li chiamo medici, rispetto alle piante agricoltori. E dico che questi agricoltori introducono nelle piante, se qualcuna si ammala, invece di sensazioni cattive, sensazioni buone e salutari, non solo vere; e i sapienti e buoni retori fanno sì che alle città apparisca giusto il bene anzi che il male. Infatti ciò che per una data città apparisce giusto e bello, codesto anche è, per quella città; e giusto e bello, finché così ella reputi e sancisca: ma è l'uomo sapiente che per ogni singola cosa la quale ai cittadini sia male sostituisce altre cose che sono e appariscono bene. Per la stessa ragione anche il sofista che è capace di educare in tal modo i suoi alunni è uomo sapiente e meritevole di esser pagato da costoro con molto danaro. E così alcuni sono

più sapienti di altri, e nessuno ha opinioni errate; e tu devi rassegnarti, voglia o non voglia, a essere misura delle cose: in questo che s'è detto si fonda appunto la salvezza della mia dottrina.[14]

5. Sfondo utilitaristico della filosofia protagorea – Dalla pagina che abbiamo letto emerge chiaramente questo: *se l'uomo* (ciascun uomo come essere senziente e percepiente) *è misura del vero e del falso, non è, per contro, misura dell'utile e del dannoso*.

In altri termini: sembrerebbe che, mentre l'uomo è «misurante» rispetto alla *verità* e alla falsità, sia invece «misurato» rispetto all'*utilità*: sembrerebbe, cioè, che *all'utile debba venir riconosciuta una validità oggettiva (sia pure non assoluta)*.

Di conseguenza, il «bene» e il «male» sono, rispettivamente, l'«utile» e il «dannoso»; «il migliore» e «il peggiore» sono «il più utile» e «il più dannoso».

Che Protagora non avvertisse alcun contrasto fra il suo relativismo gnoseologico e il suo pragmatismo basato sull'utile (contrasto che, invece, avvertono i moderni interpreti), dipende dal fatto che questo «utile» – almeno a livello empirico – appare sempre e solo nel contesto di una serie di correlazioni, al punto che non sembra possibile determinarlo, se non determinando, nello stesso tempo, il soggetto cui l'utile si riferisce, lo scopo per cui è utile, le circostanze in cui è utile, e così di seguito.

Un testo platonico, che immagina Socrate a confronto con Protagora, è particolarmente indicativo al riguardo:

> – E ammetti [o Protagora] che ci siano cose buone?
> – Lo ammetto.
> – E le cose buone, dissi io, sono quelle che sono utili agli uomini?
> – Certo, per Zeus!, disse. Ma io chiamo buone anche le cose che non sono utili agli uomini.
> – Parli, Protagora, di quelle cose che non sono utili agli uomini oppure di quelle che non sono utili assolutamente? E chiami buone anche queste ultime?
> – Niente affatto, rispose. Io conosco molte cose che sono nocive agli uomini: cibi, bevande, medicine e moltissime altre; altre che sono utili; altre, invece, che non sono né utili né dannose agli uomini, ma lo sono per i cavalli, e altre cose che lo sono per i buoi soltanto o per i cani; altre, infine, che non sono utili a nessun animale ma alle piante.

[14] Platone, *Teeteto*, 166 D ss. (= 80 A 21 a Diels-Kranz); riprendiamo la traduzione classica di M. Valgimigli.

> E delle cose utili alle piante, alcune sono buone per le radici, ma dannose ai germogli, come ad esempio il concime, che è buono se deposto alle radici di tutte le piante, ma se tu lo spargessi sui germogli e sui ramoscelli rovinerebbe tutto. E così anche l'olio è nocivissimo a tutte le piante e nemicissimo dei peli di tutti gli animali, tranne che quelli dell'uomo; per i peli dell'uomo e per tutto il resto del corpo è invece salutare. Ciò che è buono è qualcosa di così vario e multiforme che, anche nel caso citato, mentre è buona per l'uomo per le parti esterne del suo corpo, la stessa cosa è invece dannosissima per quelle interne. Per questo, tutti i medici proibiscono agli ammalati di usare l'olio, se non in piccolissima dose nelle cose che devono mangiare: quanto basta ad attenuare la impressione olfattiva sgradevole che può venire dai cibi e dalle bevande.[15]

È evidente, quindi, come Protagora si sentisse perfettamente autorizzato a reintrodurre il concetto di «sapiente» (anche dopo aver eliminato il concetto assoluto di vero e di falso), appunto sulla base dell'utile e in relazione all'utile.

Gli agricoltori sono sapienti, in quanto conoscono il bene e l'utile delle piante e lo sanno produrre; i medici in quanto conoscono il bene e l'utile dei corpi e lo sanno produrre; il sofista o il retore è sapiente in quanto conosce il bene e l'utile alla città e fa sì che appaia giusto alla città stessa (il giusto non è, dunque, il «vero», ma l'«utile pubblico»), ed educa di conseguenza i cittadini.

Ed è altrettanto evidente, per conseguenza, come Protagora, al «sapiente» inteso in questo senso, dovesse riconoscere il diritto di supremazia, per il motivo seguente:

> È l'uomo sapiente che per ogni singola cosa la quale ai cittadini sia male [= nocivo] sostituisce altre cose che sono e appariscono bene [= utile].[16]

Si tratta di una «sapienza» sganciata dal vero ontologico, e che, a ben vedere, ha assunto a sua base la dimensione dell'empirico e – diremmo, con termine moderno – del fenomenologico.[17]

È appena il caso di rilevare che Protagora si mosse nella dimensione del fenomenologico per puro intuito. Egli, infatti, non poteva

[15] Platone, *Protagora*, 333 D-334 C (= 80 A 22 Diels-Kranz); traduzione nostra, ed. Bompiani 2012³.

[16] Cfr. *supra*, nota 14.

[17] Cfr. il passo del *Protagora* platonico letto all'inizio del paragrafo.

certo avere a disposizione gli strumenti teoretici che occorrono per distinguere l'ontologico dal fenomenologico.

Nella misura in cui la sua posizione viene guadagnata a livello di intuizione, resta teoreticamente non motivata, e, quindi, aporetica rispetto all'affermazione del principio dell'«homo-mensura».

Del resto, l'aporia di fondo emerge non appena si operi questa controprova: l'utile delle piante lo determina l'agricoltore rispetto ai criteri della crescita e della maturazione delle piante; l'utile del corpo umano lo determina il medico rispetto al criterio della salute, e così di seguito.

Ma ciò che è utile all'uomo in quanto uomo (non inteso come puro corpo, ma nella sua integralità) chi lo determina, e in riferimento a che cosa?

E l'utile della città per quanto concerne non i semplici bisogni materiali, ma la convivenza etico-politica dei cittadini, chi lo determina e in relazione a che cosa?

Protagora non esita a dire che colui che determina questo è appunto il Sofista. Ma poi egli non sa dire in relazione a che cosa il Sofista possa procedere a quella determinazione.

Per far questo egli avrebbe dovuto scavare più a fondo nella natura dell'uomo per determinarne l'essenza, e, allora, si sarebbe accorto che la riduzione dell'uomo e della sua anima a mero sentire e percepire[18] era in netta antitesi con la visione etico-politica che egli ricavava dall'analisi fenomenologica, e avrebbe così fatalmente dovuto modificare la prima o la seconda; ma questo avrebbe comportato un sovvertimento di tutto il suo pensiero.

6. Atteggiamento di Protagora circa gli dèi – Le nostre fonti sono concordi nel riferire che Protagora si astenne dal dire che esistono o che non esistono gli dèi.

Le sue parole sono esattamente queste:

> Riguardo agli dèi, non sono in grado di sapere né che sono né che non sono.[19]

[18] Che per Protagora l'anima non fosse nient'altro che le sensazioni attesta espressamente Diogene Laerzio, IX, 51 (= 80 A 1 Diels-Kranz), con riferimento esplicito anche a Platone, *Teeteto*, 152 A ss.

[19] Diogene Laerzio, IX, 51 = 80 B 4 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 1577). Eusebio ci riferisce, in modo del tutto corrispondente, quanto segue: «Riguardo agli dèi, non sono in grado di sapere né che sono né che non sono, né che natura abbiano» (*Praep. ev.*, XIV, 3, 7 = 80 B 4 Diels-Kranz).

E probabilmente, in funzione del suo metodo antilogico, egli dovette aver mostrato gli argomenti pro e contro l'esistenza e la non esistenza degli dèi.

Ma è certamente inesatto affermare che, con questo, Protagora intendesse negarli, come già qualche autore antico non esitò a concludere.

Diogene di Enoanda, per esempio, scrive:

> Protagora di Abdera, poi, sostenne, quanto al senso, la medesima opinione di Diagora: però, si servì di espressioni differenti, quasi per evitarne l'eccessiva arditezza. Asserì, infatti, di non sapere se gli dèi sono; però, questo equivale a dire di sapere che non sono.[20]

Inferenza, questa, che, indubbiamente, non poté essere di Protagora, il quale dovette non negare l'esistenza degli dèi e nemmeno la credenza nella loro esistenza, bensì solamente la loro conoscenza. Quindi il suo fu un «agnosticismo teologico», peraltro largamente bilanciato dal suo atteggiamento pratico: infatti, egli dovette, a livello di credenza, ammettere gli dèi, come sappiamo da Platone.[21]

Ma è chiaro che, come il principio dell'«homo-mensura» rigorosamente applicato doveva portare allo scetticismo più totale e all'immoralismo, così questo atteggiamento di marcato agnosticismo rispetto agli dèi poteva portare all'ateismo.

Se Protagora non arriva a queste conclusioni, ciò non avviene se non perché egli non esplicita le conseguenze a cui le sue premesse per logica intrinseca dovevano o, quantomeno, potevano portare.

[20] 80 A 23 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^{4}, p. 1569); analogo è il giudizio che dà Eusebio nel riportare B 4 (*ibid.*, p. 1577): «Diventato compagno di Democrito, Protagora si guadagnò fama di ateo ecc.».

[21] La credenza negli dèi è chiaramente presupposta nell'atteggiamento che Protagora assume nei confronti dei discepoli che contestavano il pagamento dell'onorario, nell'omonimo dialogo platonico (cfr. 328 B-C), e, massicciamente, nel grande mito che leggiamo da p. 320 D in poi, in cui gli dèi sono protagonisti.

SEZIONE III

GORGIA DI LEONTINI
E LA PRIMA FORMA DI NICHILISMO
NEL PENSIERO OCCIDENTALE

I. Il pensiero teoretico e il metodo di Gorgia

1. La negazione della verità – Mentre Protagora muove dal *relativismo*, e su questo impianta il suo metodo dell'antilogia, Gorgia,[1] di poco inferiore a lui per fama e abilità, muove, invece, da una posizione di *nichilismo.*

In un suo scritto – che certamente voleva essere il capovolgimento sistematico della filosofia della *physis* e in maniera particolare dell'Eleatismo, soprattutto quale era stato riproposto da Melisso, e che si intitola *Sulla natura o sul non-essere* (che è il titolo rovesciato dello scritto di Melisso)[2] – egli sosteneva queste tre tesi ben concatenate fra loro:

a) *non esiste l'essere, cioè nulla esiste*;

b) se anche l'essere esistesse, esso *non sarebbe comprensibile*;

c) e ammesso pure che fosse comprensibile, esso *non sarebbe comunicabile né spiegabile agli altri.*[3]

[1] Gorgia nacque a Leontini, in Sicilia, intorno al 485/480 a.C. (cfr. 82 A 10 Diels-Kranz) e visse più di un secolo in perfetta salute fisica e spirituale. Fu discepolo di Empedocle. Viaggiò per tutte le città della Grecia e soggiornò, naturalmente, anche in Atene. Sappiamo, anzi, che ad Atene venne nel 427 a.C., mandato dalla sua città come ambasciatore (per ottenere aiuti militari contro Siracusa). Riscosse grandissimo successo con la sua arte retorica. Filostrato (82 A 1 Diels-Kranz) ci riferisce: «Fu lui ai Sofisti maestro di impeto oratorio, e audacia innovatrice d'espressione, e mossa ispirata, e tono sublime per le cose sublimi, e distacchi di frasi, e inizi improvvisi, tutte cose che rendono il discorso più armonioso e solenne». L'opera filosoficamente più impegnata dovette essere *Sulla natura o sul non-essere*, un manifesto del nichilismo antico. Fra le altre opere di cui ci è giunta notizia le più importanti dovevano essere: *L'encomio di Elena* e *L'apologia di Palamede.*

[2] Cfr. Reale, *Melisso*, in Untersteiner-Reale, *Eleati*, Bompiani 2011, pp. 690 s. e p. 692, nota 97.

[3] Di questa opera ci sono pervenute due redazioni: una conservataci da Sesto Empirico (*Contro i matem.,* VII, 65 ss., riportata in 82 B 3 Diels-Kranz) e una tramandataci dall'anonimo autore del *De Melisso Xenophane Gorgia* (pervenutoci fra le opere

La dimostrazione delle tre proposizioni (che viene condotta con una serie di dilemmi serratissimi e in funzione di categorie e di una tecnica argomentativa desunte specialmente dagli Eleati), lungi dall'essere un gioco di abilità retorica, come qualcuno ha creduto,[4] ha il preciso scopo di escludere radicalmente la possibilità dell'esistenza o del raggiungimento o comunque dell'espressione di una verità oggettiva.[5]

Lo stesso Sesto Empirico, che ci ha riportato una delle due parafrasi pervenuteci dell'opera, così conclude:

> Di fronte a tali quesiti insolubili, sollevati da Gorgia, sparisce, per quanto li concerne, il criterio della verità, perché dell'inesistente, dell'inconoscibile, dell'inesprimibile non c'è possibilità di giudizio.[6]

Perciò, se per Protagora esisteva una verità relativa (nel senso che tutto è vero, se tale pare all'uomo), per Gorgia *non esiste affatto verità e tutto è falso, perché l'essere non c'è, e se ci fosse non sarebbe né conoscibile né esprimibile.*

Vediamo in dettaglio le principali argomentazioni con cui Gorgia motivava le sue tre tesi, perché esse hanno avuto un ruolo assai considerevole nel portare al limite, per così dire, l'esasperazione della crisi ormai irreversibile della filosofia della *physis*.

2. Nulla esiste – Che *nulla esista* (ossia che l'essere non sia) Gorgia lo prova contrapponendo fra loro le concezioni che i Fisici avevano sostenuto intorno all'essere, e che sono tali da annullarsi reciprocamente.

Ecco come l'Anonimo ci riassume questa parte dello scritto di Gorgia:

di Aristotele, ma certamente spurio), capp. 5-6, 979a 1-980 b 21 dell'edizione Bekker, non riportato, a torto, in Diels-Kranz, ma che si potrà leggere sia in Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Bompiani 2009, come frammento B 3 *bis*, pp. 252-271 in greco e in italiano, con commento. Dopo le rivalutazioni della critica moderna di questo anonimo (su cui cfr. Zeller-Reale, pp. 1-54 e Reale, *Melisso*, in Untersteiner-Reale, *Eleati*, Bompiani 2011, pp. 695 ss. e 964 ss.) è indispensabile la lettura di questa redazione e necessaria la sua inclusione fra i frammenti gorgiani (talora essa è perfino più interessante di quella di Sesto).

[4] Cfr. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig-Berlin 1912 (rist. Darmstadt 1965), pp. 1-49.

[5] Si potrà leggere una chiara esposizione e interpretazione di quest'opera gorgiana in Levi, *Storia della sofistica*, a cura di D. Pesce, Napoli 1966, pp. 204-236.

[6] Sesto Empirico, *Contro i matem.,* VII, 87.

> Mediante la combinazione delle dottrine sostenute da quell'altra categoria di filosofi che, nelle loro trattazioni intorno al problema degli enti sostengono, come risulta dalle loro opinioni, principi antitetici fra di loro – gli uni col dimostrare *l'unità* dell'ente invece che la sua *molteplicità*, altri la sua *molteplicità* invece che la sua *unità*, altri che essi sono *ingenerati*, altri ancora *generati* – deduce contro gli uni e contro gli altri che nulla esiste. Ne segue logicamente, egli afferma, che se esiste alcunché, non sia *né uno, né molteplice, né ingenerato, né generato*: nulla esisterà; infatti, se alcunché esistesse, corrisponderebbe a una di queste alternative.[7]

Insomma: i risultati delle speculazioni dei Fisici sull'essere si autoannullano, e, autoannullandosi, dimostrano l'impossibilità di quell'essere che hanno a oggetto.[8]

Da rilevare è, poi, il tipo di procedimento che – tra l'altro – Gorgia adotta per smantellare quelle alternative in base alle quali l'essere era stato affermato.

Egli utilizza infatti – come già abbiamo detto – le armi della logica dell'Eleatismo: egli vuole mostrare, con questo procedimento applicato in modo raffinato, che quelle armi che distruggono tutti gli avversari dell'Eleatismo, possono essere rivoltate contro l'Eleatismo medesimo e distruggono, in tal modo, l'intera filosofia della *physis*, senza possibilità di appello.

3. Se anche l'essere fosse, rimarrebbe inconoscibile – Anche la seconda tesi, che afferma l'essere inconoscibile e inconcepibile per l'uomo, è dimostrata soprattutto nel contesto di una polemica antieleatica: è Parmenide, infatti, l'autore il quale aveva affermato che il legame fra *essere* e *pensare* è strutturalmente inscindibile: il pensiero – egli affermava – è sempre e solo *pensiero dell'essere*, sì che, al limite, si può dire che *pensiero e essere sono la medesima cosa*, nel senso che il pensiero c'è nella misura in cui esprime l'essere (pensare vuol dire non altro che cogliere ed esprimere l'essere); viceversa, il non-essere è impensabile e inesprimibile proprio perché solo l'essere è pensabile ed esprimibile.

Ebbene, Gorgia rovescia ambedue questi capisaldi dell'Eleatismo. Contro il principio che il pensiero è sempre e solo pensiero dell'essere

[7] Ps. Aristotele, *De Mel. Xenoph. Gorgia,* 5, 979 b 13 ss. = fr. 3 bis Untersteiner; traduzione di M. Untersteiner, in *Sofisti*, Bompiani 2009, pp. 253 ss.

[8] Per un approfondimento di questa prima tesi gorgiana e per i confronti fra le due redazioni dello Pseudo Aristotele e di Sesto, cfr. M. Migliori, *La filosofia di Gorgia*, Milano 1973, pp. 23-62.

Gorgia dimostra che ci sono dei *pensati* – ossia dei *contenuti di pensiero* – che non hanno alcuna realtà e che pertanto non esistono:

> Dunque, che le cose pensate non siano, è manifesto. Se, infatti, le cose pensate sono, tutti i pensati sono, quale che sia il modo con cui li si pensa. Ciò è contrario all'evidenza. Non perché qualcuno pensa un uomo che vola o carri che corrono sul mare, subito un uomo vola o carri corrono sul mare. Quindi, le cose pensate non sono.[9]

Crollato il primo principio, crolla *eo ipso* anche il secondo, che non è se non una faccia del primo, come lo stesso Gorgia perfettamente rileva. Ebbene, che il non-essere *non sia pensabile*, sarebbe ancora una volta smentito dall'evidenza, perché noi possiamo pensare Scilla, la Chimera, e molte altre cose che non esistono:

> Per questo, se all'essere si attribuisce la pensabilità, al non-essere si attribuirà in modo assoluto la non pensabilità. Ma ciò è assurdo; infatti, si pensano Scilla, la Chimera e molte altre cose che non sono.[10]

Sesto Empirico riassume la posizione gorgiana nel modo seguente: se è vero che vi sono cose pensate non esistenti, è anche vero l'inverso, e cioè che l'essere non è pensato; detto in termini ancor più concisi:

> se le cose pensate non sono, l'essere non è pensato.[11]

Il divorzio fra «essere» e «pensiero» non poteva essere operato in modo più radicale.[12]

4. Se anche fosse pensabile, l'essere rimarrebbe inesprimibile – La terza tesi è dimostrata da Gorgia *negando alla parola la sua capacità di significare, in modo veritativo, qualcosa che sia altro da sé*. Mette conto di leggere per intero la pagina in cui il nostro Sofista esprimeva questo suo pensiero:

[9] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 78 s. 82 B 3 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, pp. 1619 s.).
[10] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 80 = 82 B 3 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 1621).
[11] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII 78 = 82 B 3 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 1619).
[12] Per un approfondirnento di questa sezione del trattato gorgiano cfr. Migliori, *La fiosofia di Gorgia*, pp. 63 agg. e 70 ss.

Quello che uno vede, come mai potrebbe esprimerlo con la parola? O come mai questo potrebbe divenir manifesto a chi lo ascolta, senza averlo veduto? Infatti, come neppur la vista non conosce i suoni, così neppur l'udito ode i colori, ma i suoni; e certo dice, chi dice, ma non dice né un colore né un'esperienza. Quello, dunque, che uno non concepisce, come mai potrà concepirlo in seguito all'intervento di un altro per mezzo della parola di costui o per mezzo di un segno generale diverso dall'esperienza, ma, nel caso di un colore, per averlo visto, nel caso di un rumore, per averlo udito? Infatti chi parla non dice assolutamente un rumore, né un colore, ma una parola. Di conseguenza, non è possibile neppure raffigurare col pensiero un colore ma vederlo, né un suono, ma udirlo. E anche se è possibile conoscere e dire tutto quello che si conosce, in quale modo chi ode potrà rappresentarsi concettualmente il medesimo obbietto? Infatti non sarebbe possibile che la medesima realtà pensata si trovi contemporaneamente in più soggetti separati fra di loro: l'uno, infatti, sarebbe due. E anche ammesso, dice, che la medesima realtà pensata si trovi in più soggetti, nulla impedisce che non appaia loro simile, poiché essi non sono sotto ogni aspetto simili, né si trovano in un'identica condizione: se, infatti, si trovassero in un'identica condizione, sarebbero uno e non due. D'altra parte neppure il medesimo soggetto evidentemente esperimenta percezioni simili nel medesimo tempo, ma quelle dell'udito diverse da quelle della vista, e in modo differente ora e in passato. Di conseguenza, difficilmente uno potrebbe avere percezioni identiche a quelle di un altro. Secondo questa deduzione nulla esiste, e se anche esistesse non sarebbe per nulla conoscibile, e se anche fosse conoscibile, nessuno potrebbe manifestarlo a un altro, per il fatto che le cose non sono parole e nessuno riesce a pensare una cosa identica a quella che pensa un altro.[13]

Così il divorzio fra essere e pensiero diventa anche divorzio (altrettanto radicale) fra «parola», «pensiero» e «essere».

E che cosa resta ancora fra le mani a Gorgia, dopo la negazione dell'Essere e della Verità assoluta, del pensiero come portatore e di essere e di vero, e della parola come rivelatrice di quell'essere e di quel pensiero?

5. Rifugio sul piano dell'empiria e della realtà della situazione – Distrutta la possibilità di raggiungere una Verità assoluta, ossia l'*aletheia*, parrebbe che a Gorgia non rimanga altra via che quella

[13] Ps. Aristotele*, De Mel. Xenoph. Gorgia*, 6, 980 a 20 = fr. 3 bis Untersteiner; traduzione Untersteiner, con lievi ritocchi (*Sofisti*, Bompiani 2009, pp. 267-269).

delle «opinioni», ossia della *doxa*. Senonché espressamente Gorgia nega qualsiasi validità alla *doxa*, considerandola «la più infida delle cose».[14]

Gorgia cerca dunque una terza via fra l'essere e il fallace apparire, fra Verità e *doxa*. Il che significa che Gorgia rinuncia al *logos* dell'essere incontrovertibile, ma non al *logos* che si limiti all'ambito delle umane esperienze, ossia che si limiti a illuminare fatti, circostanze, situazioni della vita degli uomini e della città.

Scrive a questo proposito M. Migliori: «È così possibile ripensare la situazione morale dei Greci, enucleando principi generalmente ritenuti più validi o proponendo un ideale di un moderato eudemonismo e intellettualismo».[15]

E ancora: «Questa non è la scienza che permette definizioni o regole assolute, né l'opinione vagante individualistica. È [...] un'analisi della situazione, una descrizione di ciò che si deve e non si deve fare [...]. Gorgia, è, allora, uno dei primi rappresentanti di un'etica della situazione. I doveri variano secondo il momento, l'età, la caratteristica sociale; una stessa azione può essere buona o cattiva a seconda di chi ne è soggetto. È chiaro che questo lavoro teoretico, fatto senza basi metafisiche e senza principi assoluti, comporta una larga accettazione di opinioni correnti: e questo spiega quella strana mistura di nuovo e di tradizionale che troviamo in Gorgia».[16]

In effetti, molte testimonianze pervenuteci sembrano deporre a favore di questa esegesi. Gorgia, nell'omonimo dialogo platonico, non si presenta come maestro che insegni in modo specifico ed espresso i supremi valori morali (questo equivarrebbe a insegnare l'irraggiungibile Verità assoluta); presuppone che i suoi allievi posseggano già le comuni conoscenze dei valori morali che hanno tutti i Greci. Nel caso che non l'avessero ancora, Gorgia provvederebbe a fornire loro quelle conoscenze, ma su quella stessa base delle comuni convinzioni.[17]

Dal *Menone* platonico sappiamo, poi, che egli canzonava coloro che promettevano di *insegnare la virtù*, e, più realisticamente, egli proclamava di *volere e di sapere formare soltanto buoni rètori*.[18]

Analogamente, sappiamo da Aristotele che Gorgia non definiva la

[14] Cfr. Gorgia, *Encomio di Elena, 5* 11 = 82 B 11 Diels-Kranz; *Difesa di Palamede, 5* 24 = 82 B 11 a Diels-Kranz.
[15] Migliori, *La filosofia di Gorgia*, cit., pp. 151 s.
[16] *Ibidem*, p. 134.
[17] Cfr. Platone, *Gorgia*, 460 A ss.
[18] Cfr. Platone, *Menone*, 95 C = 82 A 21 Diels-Kranz.

virtù (che equivarrebbe a qualcosa di assoluto), ma si limitava a fare «una enumerazione delle virtù».[19]

E più puntualmente, Menone, in modo perfettamente gorgiano, nell'omonimo dialogo platonico così caratterizza fenomenologicamente la virtù:

> In primo luogo, se vuoi la virtù dell'uomo, è facile dirti che è questa: essere idonei a trattare le cose della città; e, facendo questo, far del bene agli amici e del male ai nemici, e cautelarsi per non subire a propria volta nulla di simile. E se vuoi la virtù della donna, non è difficile rispondere che ella deve amministrare la casa, curando le faccende interne e ubbidendo al marito. E altra è la virtù del fanciullo e della femmina e del maschio e altra quella dell'uomo anziano, vuoi del libero, vuoi dello schiavo. E vi sono molte altre virtù, sì che non sussiste difficoltà a dire che cosa sia la virtù: c'è una virtù relativa a ciascuna azione e a ciascuna età, e per ciascuna opera per ognuno di noi. E così ritieni il vizio.[20]

È evidente, per chiunque ci abbia seguito fin qui, che questa via empiristico-fenomenologica che Gorgia ha cercato di imboccare ha l'analogo corrispettivo anche in Protagora;[21] ma è altresì evidente che, come quella, anche questa non riceve adeguata fondazione teoretica, e, anzi, all'interno dell'impostazione gorgiana non trova un'area sufficiente per collocarsi.

Distrutto il sapere dell'essere incontrovertibile, Gorgia avrebbe dovuto dimostrare la possibilità teoretica di un sapere umano che non sia la scienza dei Fisici, ma nemmeno la *doxa*. Tuttavia questo gli doveva riuscire impossibile, proprio perché le categorie teoretiche di cui disponeva erano quelle eleatiche, che – come abbiamo visto – erano del tutto insufficienti per dar ragione dei fenomeni,[22] e di cui, per giunta, egli aveva dimostrato la portata dissolvitrice e non costruttrice.

Dunque, la via della fenomenologia fu solamente intravveduta da Gorgia e seguita per intùito, ma non teorizzata.

Invece, ben altra coerenza Gorgia mostrò nei confronti della «retorica», di cui fu lucidissimo teorizzatore.

[19] Aristotele, *Politica*, A 13, 1260 a 27 = 82 B 18 Diels-Kranz.

[20] Platone, *Menone,* 71 E - 72 A = 82 B 19 Diels-Kranz; traduzione nostra, Bompiani 2000.

[21] Si veda quanto diciamo nella sezione precedente.

[22] Si veda il capitolo su Parmenide nel libro I, pp. 143 ss.

II. Interpretazione di Gorgia della retorica e della poesia

1. La retorica e l'onnipotenza della parola – Torniamo un istante alle conclusioni del *Trattato sul non-essere.* Se non esiste una Verità assoluta (e neanche relativa al modo in cui riteneva Protagora), è chiaro che *la parola viene ad acquistare una sua autonomia*, anzi una autonomia pressoché sconfinata, perché, appunto, non è legata dai vincoli dell'essere.

Nella sua indipendenza ontologica la parola diventa (o può diventare) disponibile a tutto.

Ed ecco, allora, che Gorgia scopre, e proprio a livello teoretico, *quell'aspetto della parola per cui essa è portatrice* (a prescindere da ogni vero) *di suggestione, di persuasione e di credenza.* E la retorica è esattamente l'arte che sa sfruttare fino in fondo questo aspetto della parola, e dunque può essere detta l'*arte del persuadere.*[23]

È un persuadere, questo, che non è legato – come è evidente sulla base di quanto abbiamo precisato – ad alcuna conoscenza di verità irraggiungibili, ma che è legato alla pura credenza. Si capisce pertanto che Gorgia – una volta sciolto il legame fra parola e conoscenza e potenziato al massimo l'effetto psicagogico della parola – si potesse vantare non solo di saper parlare su tutto e di convincere tutti su tutto, ma di superare, in abilità persuasiva, perfino i tecnici nel loro stesso ambito: si vantava, per esempio, di aver superato il fratello medico nella capacità di persuadere il malato a sottoporsi a determinate terapie.

La rilevanza e l'importanza sociale di quest'arte della retorica sono chiare: più che mai nell'Atene del V secolo a.C., nei tribunali e nelle assemblee, la retorica poteva garantire, a chi la possedeva, il successo; essa doveva anzi divenire, come giustamente è stato detto, «il vero timone nelle mani dell'uomo di Stato».[24]

Perciò è anche chiaro il suo strutturale legame con la politica: nell'età classica, infatti, il politico viene chiamato senz'altro retore: «Il vocabolo – spiega Jaeger – non ha ancora il significato meramente formale dei tempi più recenti, ma include anche l'elemento sostanziale: che l'unico contenuto d'ogni pubblica eloquenza sia lo Stato e i suoi affari, è in quel tempo cosa ovvia».[25]

Del resto, nel dialogo platonico che porta il suo nome, Gorgia dice espressamente che la retorica è:

[23] Si veda tutta la prima parte del *Gorgia* platonico.
[24] Jaeger, *Paideia*, ed. Bompiani 2003, cit., p. 502.
[25] *Ibidem.*

> l'esser capaci di persuadere i giudici nei tribunali, i consiglieri nel Consiglio; i membri dell'assemblea popolare nell'Assemblea e così in ogni altra riunione che si tenga fra cittadini.[26]

Così si spiega anche l'enorme successo che, come Protagora, Gorgia raccolse ovunque egli si recò: *nella taumaturgica potenza della parola capace di persuadere tutti su tutto si credeva di poter trovare lo strumento insostituibile per dominare*.

Ma la parola, disancorata dai valori, e in genere da ogni verità oggettiva, poteva diventare pericolosissima. Gorgia – come abbiamo visto – ammette i valori morali comunemente ammessi dalla Grecità e mette la sua retorica al servizio di essi.[27] Per di più egli biasima quei discepoli che, imparata la retorica, se ne servono al di fuori e contro quei valori e dissocia tutte le responsabilità da essi:

> Se [...] qualcuno, divenuto rétore, si serve di questo potere e di quest'arte per fare del male, non bisogna disprezzare né cacciare dalla città chi gli insegnò l'arte stessa; costui, infatti, gliela insegnò perché ne facesse un retto uso, mentre quello ne fa un uso indebito. Pertanto è giusto disprezzare, scacciare dalla città e uccidere chi della retorica non fa retto uso, non colui che gliel'ha insegnata.[28]

Ma dopo il divorzio fra la Verità e la parola non era sufficiente l'etica della situazione a garantire il buon uso della retorica: anzi, era proprio la mobile situazione a rendere la retorica disponibile alle avventure estreme, come vedremo.

2. La parola e l'inganno poetico – L'esame approfondito della parola e delle sue capacità, doveva rendere Gorgia particolarmente sensibile al suo aspetto poetico, oltre che a quello retorico. Scrive il nostro Sofista:

> La poesia tutta quanta la ritengo e definisco «discorso in forma metrica». Negli uditori si infonde un brivido di paura, una compassione che fa versare lacrime, una forte tendenza alla commozione, e l'anima subisce, a causa delle parole, una propria passione per fatti altrui e per i casi buoni e cattivi di estranei.[29]

[26] Platone, *Gorgia*, 452 E; traduzione nostra, ed. Bompiani 2006².

[27] Cfr. Platone, *Gorgia*, 459 C ss.

[28] Platone, *Gorgia*, 457 B-C; traduzione nostra, ed. Bompiani 2006².

[29] Gorgia, *Encomio di Elena*, § 9 = 82 B 11 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012⁴, pp. 1633 s.).

Anche l'arte, dunque, così come la retorica, non mira al vero, bensì alla *mozione dei sentimenti*; ma, mentre la retorica con la mozione dei sentimenti persegue fini pratici, mirando a ingenerare persuasione e credenza in relazione a questioni etiche, sociali e politiche, l'arte *persegue fini oltre che teoreticamente, altresì praticamente disinteressati.*

Che senso ha, allora, quel «brivido», quello «spavento», quel «dolore», quella «compassione» che l'arte produce per effetto di parole, una volta eliminato sia il fine teoretico sia quello pratico?

È chiaro che qui Gorgia non solo intravvede, ma in una certa misura esplicita la *valenza estetica* del sentimento, e, quindi, della -parola che lo produce.

Ma c'è di più. In una testimonianza di Plutarco ci viene riferito:

> Fiorì la tragedia e acquistò fama, in quanto costituiva per gli uomini dell'epoca un meraviglioso spettacolo da ascoltare e da guardare, e offriva, con i miti e le passioni, come dice Gorgia «un tipo di inganno, per il quale chi inganna è più giusto di chi non inganna, e chi si lascia ingannare è più sapiente di chi non è ingannato».[30]

E qui è addirittura qualificato come «inganno» (ἀπάτη) e illusione quello che la parola poetica produce, e l'inganno, a nostro avviso, definisce esattamente *la non verità teoretica di quel sentimento poetico*, che, dunque, ha una sua precisa individualità e (diremmo con termine moderno) autonomia.

E la positività dell'«inganno poetico» per Gorgia è evidente, se egli non esita a dire «migliore» chi poeticamente inganna di chi non inganna e «più saggio» chi è ingannato di chi non lo è: il primo è migliore per la sua capacità creativa di illusioni poetiche, il secondo perché più capace di cogliere il messaggio di questa poetica creatività.

Sia Platone che Aristotele attingeranno a questi pensieri, il primo per negare validità all'arte, il secondo, invece, per scoprire la potenza catartica, purificatrice, del sentimento poetico, come vedremo.

[30] Plutarco, *De glor. Ath.*, 5, 348 C = 82 B 23 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1661).

SEZIONE IV

SOFISTI MINORI
E CONCLUSIONI SUL MOVIMENTO SOFISTICO

I. Prodico di Ceo, la «sinonimica» e l'«utilitarismo»

1. Che cos'è la «sinonimica – Su un piano decisamente inferiore a Protagora e a Gorgia, si collocano gli altri Sofisti di cui ci è giunta testimonianza. Tuttavia sono tutti pensatori per vari aspetti interessanti ed indicativi delle nuove tendenze.

In primo luogo, ricorderemo Prodico di Ceo,[1] che Socrate, più volte, scherzosamente afferma essere stato suo maestro.[2]

Anche Prodico fu maestro dell'«arte di fare discorsi». Ma quest'arte – che a carissimo prezzo egli insegnava ai discepoli – si fondava su qualcosa che voleva essere (ed era effettivamente) nuovo, cioè sulla «sinonimica», vale a dire sulla *distinzione dei vari sinonimi e sulla precisa determinazione della sfumatura di significato dei diversi sinonimi*.[3]

Così il *logos* – dopo aver sperimentato la possibilità di scindersi in opposte ragioni con Protagora, e dopo aver riconosciuto in sé un'onnipotente capacità di persuasione con Gorgia – scopre, ora, le innumerevoli sfumature con cui si possono dire le cose, e quindi quale sia la proprietà e l'esattezza della parola e del linguaggio.[4]

Naturalmente Prodico dovette insegnare agli allievi come sfruttare praticamente, nel parlare ai giudici nei tribunali o al popolo nelle assemblee, il gioco delle distinzioni dei sinonimi, e, nel *Protagora*,

[1] Prodico nacque a Ceo, non si sa con esattezza quando. Gli studiosi congetturano che la sua data di nascita cada fra il 470-460 a.C. e che la sua attività vada collocata circa all'inizio della guerra del Peloponneso (dato che Aristofane fa allusioni a Prodico). Fu più volte ad Atene in qualità di ambasciatore. Tenne con successo lezioni sia ad Atene sia in altre città greche. Il suo capolavoro dovette recare il titolo *Horai* (forse derivato dal nome delle dee della fecondità), al quale forse apparteneva il celebre apologo di «Eracle al bivio» di cui diremo (cfr. Untersteiner, *I Sofisti*, cit., II, pp. 7-11).

[2] Cfr. Platone, *Protagora*, 341 A-C; *Menone*, 96 D; *Carmide*, 163 D; *Cratilo*, 384 B.

[3] Cfr. Platone, *Protagora*, 337 A-C = 84 A 13 Diels-Kranz; *Protagora*, 340 A = 84 A 14 Diels-Kranz; *Eutidemo*, 277 E = 84 A 16 Diels-Kranz.

[4] Cfr. 84 A 11 e A 20 Diels-Kranz.

Platone ci descrive con squisito umorismo il modo in cui il Sofista si avvaleva della tanto vantata «sinonimica».

E certamente quest'arte, se dal suo inventore fu sopravvalutata e fu applicata anche non a proposito, non mancò di esercitare benefici effetti e influì – come è stato da tempo riconosciuto – sulla metodologia socratica della ricerca del «che cos'è» delle cose,[5] anche se, evidentemente, la ricerca socratica mirerà a qualcosa di assai più profondo.

2. L'utilitarismo etico e il mito di «Eracle al bivio» – Nel campo della riflessione morale Prodico divenne famoso per una sua personale rielaborazione del mito di «Eracle al bivio», che ci è stato riportato in modo piuttosto fedele da Senofonte.[6]

Il mito è molto interessante non solo come documento del pensiero di Prodico, ma altresì come documento della generale tendenza utilitaristica dell'etica sofistica, e perciò mette conto di esaminarlo con cura.[7]

Eracle, al momento del passaggio dalla fanciullezza all'adolescenza – cioè al momento del passaggio all'età in cui il giovane, divenendo padrone di sé, opera le sue scelte morali di fondo – si ritirò in un luogo solitario per meditare. Gli comparvero, allora, due donne di grande e maestosa statura: l'una pudica, riservata nell'atteggiamento e di contenuta bellezza, l'altra, invece, aitante, spavalda e di procace ed esuberante bellezza. Le due donne sono simboli della «virtù», l'una, e della depravazione, ossia del «vizio», l'altra: il loro nome, in greco, è, rispettivamente, Areté e Kakía.

Dice la donna simbolo della depravazione e del vizio:

> Eracle, vedo che non sai decidere per quale strada indirizzare la vita. Se dunque ti farai me come amica e mi seguirai, ti condurrò sulla strada più piacevole e facile, e farai esperienza di ogni piacere, mentre passerai la vita senza conoscere le sofferenze. Innanzitutto, infatti, non ti preoccuperai né di guerre né di affari, ma vivrai cercando quale cibo o bevanda potresti trovare piacevole, o che cosa potrebbe dilettarti la

[5] Cfr. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, cit., p. 126.

[6] L'«Eracle al bivio» è riportato, sotto forma di fedele imitazione, da Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 21-34 (= 84 B 2 Diels-Kranz), in Senofonte, *Tutti gli scritti socratici*, a cura di L. De Martinis, saggio introduttivo di G. Reale, Bompiani, Milano 2013, pp. 349-357. Come vedremo, è del tutto inesatta la convinzione di qualche interprete che vi vede influssi cinici, in quanto il linguaggio che vi si parla è improntato all'edonismo e all'utilitarismo e per nulla all'etica cinica della «rinuncia» e della «fatica».

[7] Cfr. S. Zeppi, *L'etica di Prodico*, in *Studi sulla filosofia presocratica*, Firenze 1962, pp. 103-115.

vista o l'udito, o che cosa potrebbe darti soddisfazione odorandolo o toccandolo, o intrattenendoti con quali amanti potresti soddisfare di più la tua passione, e come potresti dormire nel modo più dolce, e raggiungere tutti questi piaceri con il minor sforzo possibile. E se mai sorgesse il sospetto di avere pochi mezzi con cui ottenere questi piaceri, non temere che io ti spinga a procurarteli sottoponendoti a grandi fatiche e sofferenze nel corpo e nell'anima, ma ti servirai di quello che gli altri producono, non privandoti di nulla da cui sia possibile ottenere qualcosa. Infatti, io concedo a coloro che stanno con me la possibilità di trarre giovamento da ogni parte.[8]

Come è evidente, il tipo di vita che Kakía propone a Eracle è quello dell'*edonismo più sfrenato*: la felicità sta nel godimento del piacere intenso e facile, sta nell'attingere a piene mani tutto ciò che ci piace, ci serve e ci è utile, senza farsi scrupoli di sorta.

Ed ecco che cosa dice invece Areté:

Anche io vengo da te, Eracle, conoscendo i tuoi genitori e avendo osservato la tua indole nel corso della tua educazione, e da queste cose spero, se seguirai la mia strada, che tu possa diventare abile artefice di belle e nobili opere e che io possa apparire ancora più onorata ed eminente per queste imprese virtuose. Non ti ingannerò con promesse di piaceri, ma ti spiegherò in modo veritiero come gli dèi hanno disposto la realtà. Di ciò che davvero è buono e bello gli dèi non concedono nulla agli uomini senza fatica e impegno, ma se vuoi che gli dèi ti siano benevoli, devi onorarli; se vuoi essere amato dagli amici, devi essere generoso nei loro confronti; se desideri essere onorato da una Città, devi giovarle; se pretendi di essere ammirato per il tuo valore da tutta la Grecia, devi cercare di fare del bene alla Grecia; se vuoi cha la terra ti dia frutti abbondanti, devi coltivarla; se pensi di doverti arricchire grazie al bestiame, devi prendertene cura; se brami divenire grande attraverso la guerra e vuoi poter liberare gli amici e sottomettere i nemici, devi imparare le arti militari da chi le conosce e devi esercitarti sul modo in cui devi servirtene; se vuoi essere forte anche nel corpo devi abituarlo a servire la mente e devi esercitarlo con fatiche e sudore.[9]

Gli studiosi si sono lasciati trarre in inganno, per molto tempo, dalla prima frase di Areté, ossia dalla sottolineatura del concetto che

[8] Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 23-25 (= 84 B 2 Diels-Kranz), ed. Bompiani 2013, pp. 349 s.

[9] Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 27-28 (= 84 B 2 Diels-Kranz), ed. Bompiani 2013, pp. 351 s.

l'uomo acquista ciò che vale solo «a prezzo di fatica», e non hanno notato, prima di tutto, che questo era un luogo comune che ricorreva sulla bocca dei Sofisti;[10] ma, soprattutto, non si sono accorti che Areté parla, a ben vedere, *in termini di utilitarismo*.[11]

Tutti i suoi precetti sono, per usare una terminologia kantiana, degli imperativi ipotetici finalizzati all'acquisizione di precisi vantaggi, e precisamente: ottenere la benevolenza degli dèi, l'affetto degli amici, l'onore della città, l'ammirazione dei Greci, ottenere frutti abbondanti dalla terra, arricchirsi, e così via.

La virtù non è che il mezzo più adeguato per ottenere questi vantaggi e questi utili.

Se così è, il contrasto di fondo fra Kakía e Areté verte non già sul piacere quale fine da raggiungere, *bensì sui mezzi da usare per conseguirlo*.[12]

Risponde infatti Kakía ad Areté:

> Eracle, ti accorgi che questa donna ti sta mostrando una strada difficile e lunga per la gioia? Io *ti condurrò alla felicità per una strada facile e breve*.[13]

Al che Areté controbatte:

> Sciagurata, che cos'hai tu di buono? O che piaceri conosci, se non vuoi fare nulla per ottenerli? Tu che non attendi neppure di desiderare dei piaceri, ma prima ancora di desiderarli li soddisfi tutti, mangiando prima di avere fame, bevendo prima di avere sete, e per mangiare con gusto utilizzi dei cuochi, e per bere piacevolmente ti rifornisci di vini pregiati e d'estate ti affanni a cercare la neve, e per dormire comodamente non solo appresti coperte morbide, ma anche letti e, per questi, sostegni flessibili; infatti, brami il sonno non a causa dell'esserti affaticata ma perché non hai nulla da fare; anche i piaceri dell'amore tu li costringi a venire prima del bisogno, architettandole tutte e servendoti degli uomini come di donne; così infatti educhi i tuoi amici, corrompendoli di notte, e facendoli dormire durante il giorno, il tempo più proficuo. Pur essendo immortale, sei bandita dal consorzio degli dèi e sei disprezzata dagli uomini buoni; il suono più

[10] Cfr. per esempio, Platone, *Protagora*, 238 B ss. e si metta in relazione questo passo con Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 20, che induce l'apologo di «Eracle al bivio».

[11] Come ha invece ben notato S. Zeppi; cfr. *supra*, nota 7.

[12] Cfr. sotto, nota 15.

[13] Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 29 (= 84 B 2 Diels-Kranz), ed. Bompiani 2013, p. 353.

> dolce di tutti, la lode di se stessi, non puoi sentirlo, e lo spettacolo più dolce di tutti non puoi vederlo: non hai mai contemplato, infatti, una tua bella azione. Chi si fiderebbe di te se dicessi qualcosa? Chi ti aiuterebbe se avessi bisogno di qualcosa? O chi, se fosse saggio, avrebbe il coraggio di far parte della tua cerchia? Quelli che ne fanno parte quando sono giovani sono deboli fisicamente, quando sono più vecchi sono insulsi spiritualmente: allevati senza fatica e grassi nella giovinezza, trascorrono la vecchiaia penosamente rinsecchiti, provando vergogna per le azioni compiute e oppressi da ciò che fanno, essendo passati di corsa attraverso i piaceri durante la giovinezza e avendo riservato le difficoltà per la vecchiaia. Io, invece, sono nel consesso degli dèi e sono accanto agli uomini buoni; nessuna buona azione, divina e umana, si compie senza di me. E più di tutti sono onorata sia presso gli dèi sia presso gli uomini da cui conviene ricevere onore, gradita protettrice degli artigiani, custode fidata delle case per i padroni, benevola protettrice per gli schiavi, valente collaboratrice alle fatiche in tempo di pace, sicura alleata delle imprese in guerra, ottima compagna dell'amicizia. I miei amici godono della dolcezza dei cibi e delle bevande in modo piacevole e senza difficoltà: se ne astengono, infatti, finché non li desiderano; il sonno, poi, è per loro più dolce che per gli indolenti, e né si rammaricano se devono concluderlo, né per questo trascurano le cose che devono fare. E i giovani gioiscono delle lodi dei più anziani, e i più anziani si rallegrano degli onori resi dai giovani; e volentieri ricordano le imprese antiche, e gioiscono se compiono bene quelle presenti, essendo grazie a me cari agli dèi, amati dagli amici e onorati dalla patria; e quando giunge il termine prestabilito, non giacciono nell'oblio privi di gloria, ma elogiati nei canti, fioriscono per sempre nel ricordo. E a te, Eracle, figlio di nobili genitori, è possibile, se affronterai queste fatiche, acquistare la felicità più invidiabile.[14]

Come ben si vede, Prodico non esita a mettere sulla bocca della Virtù un linguaggio che assume addirittura punte di edonismo, sia pure temperato.

In modo appropriato ci sembra aver colto questo aspetto del pensiero di Prodico uno studioso italiano, il quale scrive: «Insomma la contesa tra Areté e Kakía, che riempie l'intero *Apologo*, verte sul modo di raggiungere una stessa meta, la felicità-utilità, che da entrambe le interlocutrici è considerata l'acmé della positività umana [...]: il dissenso non è negli ideali ultimi – non è già che all'identificazione ἀρετή (virtù) e ἡδονή (piacere) Prodico contrapponga l'identificazio-

[14] Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 30-33 (= 84 B 2 Diels-Kranz), ed. Bompiani 2013, pp. 353-357.

ne di ἀρετή e πόνος (fatica) – ma nella scelta dei mezzi atti a realizzarli. Qui è il nocciolo dell'*Apologo*: Prodico patrocina un utilitarismo-eudemonismo attivistico in polemica con un edonismo sensualistico ma dell'atteggiamento avversario non rigetta *tout-court* le esigenze fondamentali condannandole *in limine litis*, sì invece le accoglie e le invera e presenta quindi la propria dottrina come un edonismo non decettivo».[15]

In breve, potremo concludere che, per Prodico, la virtù è la ben calcolata razionalizzazione dei piaceri e degli utili morali e materiali, ossia un «ragionato utilitarismo».

Da questo punto di vista, l'*Apologo* di «Eracle al bivio» può essere assunto come emblema dell'etica dei Sofisti (dei Sofisti della prima generazione), che nell'utile videro il massimo valore morale.[16]

3. Gli dèi come divinizzazione dell'«utile» – Ma c'è di più. Prodico ritenne che l'utile *non solo fosse il fondamento della morale, ma anche della teologia*.

Ecco alcune significative testimonianze. Scrive Filodemo:

> Perseo [...] nell'opera *Sugli dèi* dichiara che non gli sembra incredibile quello che è stato sostenuto per primo da Prodico, ossia che sono stati considerati e onorati come dèi le realtà che nutrono e giovano, e poi coloro che inventarono modi di nutrirsi o ripari o altre arti, come Demetra e Dioniso.[17]

Ancora più chiara la testimonianza di Sesto Empirico, che riporta anche un frammento con le originarie parole del nostro Sofista:

> Prodico di Ceo, poi, afferma: "Il sole, la luna, i fiumi, le sorgenti, e, in genere, tutte le cose utili alla nostra vita, gli antichi le considerarono dèi per il vantaggio che se ne trae, come fecero gli Egizi con il Nilo"; e per questo il pane fu considerato Demetra; il vino Dioniso; l'acqua Posidone; il fuoco Efesto, e così ciascuno dei beni utili.[18]

[15] Zeppi, *L'etica di Prodico*, cit., pp. 107 s.

[16] Come abbiamo visto, «utilitaristica» è l'etica di Protagora e, in ultima analisi, anche quella di Gorgia. I Sofisti della seconda generazione tendono invece più accentuatamente all'edonismo.

[17] Filodemo, *De piet.*, c. 9, 7, p. 75 G = 84 B 5 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, p. 1689).

[18] Sesto Empirico, *Contro i matem.,* IX, 18 = 84 B 5 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012^4, pp. 1689 s.).

E ancora:

> Prodico sostiene che ciò che torna utile alla vita fu considerato un dio, come il sole, la luna, i fiumi, i laghi, i prati, i frutti e tutte le cose di questo genere.[19]

Questa interpretazione degli dèi e del divino data da Prodico, che è di una audacia illuministica assai notevole, esprime addirittura una cifra della Sofistica: mentre i filosofi naturalisti avevano identificato il divino con il Principio, ossia con quanto più valeva, Prodico lo identifica con l'utile, vale a dire con quanto valeva maggiormente per lui (così come per tutti i Sofisti).

II. Ippia di Elide e la contrapposizione tra «nomos» e «physis»

1. La corrente naturalistica della Sofistica – È un luogo comune della manualistica l'affermazione che la Sofistica contrappose *nomos* e *physis*, cioè «legge» e «natura», per svalutare la prima e ridurla a pura convenzione.

Ebbene, questo luogo comune non è se non a metà fondato. L'opposizione di «legge» e «natura» non c'è né in Protagora, né in Gorgia e nemmeno in Prodico;[1] essa compare, invece, in Ippia e in Antifonte, ossia in quella che è stata giustamente denominata «corrente naturalistica della Sofistica», e poi nei «Sofisti politici», a diverso livello.[2]

2. Il metodo della «polimathia» di Ippia – Incominciamo da Ippia.[3] Questo Sofista, che dovette essere assai famoso (Platone gli dedicherà

[19] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, IX, 52 = 84 B 5 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1691).

[1] Su questo punto ha richiamato giustamente l'attenzione il Levi, *Storia della sofistica*, p. 30, n. 9 e pp. 249 ss. Scrive il Levi: «Come osserva H. Maier (*Sokrates*, p. 240 [trad. it., I, p. 247]) la contrapposizione di φύσις e di νόμος, di natura e convenzione, si trova in Empedocle [...] in Filolao [...] in Diogene di Apollonia [...] e in Democrito. Archelao, introducendo tale contrapposizione nella vita pratica: (H. Maier, *Sokrates*, p. 241 [tr. it., I, p. 248]) affermò che il giusto e l'ingiusto esistono per convenzione e non per natura (Diogene Laerzio, II, 16). Questa contrapposizione invece non è fatta né da Protagora né dall'Anonimo di Giamblico (che effettivamente fondano il νόμος sulla φύσις) e non appare affatto né in Gorgia né in Prodico».

[2] La manualistica ha dunque attribuito a tutta la Sofistica una opposizione fondamentale, che, invece, nasce solamente con una delle sue correnti (la corrente «naturalistica»), la quale ha caratteri del tutto particolari.

[3] Ippia nacque a Elide, non sappiamo esattamente quando. Alla fine del secolo V

ben due dialoghi),[4] condivideva la concezione del fine dell'insegnamento (educazione politica), che era propria di tutti gli altri Sofisti, ma ne differiva per il metodo, che propugnava come unico valido. Non conta l'antilogia, non la retorica, non la sinonimica, ma la «polimathia», ossia il «sapere enciclopedico».

E Ippia, oltre a «sapere tutto», si vantava anche di «saper fare tutto».[5]

Ma per sapere e imparare molte cose occorre una particolare abilità, che agevoli nel memorizzare i vari contenuti del sapere: e a questo scopo egli insegnava la «mnemotecnica» (arte del memorizzare).[6]

Fra le discipline che il suo enciclopedismo didattico proponeva, le matematiche e le scienze naturali avevano grande rilievo.[7] E questo si comprende: infatti egli riteneva necessario l'insegnamento delle scienze naturali, perché pensava che la vita umana dovesse adeguarsi alla natura e alle sue leggi, più che alle leggi umane.

3. L'opposizione fra «nomos» e «physis» – E, con questo, entriamo nel vivo della tematica «natura-legge». Platone, di fronte a uomini di diverse città e condizioni, fa dire a Ippia quanto segue:

> O uomini qui presenti, io considero voi consanguinei, parenti e concittadini per natura, non per legge: infatti il simile è per natura parente del simile, mentre la legge, che è tiranna degli uomini, molte volte forza molte cose contro natura.[8]

È chiaro che qui vengono non solo evidentemente distinti ma radicalmente contrapposti il piano della *physis* o della natura e il piano del *nomos* o della legge.

La «natura» è presentata come ciò che unisce gli uomini (il simile

a.C., in ogni caso, doveva essere noto e apprezzato maestro. Viaggiò molto, come tutti gli altri Sofisti. Visse a lungo e compose – sembra – moltissime opere.

[4] L'*Ippia maggiore* (sul bello) e l'*Ippia minore* (sulla menzogna, una dimostrazione per assurdo della tesi socratica che nessuno pecca volontariamente).

[5] Cfr. Platone, *Protagora*, 315 B-C e il nostro commento nella nostra citata edizione. Cfr. *Ippia minore*, 368 B ss. = 86 A 12 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1713).

[6] Cfr. Platone, *Ippia maggiore*, 285 B ss. = 86 A 11 Diels-Kranz; cfr. anche *Ippia minore*, 368 B ss. = 86 A 12 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 1711 e 1713).

[7] Cfr. Platone, *Protagora*, 318 E.

[8] Platone, *Protagora*, 337 C, considerato in Diels-Kranz, e giustamente, una imitazione, ossia una ricostruzione platonica o meglio una invenzione platonica, fatta *à la manière de...*, come si direbbe oggi (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1723).

col simile), la «legge», invece, come ciò che li divide, forzando la natura e, quindi, andandole contro.

La natura viene così riconosciuta come quella che sola può costituire la vera base dell'agire umano, mentre la legge viene denunciata come *tiranna degli uomini*, e quindi radicalmente svalutata, almeno *quando e nella misura in cui si oppone alla natura*.

Nasce così la distinzione fra un «diritto naturale» (legge di natura), e un «diritto positivo» (legge posta dagli uomini). Nasce la convinzione che – per le ragioni sopra vedute – solo il primo sia valido ed eterno, mentre il secondo sia contingente e in fondo non valido.

E così sono gettate le premesse che porteranno a una totale dissacrazione delle leggi umane, che verranno considerate frutto di pura convenzione e di arbitrio, e, quindi, giudicate del tutto indegne del rispetto di cui erano state da sempre circondate.

Ma Ippia dalla distinzione *trae più le conseguenze positive che non quelle negative*: poiché la natura degli uomini è uguale (almeno la natura dei sapienti cui egli si rivolge nel contesto del suo discorso), non hanno senso le distinzioni che dividono i cittadini di una città da quelli di un'altra, né le distinzioni che all'interno delle singole città possono ulteriormente dividere cittadino da cittadino: nasceva così *un ideale cosmopolita ed egualitario, che per la grecità era non solo nuovissimo, ma rivoluzionario.*

III. Il pensiero di Antifonte e la radicalizzazione del contrasto fra «nomos» e «physis»

1. Ripresa della tesi di Ippia – Probabilmente – proprio sulla scia di Ippia – assai più oltre si spinse Antifonte.[1]

[1] Di Antifonte possediamo notizie assai scarse. Difficilissima la sua collocazione cronologica. La sua attività pare comunque che si debba porre, con ogni verosimiglianza, negli ultimi decenni del V secolo a.C. L'opera sua principale si intitola *La Verità*, e risentiva di influssi della Scuola eleatica. L'importanza di Antifonte per la storia del pensiero è emersa solo dopo il 1915 e il 1922, in seguito alla scoperta di due dei papiri di Ossirinco, contenenti tesi molto importanti e audaci, come vedremo. Si capisce, quindi, come le vecchie storie della filosofia e la manualistica più spiccia non ne parlino. Da noi ha molto contribuito a far conoscere Antifonte E. Bignone, in una serie di studi pubblicati fra il 1917 e il 1923, poi raccolti in *Studi sul pensiero antico*, Napoli 1938, pp. 1-226. Si è molto discusso se Antifonte sofista e Antifonte oratore siano o no la stessa persona. La questione ha scarso rilievo in questa sede; tuttavia diciamo che alcuni studiosi sembrerebbero orientati a rispondere in senso positivo; cfr. F. Decleva Caizzi, *Antiphontis tetralogiae*, Milano-Varese 1968.

Anch'egli, nel suo insegnamento, dovette fare leva sulle scienze naturali, per quelle stesse ragioni propugnate da Ippia, cioè perché vide solo nella *physis* l'autentica «norma del vivere». Ma giunse a radicalizzare il dissidio fra «natura» e «legge» e a portarlo al limite della rottura, affermando, con termini eleatici, che la natura è la «verità» mentre la legge positiva è pura «opinione», e che pertanto l'una è quasi sempre in antitesi con l'altra, e che, per conseguenza – quando lo si possa fare impunemente – si deve trasgredire la legge degli uomini, per seguire le leggi di natura:

> [G]iustizia è dunque non trasgredire le norme della città in cui uno viva come cittadino. Così, un individuo utilizzerà la giustizia nel modo più vantaggioso per sé qualora in presenza di testimoni tenga in gran conto le leggi, ma da solo, privo di testimoni, le disposizioni della natura. Le disposizioni delle leggi sono infatti accessorie, quelle della natura necessarie; e quelle delle leggi frutto di accordo, non naturali, quelle della natura naturali, non frutto di accordo. Per conseguenza, violando le norme, qualora sfugga a coloro che le hanno concordate, scampa a biasimo e a pena, qualora non sfugga, no. Ma se a qualcosa di ciò che è connaturato alla natura faccia violenza oltre il possibile, anche se nessuno se ne accorge, per nulla è minore il male e, se anche tutti vedano, per nulla maggiore; non viene infatti danneggiato secondo opinione, ma secondo verità.[2]

2. Cosmopolitismo ed egualitarismo naturalistici – Altrettanto più radicali, rispetto a quelle di Ippia, risultano le concezioni «egualitarie» e «cosmopolitiche» dell'uomo, che Antifonte propone:

> quelli di coloro che vivono lontano non li conosciamo né veneriamo. In questo, in verità, siamo diventati come i barbari gli uni verso gli altri, dal momento che per natura in tutto tutti egualmente siamo fatti per essere e barbari e greci.[3]

L'illuminismo sofistico ha qui dissolto non solo i vecchi pregiudizi di casta dell'aristocrazia e la tradizionale chiusura della *polis*, ma anche il più radicale pregiudizio che era comune a tutti i Greci circa la propria superiorità sugli altri popoli: ogni città è uguale all'altra, ogni

[2] 87, frammento A Diels-Kranz. La traduzione che riportiamo è la nuova di F. Decleva Caizzi, che (insieme a G. Bastianini) ha anche ricostituito il testo critico, migliorando in più punti Diels-Kranz, pubblicata in C.P.F., I 1; cfr. la nota 6.

[3] 87, frammento B Diels-Kranz = C.P.F., I 1, p. 187, fr. A.

classe sociale è uguale all'altra, ogni popolo è uguale all'altro, *perché ogni uomo è per natura uguale all'altro*.

Ma che cos'è questa «natura» che accomuna tutti gli uomini? In che cosa esattamente essa consiste?

Da frammenti pervenutici risulta indubbio che Antifonte intende per natura la «natura sensibile»: quella natura per cui il «bene» è l'«utile» e il «piacere» e il «male» è il «dannoso» e il «doloroso».

Si tratta di quella «natura» che è «spontaneità» e libertà istintiva. Alla luce di questo concetto di natura la legge è sempre vista – né poteva essere altrimenti – come «innaturale», perché costringe a sacrifici, e quindi a dolori, imbriglia e inceppa la spontaneità.

Ecco un testo particolarmente significativo:

> L'indagine su queste cose avviene per questo, perché la maggior parte di ciò che è giusto secondo legge si trova a essere ostile alla natura. È stato infatti stabilito per quanto riguarda gli occhi, che cosa debbano vedere e che cosa no; e riguardo alle orecchie, che cosa debbano udire e che cosa no; e riguardo alla lingua, che cosa debba dire e che cosa no; e riguardo alle mani, che cosa debbano fare e che cosa no; e riguardo ai piedi, verso che cosa debbano andare e verso che cosa no; e riguardo all'animo, che cosa debba desiderare e che cosa no. In verità, non sono per nulla meno gradite né meno affini alla natura le cose da cui le leggi distolgono gli uomini di quelle a cui indirizzano. Il vivere, infatti, appartiene alla natura, e anche il morire, ed il vivere deriva loro da ciò che giova, il morire da ciò che non giova. Le cose giovevoli che sono poste dalle leggi sono vincoli per la natura, quelle poste dalla natura sono libere. In nessun modo, secondo un ragionamento corretto, ciò che dà sofferenza aiuta la natura più di ciò che dà gioia; e così, neppure sarà giovevole ciò che dà dolore più di ciò che dà piacere; ciò che veramente è giovevole, infatti, non deve danneggiare ma essere utile.[4]

Sulla base di queste premesse l'uguaglianza degli uomini è vista non altro che come uguaglianza di strutture e necessità sensibili:

> È possibile vedere che le cose appartenenti all'ambito della natura sono necessarie in tutti gli uomini e procurate per mezzo delle stesse facoltà per tutti; e in queste stesse cose nessuno di noi viene distinto né come barbaro né come greco. Respiriamo infatti nell'aria tutti con la bocca e con le narici, e ridiamo rallegrandoci nell'animo o piangia-

[4] 87, frammento A Diels-Kranz = C.P.F., I 1, p. 202, fr. B.

mo soffrendo, e con l'udito riceviamo i suoni, e grazie alla luce con la vista vediamo, e con le mani operiamo, e con i piedi camminiamo.[5]

E questo è particolarmente interessante: se si restringe la natura umana alla pura dimensione sensibile, ci si illude di poter cancellare ogni diversità fra gli uomini, mentre in realtà si gettano le premesse per fondare altri tipi di diversità e di distinzione, sotto un certo profilo anche più gravi.

E così si spiega come dallo stesso principio della natura-sensibilità alcuni potessero dedurre conclusioni opposte a quelle dedotte da Antifonte: la natura dimostra che vi sono uomini «più forti» e uomini «più deboli», e che, quindi, gli uomini sono diversi, e che chi è più forte è naturale che domini sul debole e gli imponga i propri voleri.

E si spiega altresì come – su queste basi – la legge, intesa come «contraria alla natura», dovesse essere destituita di ogni fondamento oggettivo, e quindi proclamata «ingiustificabile».[6]

Conclusioni, queste, che vedremo presto essere dedotte dai Sofisti politici.

IV. Gli eristi e l'involuzione della Sofistica

1. Caratteri dell'eristica – Il relativismo e il metodo antilogico protagoreo, a opera dei Sofisti delle piu giovani generazioni, produsse l'eristica.

Se non esiste una verità assoluta e se a ogni proposizione è possibile contrapporre la sua contraria – e quindi e se è possibile rendere più forte il discorso più debole –, allora è possibile confutare qualsiasi asserto.

E gli Eristi escogitarono, così, *tutta una serie di problemi che prevedevano risposte sempre confutabili*. Si trattava di dilemmi che, comunque risolti, sia in senso affermativo sia in senso negativo, portavano a risposte sempre contraddicibili. Erano quindi abili giochi di concetti

[5] 87, frammento B Diels-Kranz = C.P.F., I 1, p. 187, fr. A.

[6] Per un approfondimento del pensiero di Antifonte si vedano i seguenti lavori di F. Decleva Caizzi; cfr. Schedario, *s.v.* L'edizione e la traduzione dei frammenti di Antifonte che Decleva Caizzi ha fatto in collaborazione con Bastianini è contenuta in: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Parte I, volume 1, Firenze 1989, pp, 176-227 (abbiamo sopra citato questa raccolta con l'abbreviazione C.P.F.).

costruiti con termini che, sfruttando la loro polivalenza semantica, irretivano l'uditore e lo mettevano in posizione di «scacco matto», ossia erano ragionamenti che portavano sempre a conseguenze assurde.

Insomma: gli Eristi escogitarono tutta quella apparecchiatura di ragionamenti capziosi e decettivi che vennero poi detti «sofismi».

Riportiamo dall'*Eutidemo*[1] un passo, a prova di quanto diciamo, il quale dimostra molto bene la misura del deterioramento che il protagorismo subì sul piano dell'eristica, fino a giungere a negare capziosamente la possibilità di contraddire, di dire il falso e di ingannarsi:

> E Dionisodoro riprese: «Ctesippo[2], tu parli del contraddire come se esistesse?»
>
> «Certamente sì», rispose.
>
> «E tu, Dionisodoro, non credi che il contraddire esista?»
>
> «Tu non potrai mai dimostrare – ribatté – di aver sentito qualcuno contraddire un altro».
>
> «Dici per davvero? – riprese – Invece, ora ti dimostro che si sente Ctesippo contraddire Dionisodoro».
>
> «E potresti anche renderne ragione?»
>
> «Senz'altro», rispose.
>
> «Ebbene – continuò quello – vi sono parole per ciascun essere?».
>
> «Certo».
>
> «Ma in quanto ciascuno è, oppure in quanto non è?».
>
> «In quanto è».
>
> «Difatti – richiamò –, o Ctesippo, se ti ricordi, anche poco fa abbiamo dimostrato che nessuno tratta di una cosa in quanto non è, perché è risultato che nessuno parla di quello che non è».
>
> «E con questo? – incalzò Ctesippo – ci contraddiciamo di meno io e tu?»
>
> «Forse – ribatté – ci contraddiremmo parlando entrambi dello stesso argomento, oppure, così, tratteremmo senz'altro del medesimo oggetto?»
>
> Lo ammise.

[1] Naturalmente, non ha molta importanza il sapere se Eutidemo e Dionisodoro, protagonisti dell'*Eutidemo* platonico, siano personaggi storici oppure no: essi sono, in ogni caso, dei «tipi ideali», se non reali, che caratterizzano in maniera paradigmatica, la corrente eristica. Cfr. Levi, *Storia della sofistica*, cit., pp. 52-65, il quale, peraltro, troppo preoccupato di salvare la moralità dei Sofisti veri, non dà il giusto spazio storico a questi personaggi e alla corrente da loro rappresentata, che pure, a nostro avviso, rappresenta uno degli sbocchi pressoché inevitabili della Sofistica, anche se si tratta di uno sbocco negativo (e un fenomeno spirituale non lo si comprende se non se ne riconoscono tutti quanti i suoi aspetti).

[2] Si tenga presente che è Ctesippo che parla di sé in terza persona.

«Ma se nessuno dei due – riprese – parlasse di questo oggetto, ci contraddiremmo? O piuttosto così nessuno di noi se ne ricorderebbe affatto?»

Riconobbe anche questo.

«Ma allora, quando io parlo di un oggetto e tu, invece, di un altro, ci contraddiciamo? Oppure io parlo di un oggetto, mentre tu non ne trattti affatto? Ma chi non parla come può contraddire colui che parla?»[3]

2. Fondamento protagoreo dell'eristica – Ed ecco, per bocca di Socrate, espressamente rilevato il fondamento protagoreo della dottrina, nel passo che segue:

Ctesippo tacque, mentre io, stupito di quel ragionamento, continuai: «Come dici, Dionisodoro? Questo discorso, che per il vero ho già udito da molti e spesso, provoca sempre in me meraviglia. Difatti, i seguaci di Protagora se ne servivano molto e anche altri più antichi: a me, tuttavia, pare sempre che sia sorprendente e che demolisca gli altri, insieme con se stesso, ma penso di poterne apprendere meglio la verità da te. Non significa che il dire il falso non esiste? È questa, infatti, la portata del ragionamento: non ti sembra così? Ma, parlando, o si dice la verità oppure non si parla affatto?».

Lo ammise.

«Allora, se non è possibile dire il falso, è tuttavia possibile pensarlo?».

«Neppure pensarlo», rispose.

«Perciò – continuai – non esiste nemmeno l'opinione falsa».

«No», rispose.

«E nemmeno l'ignoranza né uomini ignoranti: l'ignoranza, se esistesse, non sarebbe forse l'ingannarsi sugli oggetti?».

«Certo», rispose.

«Ma questo non è possibile», continuai.

«No», disse.

«O Dionisodoro, tu parli per parlare, per dire qualcosa di assurdo, oppure perché ti sembra veramente che non vi sia nessun uomo ignorante?».

«Ma tu – ribatté – confutami».

[3] Platone, *Eutidemo*, 285 D-286 B (la traduzione di questo passo è di M.L. Gatti, contenuta in: Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.). Il ragionamento può essere, esplicitando alcune implicanze, parafrasato come segue: se due persone pensano e parlano di una medesima cosa X, dal momento che pensano e parlano della medesima cosa, allora concordano; se invece l'uno dei due ha di X una nozione «falsa», allora, in realtà, non parla di X bensì di altra cosa Y; e se sia l'uno che l'altro hanno una «falsa» nozione di X, allora uno pensa Y e l'altro Z e nessuno dei due pensa X, di guisa che in alcun modo i due si contraddicono.

«Ed è possibile, secondo il tuo ragionamento, confutare , se nessuno s'inganna?».
«Non è possibile», rispose Eutidemo.
«Ma poco fa – chiesi – Dionisodoro non mi invitava a confutarlo?.
Ebbene, come si può invitare a ciò che non esiste?»[4]

Come ben rileva Platone per bocca di Socrate, tale metodo eristico distrugge ogni tipo di ragionamento: tutti gli altri ragionamenti e se medesimo.

Non era certamente questo il senso della scoperta protagorea, che aveva una sua verità e una sua tragica grandezza, come sopra abbiamo visto: questo non à altro che la «escrescenza patologica» dell'«antilogia» protagorea, e, in alcuni casi, la sua parodia.

V. Le tesi sostenute dai Sofisti politici

1. La posizione di Crizia – La retorica gorgiana e le deduzioni della corrente naturalistica della Sofistica furono le radici di quel fenomeno che è stato denominato dei «Sofisti-politici» o «Politici-sofisti», i quali, invece che in campo logico-metodologico, fecero le loro incursioni devastatrici nel campo etico-politico, giungendo ad affermazioni di «immoralismo» quasi totale.

Crizia[1] ben più degli altri Sofisti dissacrò il concetto degli dèi, considerandoli non più che uno «spauracchio» introdotto per frenare i malvagi e per far rispettare le leggi, che di per sé non hanno forza sufficiente per imporsi.

Sesto riferisce:

> Sembra che anche Crizia, uno di quelli che furono tiranni in Atene, sia da annoverare nel gruppo degli atei, in quanto affermò che gli antichi legislatori inventarono il divino come un supervisore delle buone azioni e degli errori degli uomini, in modo che nessuno arrecasse ingiustizia al prossimo di nascosto, per timore della punizione degli dèi. Il suo discorso suona così:
>
> «Ci fu un tempo in cui la vita degli uomini era caotica
> e ferina, e asservita alla forza, quando non esisteva

[4] Platone, *Eutidemo*, 286 B-E; traduzione Gatti, cit.

[1] Crizia era un parente di Platone (cugino della madre). Nacque probabilmente nel decennio fra il 460-450 a.C. Fece parte del circolo socratico, ma non assorbì lo spirito socratico. Partecipò alla vita politica ateniese attivamente, senza disdegnare i metodi più immorali. Morì nel 403 a.C. Scrisse numerose opere in versi e in prosa.

né premio alcuno per i buoni,
né punizione per i malvagi.
Dopo, credo che gli uomini abbiano emanato
leggi di punizione, perché giustizia fosse
tiranna di tutti parimenti, e avesse violenza al suo servizio,
e, se alcuno peccava, si punisse.
Poiché dopo le leggi impedivano loro
di sopraffare gli altri apertamente,
ma di nascosto ancora lo facevano,
allora credo che un uomo assennato e sapiente
per primo inventò per i mortali il timore degli dèi,
perché i malvagi avessero timore,
pur agendo o parlando o pensando di nascosto.
Allora fu la divinità introdotta,
come demone, fiorente di vita incorrotta,
che ode e vede con la mente, che pensa
e provvede a tutto, e reca divina natura;
questi udrà ogni cosa detta tra gli uomini,
e potrà vedere ogni cosa fatta.
Se in silenzio tu trami qualche malvagità,
ciò agli dèi non resterà ignoto: in essi, infatti,
c'è molta perspicacia. Facendo queste affermazioni,
svolgeva il più dolce degli insegnamenti,
coprendo la verità con un finto racconto.
Asseriva che gli dèi abitano là
dove, dicendolo, più avrebbe spaventato gli uomini,
poiché da là – sapeva – provengono paure ai mortali,
e vantaggi per la loro misera vita,
dall'alta sfera, dove vedeva lampi
formarsi e tremendi fragori di tuono,
e il corpo stellato del cielo, opera bella
e variegata del Tempo, sapiente costruttore,
da dove procede la massa ardente, lucente, dell'astro,
e la pioggia precipita giù, umida, sulla terra.
Tali paure egli presentò agli uomini,
per mezzo loro costruì bene con la parola,
il divino, e lo pose in luogo acconcio,
e con le leggi spense la illegalità. [...]
Così io credo che per la prima volta
uno abbia convinto i mortali a pensare
che esiste una stirpe divina».[2]

[2] Frammento del *Sisifo* satiresco, riportato da Sesto Empirico, *Contro i matem.*, IX, 54 = 88 B 25 Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], pp. 1809-1813).

2. La posizione di Trasimaco di Calcedonia – Trasimaco[3] giunse ad affermare che il «giusto» è nient'altro che «l'utile del più potente».[4]

Da questa tesi egli dedusse, quasi certamente – come Platone ci dice nel primo libro della *Repubblica* – che dunque la giustizia è un bene per il potente e un male per chi è in dominio del potente, che *l'uomo giusto ha sempre svantaggio e l'ingiusto vantaggio*.

3. La maschera emblematica di Calicle – E il Callicle[5] del *Gorgia* platonico – che, se non è un personaggio reale o una maschera di un personaggio reale, è comunque perfetta espressione di questa corrente – precisa:

> Mi pare che la natura stessa mostri che è giusto che chi è migliore [= più forte] abbia più di chi è peggiore [= più debole] e chi è più potente abbia più di chi è meno potente.[6]

In effetti, gli animali più forti schiacciano quelli più deboli, gli uomini più forti i più deboli, gli Stati più forti i più deboli.

La legge è sempre *contro la natura* (questa natura) ed è stata fatta dai più deboli per difendersi dai più forti, e in questo senso è del tutto negativa.

Di conseguenza, Callicle giunge a esaltare l'uomo forte, il «superuomo», che infrange le leggi e soggioga i più deboli:

> Ma se nascesse un uomo dotato di una forte natura, forte quanto occorre, allora scuoterebbe da sé tutte le remore della legge, le spezzerebbe e se ne libererebbe, calpesterebbe le nostre istituzioni, i nostri incantesimi, i nostri sortilegi e le nostre leggi, che sono tutte contro natura: e, così ribellatosi, il nostro schiavo risulterebbe essere il nostro padrone, e così rifulgerebbe il giusto secondo natura.[7]

E la vita «giusta secondo natura» comporterà anche il favorire tutti gli istinti, *perché sono tutti secondo natura*; comporterà lasciar loro li-

[3] Trasimaco nacque a Calcedonia in Bitinia, una colonia di Megara (cfr. 85 A 1 Diels-Kranz). La sua attività va collocata negli ultimi decenni del secolo V a.C.. Per dettagliate notizie sulla sua vita e sulle opere a lui attribuite cfr. Untersteiner, *I Sofisti*, cit., II, pp. 175-178.

[4] Platone, *Repubblica*, I, 338 C = 85 B 6 a Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2012[4], p. 1705).

[5] Su Callicle – che, come lo troviamo rappresentato nel *Gorgia* platonico, è personaggio letterario e non storico – cfr. quanto diciamo nella introduzione alla nostra edizione del *Gorgia*, cit.

[6] Platone, *Gorgia*, 483 C-D; traduzione nostra, ed. Bompiani 2006[2].

[7] Platone, *Gorgia*, 484 A; traduzione nostra, ed. Bompiani 2006[2].

bero corso, soddisfarli dopo averli stimolati, concedersi assolutamente tutto.

Fare tutto questo a scapito dei più deboli, e, anzi, sfruttandoli a tali scopi, appunto perché la natura li ha fatti diversi e li ha posti in balìa dei più forti.

Ecco le parole che Platone mette in bocca a Callicle, che caratterizzano in maniera perfetta questa concezione:

> E, invece, il bello e il giusto secondo natura è questo che io ora ti dico con tutta schiettezza: chi vuole vivere bene deve lasciar crescere i propri desideri il più possibile e non deve affatto reprimerli; e, quando siano cresciuti al massimo, deve saperli assecondare con coraggio e con intelligenza e deve essere in grado di togliersi il gusto di tutto ciò di cui continuamente gli possa venir voglia. Ma, questo, come è ovvio, non è possibile ai più. Perciò i più biasimano quelli che possono, perché si vergognano di non potere anch'essi e, per nascondere la propria impotenza, sostengono che la dissolutezza è cosa turpe, come già dissi in precedenza, cercando, così, di sottomettere gli uomini che per natura sono migliori. E poiché essi non sono in grado di dare soddisfazione ai loro desideri, per questo esaltano la temperanza e la giustizia, non altro che a causa della propria impotenza. Giacché a coloro ai quali fin da principio toccò la fortuna di essere figli di re, oppure di essere per loro natura capaci di procacciarsi un dominio, sia una tirannia sia una signoria, che cosa, in verità, potrebbe essere più brutto o più odioso della saggezza e della giustizia? Questi uomini, dico, i quali, pur avendo la possibilità di godersi i beni senza che nessuno glielo impedisca, dovrebbero essi stessi imporre a se medesimi, come padroni, la legge della moltitudine degli uomini, il loro modo di pensare e le loro censure? E come potrebbero non essere ridotti a infelici dalla cosiddetta bellezza della giustizia e della saggezza, non potendo dare ai loro amici nulla di più che ai loro nemici, e ciò pur dominando nella propria città? Ma, o Socrate, per quella verità che tu dici di voler perseguire, la cosa sta in questo modo: la licenza, la dissolutezza e la libertà, se hanno modo di trovare sfogo, costituiscono la virtù e la felicità; tutte queste altre cose non sono che orpelli; convenzioni degli uomini contro natura, chiacchiere che non valgono assolutamente nulla.[8]

4. Esiti negativi delmovimento dei Sofisti politici – Così l'«homo-mensura» protagoreo, da criterio diventa, con l'eristica, dissoluzione di ogni criterio.

[8] Platone, *Gorgia*, 491 E - 492 C; traduzione nostra, ed. Bompiani 2006[2].

E anche la *physis* ippiana e antifontea, invece che criterio per fondare l'assoluta eguaglianza dell'uomo, finisce pure questa per diventare, con i politici-sofisti, il criterio per fondare l'assoluta disuguaglianza, per creare il «superuomo», e quindi condurre all'«immoralismo» più sfrenato.

Tali correnti sono un esito della Sofistica, non l'unico esito: rivelano non tutta la natura della Sofistica, ma – come abbiamo già rilevato – solo la sua faccia negativa.

L'altra, quella positiva e più autentica, ci sarà invece rivelata da Socrate.

Ma, prima di dire di Socrate, vogliamo trarre le conclusioni che scaturiscono da tutto quello che si è fin qui detto.

VI. Conclusioni sulla Sofistica

Abbiamo visto come – sia pure in modi vari e almeno apparentemente anche contrastanti – la Sofistica abbia operato un sostanziale spostamento dell'asse dell'indagine filosofica, incentrando tutta la sua problematica sull'uomo.

La stessa corrente naturalistica della Sofistica si occupò della *physis* in senso totalmente diverso rispetto ai Naturalisti, cioè non per conoscere il cosmo in quanto tale, ma per meglio comprendere l'uomo e il suo agire, ossia per scopi etico-politico-educativi.

E in questo spostamento dell'asse delle ricerche filosofiche sta il valore sostanziale della Sofistica.

Tuttavia, non si può dire che questa abbia senz'altro anche saputo fondare la filosofia morale. Tutti i Sofisti hanno agitato e variamente approfondito problemi morali o problemi connessi strutturalmente con la morale, *ma non hanno saputo raggiungere, a livello tematico, il principio da cui tutti rampollano.*

Questo principio, come sappiamo, consiste nella precisa, consapevole e ragionata determinazione dell'«essenza dell'uomo». Nessuno dei Sofisti ci ha detto espressamente, ossia tematicamente, che cosa sia l'uomo. Per conseguenza, nessuno dei Sofisti ha fatto vedere, consapevolmente, come le varie dottrine che professavano si congiungessero a una determinata concezione dell'uomo.

Si capisce, pertanto, come alcuni interpreti abbiano esaltato i Sofisti come grandissimi filosofi, e, per contro, come altri abbiano potuto accusare i Sofisti di superficialità, o abbiano addirittura nega-

to che essi fossero filosofi. I primi hanno prevalentemente guardato all'importanza della nuova problematica filosofica agitata dai Sofisti, i secondi hanno invece guardato alla mancanza di fondamenti che è riscontrabile in questa nuova problematica.

La verità sta nel mezzo: bisogna dar atto ai Sofisti di aver saputo dar voce alle nuove esigenze del momento storico e di aver preparato il terreno per l'avvento della filosofia morale, ma bisogna insieme dire che essi *non hanno saputo compiere il passo finale*.

Ciononostante, resta vero che il loro contributo è stato decisivo, per le ragioni che abbiamo ampiamente spiegato.

Il pensiero dei Sofisti è stato fecondo anche in certi suoi aspetti che a molti sono parsi solo eccessi e furori iconoclastici; in realtà, bisognava che alcune cose venissero distrutte totalmente, per poter essere adeguatamente ricostruite: bisognava che i vecchi e angusti orizzonti fossero spezzati, perché se ne aprissero altri più vasti.

Facciamo alcuni esempi chiarificatori.

I Naturalisti avevano criticato la vecchia concezione antropomorfica degli dèi e avevano identificato Dio con principio. I Sofisti respinsero i vecchi dèi, i quali dopo la critica naturalistica non erano più credibili; ma respinsero altresì la concezione del Divino come principio delle cose, avendo in blocco rifiutato la ricerca cosmo-ontologica. E così si avviarono verso la negazione di ogni forma di Divino: Protagora restò agnostico, Gorgia andò certamente oltre l'agnosticismo col suo nichilismo, Prodico interpretò gli dèi come ipostatizzazione umana dell'utile, Crizia come l'invenzione di un uomo abile e saggio, escogitata per rafforzare le leggi di per sé non vincolanti.

Certo, dopo queste critiche, non si poteva tornare indietro: per credere nel Divino lo si doveva cercare e trovare in una sfera più alta.

E dal Divino passiamo all'umano.

Abbiamo già detto che la Sofistica non pervenne a una determinazione sistematica della natura dell'uomo. Tuttavia, da molti accenni, non è difficile esplicitare il senso che essi implicitamente finirono per dare all'uomo. In questo ambito i Sofisti non avevano da distruggere quello che dissero i Naturalisti, perché – come sappiamo – i Naturalisti non si occuparono dell'uomo. Distrussero, invece, definitivamente, la visione che la tradizione, soprattutto tramite i poeti e i legislatori, aveva costruito. Ma, nell'istante in cui tentarono di ricostrurre una immagine dell'uomo, questa si vanificò nelle loro stesse mani. Protagora intese l'uomo prevalentemente come sensibilità e sensazione relativizzante, Gorgia come soggetto di mobile emozione, condannato a essere

trascinato dalla retorica in tutte le direzioni. Gli stessi Sofisti che si appellarono alla natura, in quanto intesero questa soprattutto come natura biologica e animale, non poterono non dedurne le antitetiche conseguenze dell'assoluta eguaglianza e dell'assoluta diseguaglianza degli uomini. L'uomo, per riconoscersi, doveva trovare un più solido *ubi consistam*.

Infine, la verità.

Prima del sorgere della filosofia, la verità non era distinta dalle apparenze. I Naturalisti alle apparenze contrapposero il *logos*, e solo in esso riconobbero la verità. Ma Protagora scisse il *logos* nei «due ragionamenti» e scoprì che il *logos* «dice» e «contraddice»; Gorgia respinse il *logos* come pensiero e lo salvò solo come magica parola; ma si ritrovò una parola che può dire tutto e il contrario di tutto e che, quindi, non può veramente esprimere nulla.

Queste esperienze – come ha detto un acuto interprete dei Sofisti – sono «tragiche».[1] E noi preciseremo ulteriormente che si scoprono essere tragiche, appunto perché pensiero e parola hanno perduto il loro oggetto e la loro regola, hanno perduto l'essere e la verità. E la corrente naturalistica della Sofistica, che, in qualche modo, sia pure confusamente, intuì questo, si illuse di poter trovare un contenuto che fosse in qualche modo oggettivo in un enciclopedismo. Ma questo enciclopedismo, in quanto tale, si rivelò del tutto futile.

La parola e il pensiero dovevano recuperare la verità a un più alto livello.

Ma se, per ritrovare il Divino e la verità, occorreranno le scoperte metafisiche e logiche di Platone e di Aristotele, che sono decisamente al di là degli orizzonti della Sofistica, per ricostruire un nuovo volto dell'uomo bastavano anche le risorse disponibili all'interno dell'orizzonte della Sofistica: e questo fu il contributo che Socrate seppe dare.

E così, con Socrate, la Sofistica si conclude e si «invera», per usare una espressione hegeliana, come ora vedremo in modo puntuale.

[1] Untersteiner, *I Sofisti*, cit., I, pp. 227 ss.

PARTE VI

SOCRATE LA SUA GRANDE FIGURA E IL SUO PENSIERO

Io, cittadini ateniesi, mi sono procurato questa rinomanza per non altro che per una certa sapienza. Qual è questa sapienza? Quella che, forse, è una sapienza umana. Infatti di questa può darsi che io sia veramente sapiente.

Platone, *Apologia di Socrate*, 20 D-E

SEZIONE I

LA QUESTIONE SOCRATICA

Il problema della ricostruzione del pensiero socratico e della valutazione delle fonti

1. Molteplicità e discordanza delle fonti socratiche – Prima di svolgere un qualsivoglia discorso su Socrate[1] è necessario, sia pure molto brevemente, tracciare un quadro della cosiddetta «questione socratica».

[1] Di Socrate conosciamo con certezza la data di morte, che avvenne nel 399 a.C., in seguito a condanna per «empietà» (Socrate fu accusato formalmente di non credere negli Dei della Città e di corrompere i giovani con le sue dottrine; ma dietro tale accusa si nascondevano risentimenti di vario genere e manovre politiche, come Platone ben ci dice nell'*Apologia di Socrate* e nel prologo dell'*Eutifrone*). Poiché lo stesso Platone ci dice che al momento della morte Socrate era sui settant'anni, se ne desume che nacque nel 470/469 a.C. Il padre di Socrate aveva nome Sofronisco e pare che fosse scultore, la madre aveva nome Fenarete ed era levatrice. Si sposò con Santippe (la cui fama di donna insopportabile è – almeno in gran parte – una posteriore invenzione. La prima notizia sul carattere insopportabile di Santippe proviene da Antistene, che la definisce come la donna «più fastidiosa di quelle che sono, furono e saranno» (Senofonte, *Simposio*, II, 10); ma si sa quanto i Cinici fossero avversi all'istituzione del matrimonio, come del resto avremo modo di vedere). Al momento della morte Socrate aveva ancora due figli in giovane età, e un figlioletto infante (cfr. *Fedone*, 60 A), e dunque dovette contrarre il matrimonio con Santippe già in età avanzata. Una tradizione posteriore parla anche di un'altra donna di Socrate di nome Mirto (Diogene Laerzio, II, 26). Se la notizia fosse esatta, si potrebbe pensare che Mirto fosse stata la prima moglie e Santippe la seconda. Socrate non si mosse mai da Atene se non perché chiamato a partecipare a imprese militari (combatté a Potidea, ad Anfipoti e a Delio). Non volle partecipare alla vita politica, giudicando negativamente i metodi con cui veniva amministrata la cosa pubblica. Ebbe un fisico fortissimo, capace di resistere alle più dure fatiche e di sopportare scalzo e con un leggero mantello i rigori del freddo più intenso. Dovette avere momenti di concentrazione assai vicini a rapimenti estatici, come ci attesta Platone, il quale nel *Simposio* parla di uno di questi fatti protrattosi un giorno e una notte durante la campagna di Potidea (cfr. *Simposio*, 220 c). Di aspetto era brutto e aveva il viso sgraziato da Sileno con occhi all'infuori, ma aveva un fascino assolutamente eccezionale, come una irresistibile forza che poteva essere e di attrazione e di repulsione. Platone lo descrive in maniera stupenda per bocca di Alcibiade come somigliante a Sileno e a Marsia, brutto di fuori e bello di dentro, e straordinario incantatore (nel *Simposio*, 215 A). Circa il «démone» o «voce divina», che Socrate diceva di sentire dentro di sé, diremo nel corso dell'esposizione: già fin d'ora, però, è possibile sottolineare, in base agli elementi che abbiamo addotti, il carattere fortemente religioso dell'uomo Socrate.

Nella vita di Socrate – secondo alcuni studiosi – andrebbero distinti due momenti: un primo, in cui, partecipando alla cultura filosofica dell'Atene di quei tempi, si oc-

Socrate non scrisse nulla. Per conoscere il suo pensiero e valutarne l'importanza e la portata, dobbiamo ricorrere alle testimonianze dei contemporanei o a testimonianze che da quelle mediatamente derivano.

Ma queste testimonianze (e di qui nascono tutte le difficoltà) sono profondamente discordi, e in alcuni casi addirittura radicalmente opposte, al punto da annullarsi a vicenda.

Perciò in maniera provocatoria qualcuno ha detto che, malgrado tutto il parlare che gli antichi hanno fatto di Socrate, noi possiamo sapere con sicurezza storica di lui meno di quanto possiamo sapere dei Presocratici.

In effetti, i frammenti pervenutici dei Presocratici, per quanto scarsi, sono tuttavia sufficienti a farci risentire la loro autentica voce e l'originario tenore delle loro parole, e quindi a comunicarci il senso del loro messaggio.

2. Aristofane come prima fonte cronologica – La fonte più antica riguardante Socrate è Aristofane con la commedia *Le Nuvole*, che è non solo una parodia del filosofo, ma anche un violentissimo atto di accusa contro il suo insegnamento e i suoi nefasti influssi sulla gioventù.

Socrate viene considerato un Sofista, e anzi, in un certo senso, il peggiore dei Sofisti.

Nello stesso tempo, egli viene reputato filosofo naturalista (professante dottrine che riecheggiano quelle di Diogene di Apollonia).

Per queste ragioni Aristofane, per molto tempo, non fu considerato attendibile, e *Le Nuvole* furono giudicate pura opera di fantasia, del tutto sprovvista di valore storico.

E invece, se letto in controluce e nella giusta ottica ermeneutica, contiene preziose informazioni, o comunque interessanti conferme.[2]

cupò dei Fisici. Come già sappiamo, e come vedremo anche più avanti, ci è attestato che Socrate era stato discepolo di Archelao (scolaro di Anassagora). Fino a che punto egli abbia seguito le dottrine di questi Fisici non è possibile dire. Probabilmente non le accolse mai in maniera positiva. Del resto le dottrine dei Fisici, allora, attraversavano il momento della crisi finale. Beneficiando della nuova tematica sollevata e discussa dalla Sofistica e, a un tempo, polemizzando con le tesi sofistiche, Socrate maturò quel pensiero, che conosciamo da Platone e da Senofonte. Se così è, non è strano che Aristofane ci presenti un Socrate diversissimo dal Socrate platonico e senofonteo: nel 423 (anno in cui vennero rappresentate le *Nuvole* di Aristofane) Socrate era negli anni quaranta; invece il Socrate che Platone e Senofonte rappresentano è il Socrate della vecchiaia, è il Socrate fra i sessanta e i settanta anni (Platone aveva oltre quarant'anni meno di Socrate). Ma in controluce si ritrovano già in Aristofane idee fondamentali del pensiero di Socrate, non comprese dal poeta e dileggiate in maniera comica.

[2] Sui rapporti Socrate-Aristofane, cfr. soprattutto F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano 1997, in particolare pp. 153-171.

2. La grande fonte platonica – seconda fonte, in ordine cronologico, è Platone, il quale fa di Socrate il protagonista della maggior parte dei suoi dialoghi e mette in bocca a Socrate tutte le idee filosofiche che egli via via svolge, eccetto una parte della dottrina dialettica degli ultimi dialoghi, la cosmologia del *Timeo* e la dottrina delle *Leggi*.

Ma la testimonianza platonica è condizionata da due presupposti che compromettono strutturalmente – sotto certi aspetti – la sua credibilità storica.

In primo luogo, Platone, perseguendo una sistematica esaltazione della figura del Maestro, finisce a poco a poco per trasfigurarla e trasformarla in un simbolo. Socrate è l'eroe morale, è il santo, il forte, il temperante, il saggio, il giusto, l'educatore più autentico degli uomini, l'unico vero politico che in Atene ci sia mai stato (sarebbe difficilissimo pensare a due figure più antitetiche del Socrate descritto nelle *Nuvole* e del Socrate raffigurato nel *Fedone*: eppure si riferiscono a un medesimo uomo).

In secondo luogo, Platone mette in bocca a Socrate pressoché tutta la propria dottrina: quella della giovinezza, quella della maturità e parte di quella dalla vecchiaia (*Filebo*). È certo che, nella maggior parte dei casi, queste dottrine non sono di Socrate, ma sono ripensamenti, amplificazioni e anche nuovissime creazioni di Platone.

Come separare ciò che è «socratico» da ciò che è «platonico» negli scritti platonici?

Esiste un qualche criterio che permetta di far questo?

La separazione non certo impossibile, è però molto difficile.

Un criterio assoluto – ovviamente – non esiste, o – per meglio dire – ne esiste uno solamente approssimativo. Infatti, Platone, nel momento in cui si mette a scrivere, non trascrive obiettivamente, ma interpreta, ripensa, rivive, esplicita, approfondisce, sopracostruisce, traspone: insomma in Socrate egli proietta se medesimo, tutto se medesimo.

Eppure, ciononostante, Platone rimane la fonte principale per comprendere Socrate.

Gregory Vlastos fa un ragionamento che ha molto del vero. I primi dialoghi platonici sarebbero una fonte esemplare, per le ragioni seguenti, presentate in forma volutamente provocatoria: «Quello presentato da Platone nei dialoghi è il vero Socrate, il Socrate della storia? Sì. Ma non è piuttosto Platone? Sì. Può trattarsi di entrambi? Sì».

Come questo sia possibile, Vlastos lo stabilisce, in primo luogo, ricostruendo una netta distinzione fra il Socrate platonico *dei primi*

dialoghi aporetici e il Socrate platonico *dei dialoghi di mezzo* (e quindi anche di quelli tardi). In questi ultimi emergono una struttura tripartita dell'anima e temi metafisici incentrati sul concetto di Idea, i quali attestano che ormai Platone sta procedendo su un nuovo piano, che si colloca ben al di là di quello su cui procedeva il maestro. Inoltre, se si mette in atto un confronto delle tesi centrali dei dialoghi aporetici con le testimonianze di Senofonte e di Aristotele si riscontrano corrispondenze incontrovertibili, che, dunque, si impongono come storicamente sicure.[3]

Nei dialoghi aporetici, dunque, è presente Socrate a tutto tondo. Gadamer stesso, pur professandosi socratico, ci diceva – in un colloquio che abbiamo avuto con lui nel maggio 2000 – che senza Platone – e proprio per il metodo dialogico, base dell'ermeneutica, come viene presentato soprattutto nei dialoghi della prima maniera – noi di Socrate non sapremmo nulla.

Ma va subito detto che alcuni importanti elementi socratici si ricavano anche dai dialoghi successivi, come vedremo.

4. La testimonianza di Senofonte – Il terzo autore è Senofonte, con i suoi *Memorabili di Socrate* e con altri scritti minori in cui Socrate è protagonista. Ma Senofonte fu solo per brevissimo tempo uditore di Socrate da giovane, e compose invece i suoi scritti socratici solo da vecchio. Per di più a Senofonte fanno difetto il rigore speculativo e la tempra del pensatore e il suo Socrate risulta assai addomesticato. Sarebbe stato certamente impossibile che gli Ateniesi potessero avere motivo di mandare a morte un uomo quale Senofonte pretende sia stato Socrate.

I giudizi positivi su Senofonte, tuttavia, non sono stati pochi. Già Hegel lo elogiava nel modo che segue: «Se ci domandiamo se Senofonte o Platone ci abbia ritratto più fedelmente Socrate nella sua personalità e nella sua dottrina, risponderemo non essere dubbio che, circa la personalità e il metodo, in generale l'esteriorità della conversazione socratica, dobbiamo anche a Platone un ritratto di Socrate molto esatto e forse più fine, ma che circa il contenuto del suo sapere e la maturità del suo pensiero dobbiamo attenerci di preferenza a Senofonte».[4]

[3] G. Vlastos, *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, a cura di A. Blasina, La Nuova Italia, Firenze 1998. Sul problema di Platone come fonte socratica è ancora utile V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris 1952, con tutte le indicazioni ivi date; cfr. del medesimo autore, anche *Socrate et la légende platonicienne*, Paris 1952.

[4] Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., p. 72.

Nietzsche affermava: «Il Socrate platonico è propriamente una caricatura; egli, infatti, è sovraccarico di qualità che mai si potranno incontrare in una persona sola. Platone non è abbastanza autore drammatico, da conservare la stessa immagine di Socrate anche solo in un dialogo. La caricatura è, dunque, perfino una caricatura fluida. Invece i *Memorabili* di Senofonte dànno un'immagine realmente fedele, che è esattamente intelligente, quanto lo era il modello; bisogna però saper leggere questo libro. I filologi, in fondo, ritengono che Socrate non abbia nulla da dir loro, perciò si annoiano alla lettura di questo libro, per altri invece esso è una lettura che trafigge il cuore e, insieme, rende felici».[5]

E alcuni studiosi hanno incentrato per intero la ricostruzione del pensiero di Socrate (in positivo o in negativo) basandosi prevalentemente su Senofonte.

Ma ecco una frizzante reazione di Bertrand Russell, che può servire da efficace pungolo provocatorio, che però ha un nucleo di innegabile verità: «Esiste una tendenza a pensare che tutto ciò che Senofonte dice debba essere vero, dato che egli non aveva lo spirito sufficiente per immaginare qualcosa che non fosse vero. Questo genere di argomentazione non è affatto valido. La narrazione fatta da uno stupido intorno a ciò che ha detto un uomo intelligente non è mai esatta, perché egli inconsciamente traduce ciò che sente in frasi che può capire. Preferirei che sul mio conto riferisse il peggiore dei miei nemici (purché filosofo) piuttosto che un amico digiuno di filosofia. Non possiamo quindi accettare ciò che Senofonte dice, sia che svolga qualche concetto filosoficamente difficile, sia che esponga un'argomentazione per dimostrare che Socrate fu condannato ingiustamente».[6]

Vlastos cerca di neutralizzare il severissimo giudizio di Russell, obiettando: «Ma Senofonte è tutt'altro che uno stupido. La sua *Ciropedia* è un avventurarsi nella letteratura del romanzo didattico tanto intelligente da giungere a noi dall'antichità classica. Sia in quell'opera che copiosamente in altre Senofonte dà mostra di un penetrante giudizio sul mondo e sugli uomini. Se fossi stato uno dei diecimila Greci lasciati senza guida nelle zone selvagge dell'Anatolia, in cerca di un comandante a cui affidare il compito di riportarci salvi alla civiltà, dubito che avrei potuto scegliere uno che fosse più adatto di

[5] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1876-1878*, 18 [47]; versione di G. Colli, S. Giametta e M. Montinari, *Opere di Friedrich Nietzsche*, volume IV tomo 2, Adelphi, Milano, 1965, p. 342.

[6] B. Russell, *Storia della filosofia occidentale*, tea, Milano 1991, pp. 101 s.

Senofonte allo scopo; la mia scelta sarebbe caduta certamente su lui piuttosto che su Russell».[7]

Resta comunque vero che nonostante il fatto che Senofonte non fosse un filosofo e quindi non comprendesse a fondo Socrate, si impone come un testimone per certi aspetti affidabile. Ben si può dire con Patocka, che egli si comporta come un fattorino che *non conosce con precisione la merce che trasporta, ma che tuttavia la trasporta in maniera abbastanza accurata*.[8]

In ogni caso rimane vero che se dalle pagine di Senofonte apprendiamo moltissimo, non si ricava proprio l'asse portante teoretico del pensiero socratico, ossia il metodo dialettico e il suo significato, e in particolare il senso della «confutazione» e dell'«ironia». E proprio per questo, senza Platone ci sfuggirebbe la complessa dinamica e la portata rivoluzionaria del pensiero socratico, la cui novità si fonda, oltre che sul contenuto, sul metodo, che fa parte della sostanza stessa della sua filosofia, come vedremo.

5. Le testimonianze dei Socratici minori e di Aristotele – Ci sono poi i vari Socratici che fondarono le cosiddette «Scuole socratiche minori», dei quali, purtroppo, ci è pervenuto poco, e quel poco che di ciascuno di essi ci è pervenuto non è che un raggio filtrato attraverso prismi deformatori.[9]

Infine c'è Aristotele, che parla di Socrate solo occasionalmente, ma dice di lui cose ritenute importanti.

Però va rilevato che Aristotele non è un contemporaneo di Socrate. Egli poté, sì, accertare in vari modi quanto ci riferisce di lui; ma gli mancò quel contatto diretto con il personaggio, che, nel caso di Socrate, risulta insostituibile e mediatamente non recuperabile.[10]

Tutto questo è sufficiente a far comprendere l'enorme difficoltà cui va incontro ogni tentativo di ricostruzione del pensiero di Socrate e anche l'ampio margine di aleatorietà e ipoteticità che fatalmente è destinato a rimanere in tutte le ricostruzioni.

[7] G. Vlastos, *Socrate*, cit., pp. 134 s.

[8] Cfr. Patočka, *Socrate*, a cura di M. Cajthaml e G. Girgenti, Bompiani, Milano 2003, pp. 41 ss.

[9] Per quanto riguarda i Socratici minori abbiamo a disposizione l'imponente edizione di G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, cit.

[10] Tutte le testimonianze aristoteliche concernenti Socrate sono raccolte da Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris 1942 (testo greco, traduzione francese e ampio commento); cfr. anche Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*, cit., pp. 231-302 e le indicazioni date ivi.

In effetti, le stesse fonti cui attingiamo sono, ciascuna, non una obiettiva descrizione, ma una interpretazione.[11]

5. Il criterio storico-ermeneutrico da noi seguito – Nella presente opera non è possibile diffonderci analiticamente sulla questione metodologica, che abbiamo però trattato in un volume a parte.[12]

Diciamo soltanto che, allo stato attuale degli studi, è risultato ormai chiaro che, da un lato, nessuna fonte può ritenersi privilegiata in senso assoluto ed escludente le altre, e che, d'altro canto, nessuna fonte può essere trascurata.

Lo stesso Aristofane – che per molto tempo è stato considerato del tutto trascurabile come fonte storica – è risultato invece, se esaminato in controluce, ricco di numerosi elementi storici di grande importanza per comprendere Socrate.[13]

E viceversa Aristotele, che da molti era stato considerato il giudice imparziale, e quindi la fonte capace di fornirci il criterio per ridimensionare tutte le altre, da attenti studi è stato rimesso in discussione. È stato infatti dimostrato che egli attribuiva a Socrate alcune cose che sono invece – come vedremo – acquisizioni posteriori, e in particolare sue proprie.[14]

Perciò una ricostruzione di Socrate può essere fatta solamente *tenendo conto di tutte le fonti*, e non solo di quanto queste dicono, ma altresì di quanto tacciono, leggendo l'una alla luce dell'altra e viceversa. Bisogna inoltre filtrare ciascuna fonte in controluce e utilizzare il tutto con vigile senso critico, senza abbandonarsi a eccessi ipercritici che, purtroppo, negli ultimi decenni sembrano avere in larga misura paralizzato gli studi socratici.[15]

[11] Cfr. Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*, cit. *passim.*

[12] G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano 2000; bur, Milano 2001.

[13] Cfr. l'opera citata *supra*, nota 2.

[14] Cfr. H. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913; traduzione italiana, Firenze 1943 (1970^2). Quest'opera resta tuttora un punto di riferimento irrinunciabile per molti punti del pensiero socratico.

[15] Dopo l'opera di O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947, 1994^3 per non pochi anni pochi si azzardarono a scrivere intorno a Socrate; e solo negli ultimi lustri si è ripreso a scrivere, però per lo più ignorando Gigon (soprattutto nell'area della cultura anglosassone). In effetti, la posizione del problema di Socrate, quale emerge dall'opera del Gigon (e anche da quella del Magalhães-Vilhena, cfr. nota 3), sembrerebbe essere senza sbocchi o quasi. La verità è che lo storico non potrà mai avere a disposizione, per la ricostruzione della figura e del pensiero di Socrate, un criterio assoluto e unitario, ma dovrà fatalmente fare uso di molteplici criteri e, talora, affidarsi anche all'intuito. D'altra parte, la storiografia non è una scienza ma-

Si obietterà che, per poter fare questo, è, in ogni caso, necessario individuare un preciso criterio, senza cui qualsiasi scelta – qualsiasi mediazione e qualsiasi operazione di filtro – si intenda applicare alle fonti, cade sotto l'accusa di arbitrarietà.

Rispondiamo che, per la verità, un tale criterio esiste ed è già stato in certo senso individuato da alcuni studiosi, e che sta imponendosi a livello di riflessione metodologica.[16]

Noi costatiamo che, a partire dal momento in cui Socrate agisce in Atene, la letteratura in genere e quella filosofica in particolare registrano una serie di novità di assai considerevole portata, che poi resteranno – nell'ambito dello spirito della grecità – acquisizioni irreversibili e punti costanti di riferimento. Ma c'è di più: le fonti di cui sopra abbiamo detto (e anche altre oltre quelle menzionate) indicano concordemente proprio Socrate come autore di quelle novità – sia in modo esplicito, sia, anche, in modo implicito, sia in positivo sia in negativo – ma in modo chiaro.

Questo ci offre il filo di Arianna che ci permette di districarci nella selva della questione socratica.

Noi potremmo dunque far risalire a Socrate, con assai elevato grado di probabilità storica, quelle dottrine che le nostre fonti riferiscono a Socrate, e che i documenti in nostro possesso confermano essere *novità che la cultura greca recepisce a partire appunto dal momento in cui Socrate agisce.*

Del resto, non sarebbe difficile dimostrare come, in grado maggiore o minore, anche se in modo alquanto imperfetto, la maggior parte degli interpreti più qualificati di Socrate, di fatto, abbia applicato questo criterio, rilevando dapprima *le differenze e i mutamenti fra il «prima» e il «dopo» Socrate*, e poi avvalorando quelle fonti che meglio davano ragione di quei mutamenti.

E se così è, l'affermazione già ricordata che noi conosciamo di Socrate storicamente meno di qualunque altro filosofo presocratico – perché dei Presocratici possediamo almeno frammenti che ci ridanno l'originaria parola, mentre di Socrate non possediamo nemmeno una parola che si possa con certezza dire storicamente autentica e originaria – si annulla.

tematica, e il suo metodo è necessariamente composito. Inoltre, il metodo di Gigon in sostanza si auto-distrugge; cfr. Reale, *Socrate*, cit., *passim.*

[16] In particolare da J. Burnet e da A.E. Taylor. Si veda come le ricerche più avanzate abbiano proceduto sulla via da loro indicata, sia pure con debite correzioni di rotta, come indica Sarri nell'opera citata alla nota 2 e noi stessi mettiamo in rilievo nel nostro *Socrate, passim.*

In effetti, tale affermazione – che pur fece grande impressione – è, al limite, rovesciabile nel suo contrario.

Infatti, i frammenti dei Presocratici sono come tessere di un mosaico, che assumono significato diverso a seconda del disegno di insieme in cui sono collocate, e di nessuno dei Presocratici ci è stato tramandato tale disegno, che noi possiamo ricostruire solo su basi fortemente congetturali. In effetti, quei frammenti sono tolti dai loro contesti e utilizzati e tramandati in modi di solito assai diversi da quelli originali e assai lontani da essi anche nel tempo. Invece il contesto in cui si collocano le singole dottrine che vengono attribuite a Socrate è ricostruibile in maniera assai meno congetturale, proprio perché sono i suoi discepoli e i suoi contemporanei che ce lo suggeriscono (sia pure fornendo valutazioni di segno diverso, o addirittura opposto).

Ed è proprio il brusco mutamento che subisce la filosofia dopo Socrate che lo conferma in una maniera che non ha alcun paragone con i filosofi precedenti.

Questa lunga premessa di carattere metodologico era necessaria per giustificare i criteri che nella ricostruzione del pensiero di Socrate seguiamo e, insieme, l'ampio spazio che a esso dedichiamo. Infatti, riletta con questi criteri, la filosofia socratica risulta avere avuto *un peso decisivo nello svolgimento del pensiero greco e in genere del pensiero occidentale*, anche in direzioni che la storiografia filosofica del secolo scorso fu ben lontana non solo dal riconoscere, ma anche semplicemente dal sospettare.[17]

[17] Un esempio basterà a illustrare questa nostra asserzione: nella celebre opera di E. Rohde, *Psyche*, Tübingen 1893 (più volte riedita) Socrate non viene citato se non accidentalmente. In particolare, non gli si riconosce alcuna importanza nell'evoluzione della concezione greca di *psyché* (e alla tesi del Rohde molti si sono passivamente attenuti). Per contro, molti moderni studi portano ad assegnare a Socrate addirittura il posto principale nell'evoluzione del concetto di *psyché*, e portano a ritrovare in Socrate il fondatore della concezione tipicamente occidentale di «anima». E con questa scoperta il senso della filosofia socratica cambia radicalmente significato e portata, come vedremo in modo dettagliato.

SEZIONE II

LA SCOPERTA SOCRATICA DELL'ESSENZA DELL'UOMO COME PSYCHÉ

I. Dalla filosofia della natura alla filosofia dell'uomo e alla scoperta dell'essenza dell'uomo

1. Socrate nei confronti della filosofia della «physis» – Abbiamo già visto quale sia stato l'atteggiamento dei Sofisti nei confronti della filosofia della *physis*: si tratta di una posizione del tutto negativa, alla quale diede forma paradigmatica Gorgia nel suo trattato *Sulla natura o sul non-essere*, in cui cercava di dimostrare la strutturale incommensurabilità fra l'essere (la *physis*), da un lato, e il pensiero e la parola umana, dall'altro.[1]

L'atteggiamento di Socrate fu analogo, ma più complesso e più articolato, e fondato – più che sulle dialettiche deduzioni di tipo gorgiano – sul rilievo della reciproca contraddittorietà dei vari sistemi di filosofia della natura che erano stati via via proposti, i quali arrivavano a conclusioni che puntualmente si annullavano a vicenda e dunque mostravano, in questo loro contraddirsi, la propria incapacità a pervenire a qualsiasi valida conclusione.

Chiarissima, a questo riguardo, è la testimonianza di Senofonte, sostanzialmente confermata da quella di Platone.

Dice dunque Senofonte:

> E infatti non discuteva la natura di tutte le cose, come la maggior parte degli altri, indagando su come sia strutturato quello che è chiamato *cosmo* dai sapienti e in base a quali necessità si verifichi ciascuno dei fenomeni celesti, ma mostrava anche che sono stolti coloro che si occupano di tali questioni. [...] Si stupiva del fatto che a loro non fosse evidente che non è possibile per gli uomini scoprire queste cose; poiché anche coloro che sono pieni d'orgoglio perché parlano di questi argomenti non hanno la stessa opinione su di essi, ma si comportano gli uni nei confronti degli altri come dei folli».[2]

[1] Cfr. Migliori, *La filosofia di Gorgia*, cit., pp. 29-31.

[2] Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 11 ss.; traduzione di L. De Martinis, Bompiani 2013.

Ed ecco come viene caratterizzato questo «vaneggiare»:

> [E] tra coloro che meditano sulla natura di tutte le cose, ad alcuni sembra che ci sia un solo essere, ad altri invece che sia infinito di numero, ad alcuni che tutte le cose siano sempre in movimento, ad altri che nulla mai si muova, e ad alcuni che tutte le cose si generino e si distruggano, ad altri che nulla si è mai generato e nulla mai si distruggerà.[3]

Circa la confusione cui si approda seguendo le indagini naturalistiche, secondo Socrate, non è meno esplicito Platone, in alcune celebri pagine centrali del *Fedone*.

Dunque, la scienza del cosmo è inaccessibile all'uomo: chi a essa dedica le proprie energie vanamente tenta di acquisire una conoscenza, che solo un Dio può possedere. Ancora Senofonte riferisce:

> Cercava di dissuadere dall'indagare i fenomeni celesti in generale, e il modo in cui il dio abbia congegnato ogni cosa: infatti riteneva che non fossero argomenti accessibili agli uomini e credeva che non fosse gradito agli dèi colui che indaga le cose che essi non hanno voluto che fossero rivelate. Diceva che avrebbe corso un pericolo e che sarebbe uscito di senno colui che avesse indagato queste questioni, non meno di Anassagora, che divenne assolutamente folle per aver interpretato le opere messe in atto dagli dèi.[4]

Infine, secondo Socrate, chi si dedica a queste ricerche, tutto assorbito in esse, dimentica se stesso, ossia quello che più conta: l'uomo e i problemi dell'uomo.[5]

Di questo diremo più avanti; prima dobbiamo ancora mostrare come queste precise conclusioni di Socrate non siano tanto un punto di partenza iniziale, quanto, piuttosto, un travagliato e laborioso risultato, che può verosimilmente essere fatto risalire, per quanto concerne la cronologia, probabilmente a metà circa della sua vita.

Sui trent'anni sappiamo con certezza che Socrate era legato ad Archelao – il quale, come abbiamo visto, riproponeva dottrine di Anassagora in modo piuttosto eclettico – e, con lui, come attesta il poeta Ione di Chio,[6] si era recato a Samo.

[3] Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 14; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.
[4] Senofonte, *Memorabili*, IV, 7, 6; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.
[5] Cfr. Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 12 e 16.
[6] Diogene Laerzio, II, 23 = Fr. 11 Blumenthal.

Teofrasto si esprime in modo analogo, come abbiamo già ricordato, e afferma:

> [S]i dice che anche Socrate sia stato discepolo di Archelao di Atene.[7]

E qualche accenno in questo senso si può cogliere anche in Platone[8] e in Senofonte (e poi in autori posteriori vi sono molte conferme esplicite).[9]

Quanto siano durate queste esperienze naturalistiche di Socrate non è possibile stabilire con sicurezza: Aristofane, che – come abbiamo detto – rappresenta Socrate negli anni quaranta, gli attribuisce ancora una serie di legami (talora anche abbastanza precisi) con certe dottrine dei Fisici. Una cosa, tuttavia, sembra certa, o quantomeno assai probabile, e cioè che Socrate non fu mai soddisfatto di queste ricerche e che, per conseguenza, non le fece mai oggetto del proprio insegnamento, come tutte le fonti concordemente ci riferiscono: sicché a buona ragione, al processo, Socrate poté affermare a testa alta:

> Dico [...], che di queste cose [delle cose che sono oggetto della filosofia della natura], o cittadini Ateniesi, io non faccio assolutamente ricerca. Presento come testimoni, di nuovo, la maggior parte di voi. E ritengo opportuno che vi informiate a vicenda e che riferiate le vostre opinioni, quanti mi avete sentito discutere. – E siete in molti che mi avete sentito! – Riferitevi, dunque, a vicenda, se c'è qualcuno di voi che mi abbia mai udito discutere di cose di questo genere, o poco o molto.[10]

Non sappiamo, inoltre, se Socrate abbia cessato di frequentare e di studiare i Fisici gradualmente, oppure per una crisi repentina, anche se la prima ipotesi parrebbe la più verosimile.[11]

[7] Teofrasto, *Le opinioni dei fisici*, 4 = Diels, *Doxographi graeci*, p. 479.

[8] Cfr. *Fedone*, 97 B ss.

[9] Senofonte ammette che Socrate sapesse, nel campo delle scienze naturali, assai di più di quello stretto necessario che raccomandava agli altri (*Memorabili*, IV, 7); e l'accenno che egli fa alla polemica di Socrate con Anassagora e le sue idee è particolarmente indicativo (cfr. *Memorabili*, IV, 7, 6).

[10] Platone, *Apologia di Socrate*, 19 C s.; traduzione nostra, qui e di seguito, edizione Bompiani 2012[10].

[11] Il Taylor (*Socrate*, pp. 56 e ss.) pensa invece che ci sia stata una vera e propria «crisi spirituale» nella vita di Socrate, che andrebbe messa in connessione con l'episodio dell'oracolo di cui parla Platone nell'*Apologia* (20 C ss.). Interrogato da

In ogni caso è certo (e questo è un punto che va tenuto ben presente) che Socrate a un certo punto della sua evoluzione spirituale si lasciò alle spalle quelle esperienze naturalistiche e tutti i loro connessi con un taglio netto e senza tentare alcuna operazione di mediazione o di superamento. Compito, questo, che si assumerà invece Platone, il quale riprenderà quelle esperienze esattamente al punto in cui Socrate le aveva troncate, per intraprendere, come vedremo, la sua «seconda navigazione».[12]

Socrate, dunque, spostò interamente dalla «natura» all'«uomo» tutti i suoi interessi, e solo a questo punto egli iniziò il suo magistero in Atene. In ogni caso è certo che, quando Senofonte e Platone incominciarono a frequentarlo, egli era già da qualche lustro saldamente ancorato a questa precisa posizione. Dopo aver riferito le critiche che Socrate muoveva ai Naturalisti, Senofonte annota:

> [E]gli, invece, sempre si occupava delle cose degli uomini, indagando cosa fosse pio, cosa empio, cosa bello, cosa turpe, cosa giusto, cosa ingiusto, cosa fossero la saggezza, la follia, il coraggio, la viltà, lo stato, l'uomo politico, il comando degli uomini, l'uomo di governo, e ragionava intorno a quelle altre questioni conoscendo le quali egli riteneva si fosse dei gentiluomini, mentre ignorando le quali credeva si fosse chiamati a ragione schiavi.[13]

E Platone, nell'*Apologia*, mette in bocca a Socrate questa affermazione, che è un vero programma:

> Io, cittadini ateniesi, mi sono procurato questa rinomanza, non per altro se non per una certa sapienza. Qual è questa sapienza? Quella che, forse, è una sapienza umana (ἀνθρωπίνη σοφία). Infatti, di questa può darsi veramente che io sia sapiente.[14]

Ed eccoci così finalmente giunti al punto focale: che cos'è questa «sapienza umana», questa ἀνθρωπίνη σοφία?

Vediamolo in modo preciso.

Cherefonte, l'oracolo avrebbe risposto che l'uomo più sapiente della Grecia era Socrate. (Sull'interpretazione che Socrate dà di questa risposta dell'oracolo parleremo più avanti). Far coincidere la crisi spirituale di Socrate con questo episodio è tuttavia azzardato e, in ogni caso, resta mera congettura. Come sopra abbiamo detto, sembrerebbe più logico pensare che Socrate abbia abbandonato la speculazione dei Fisici per «lisi» della medesima più che non per repentina sua propria «crisi».

[12] Cfr. Platone, *Fedone*, pp. 96 A-102 A.

[13] Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 16; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.

[14] Platone, *Apologia di Socrate*, 20 D-E; traduzione nostra, cit.

2. La scoperta dell'essenza dell'uomo – Torniamo alla linea di sviluppo del pensiero sofistico, che abbiamo interrotto. Abbiamo visto che tutte le contraddizioni, le aporie, le incertezze dei Sofisti, e infine lo scacco matto cui andarono incontro tutti i loro tentativi, dipendevano sostanzialmente dall'aver parlato dei problemi dell'uomo senza aver indagato in modo adeguato la natura o essenza dell'uomo, ovvero dall'averla determinata in maniera del tutto inadeguata. Ebbene, diversamente dai Sofisti, Socrate riuscì a far questo, e vi riuscì in una misura tale da poter dare alla problematica dell'uomo un significato decisamente nuovo.

Che cos'è dunque l'uomo? La risposta socratica è finalmente inequivoca: *l'uomo è la sua anima* (ψυχή)*, dal momento che è l'anima che distingue l'uomo da qualsiasi altra cosa*.

Si obietterà che la letteratura e la filosofia greca avevano da secoli parlato di *psyché*: ne aveva parlato Omero, ne avevano parlato gli Orfici, ne avevano parlato i Fisici e ne avevano parlato altresì i poeti lirici e tragici. Ma, come è stato messo in luce, nessuno prima di Socrate aveva inteso per yuchv, per «anima», ciò che invece intese Socrate e, dopo Socrate, tutto l'Occidente.[15]

Per Omero la *psyché* era lo spirito nel senso di «fantasma» che abbandonava l'uomo alla sua morte, per andarsene come larva vana e inconsapevole a vagolare senza scopo nell'Ade; per gli Orfici era invece il dèmone che espiava in noi la colpa, e che era tanto più se stesso quanto più si staccava dall'io consapevole, ed era tanto più attivo quanto più si affievoliva e scompariva la nostra coscienza (quindi nel sonno, nello svenimento e nella morte); per i Fisici era invece il principio o un momento del principio (quindi acqua, aria, fuoco); infine, per i poeti essa restava qualcosa di assai indeterminato e comunque mai teoreticamente definito.[16]

[15] Cfr. J. Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul*, in «Proceedings of the British Academy», VII (1915-1916), pp. 235 ss., ristampato in: *Essay and Addresses*, London 1929, pp. 126-162; tutti gli scritti socratici di Burnet sono stati raccolti e tradotti in italiano da F. Sarri, *Interpretazione di Socrate*, Vita e Pensiero, Milano 1994; Taylor, *Socrate*, cit., pp. 97 ss.; Jaeger, *Paideia*, ed. Bompiani 2003, cit., pp. 705-815, in particolare pp. 753 ss.

[16] Alla storia del concetto di *psyché* prima di Socrate e alla rivoluzione operata da Socrate ha dedicato un documentatissimo volume un nostro allievo, F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, cit., al quale rimandiamo per le riprove analitiche della tesi. La documentazione del Sarri è assai più completa di quella fornita dai precedenti autori. Si veda anche G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Cortina, Milano 1999.

Per contro, l'anima per Socrate coincide con la nostra coscienza pensante e operante, con la nostra ragione e con la sede della nostra attività razionale e morale.

In breve: per Socrate l'anima è l'io consapevole, è la personalità intellettuale e morale.

3. Conseguenze derivanti dalla scoperta dell'essenza dell'uomo – E, con questo, è già detto tutto quanto occorre per capire la rivoluzione operata da questa intuizione socratica: la vita dell'uomo acquista il suo giusto senso solo ora, perché la stessa «vita orfica» e la stessa «vita pitagorica» con la loro dottrina della «purificazione», in sostanza tendevano a purificare un'anima-demone che era altro dall'io, dalla coscienza, dal soggetto, scindendo così e lacerando l'unità dell'uomo.

Ha detto molto bene il Taylor: «Evidentemente, quel che occorre per lo sviluppo di una moralità e di una religione "spirituali" è che l'insistenza orfica sulla suprema importanza del "preoccuparsi degli interessi della *psyché*" sia congiunta con la identificazione di questa psyché supremamente preziosa con la sede della normale intelligenza e carattere individuale. Questo è precisamente il passo avanti che si realizza nella dottrina dell'anima professata da Socrate, sia in Platone che in Senofonte, ed è non meno per questa rottura con la tradizione orfica che per l'aver dato alla condotta della vita il posto centrale che i pensatori precedenti avevano dato alla astronomia e alla biologia, che Socrate, secondo l'abusatissima frase ciceroniana "portò la filosofia dal cielo giù sulla terra". In altre parole, ciò che egli fece fu di creare precisamente la filosofia come qualche cosa di distinto insieme dalla scienza naturale [dei Fisiologi] e dalla teosofia [degli Orfico-pitagorici], o da un qualsiasi amalgama delle due, e di ottenere questo risultato una volta per sempre».[17]

Pertanto, ben si può dire che «Socrate ha creato la tradizione morale e intellettuale della quale l'Europa ha sempre vissuto, da allora».[18]

[17] Taylor, *Socrate*, cit., p. 102.
[18] Taylor, *Socrate*, cit., p. 98.

II. Precisazioni e documenti relativi alla nuova concezione socratica di psyché

1. Ragioni per cui questa nuova interpretazione di Socrate non è ancora recepita dalla «communis opinio» – Ma, poiché l'immagine di Socrate che stiamo presentando non è stata ancora recepita dalla *communis opinio*, e piuttosto trascurata dalla manualistica – che di regola resta in arretrato di alcuni decenni rispetto alle acquisizioni delle ricerche storiografiche, e tuttavia è il canale principale attraverso cui si forma la comune opinione – dobbiamo rendere conto degli asserti sopra fatti e dobbiamo documentarli in maniera puntuale.

Intanto, diciamo che la prima messa a punto della tesi di Socrate scopritore del concetto di anima intesa come «io» e come «coscienza» è stata fatta dalla Scuola dei filologi scozzesi, la quale, con fini analisi, rilevò come la concezione dell'anima di cui ragioniamo sia pressoché assente prima di Socrate, mentre è diffusa nella letteratura immediatamente posteriore ed è comune a Isocrate, Senofonte e Platone. È evidente dunque che essa dovette aver origine o con Socrate o con qualche suo contemporaneo; ma noi non conosciamo alcun contemporaneo di Socrate al quale essa si possa attribuire, mentre sappiamo da Platone e da Senofonte che proprio Socrate la professava, di modo che l'attribuirgli tale dottrina diviene pressoché necessario.[1]

Purtroppo la manualistica e gli studiosi non specializzati rimasero perplessi di fronte a tale novità, non accorgendosi che essa si impone e che non è legata alle tesi – per altro verso estremistiche – professate dalla Scuola scozzese, e così non la recepirono.[2] Ma gli studiosi più attenti non mancarono di metterla a profitto, e uno storico del calibro dello Jaeger – tanto per citare l'esempio più illustre – la utilizzò proprio come asse portante della sua ricostruzione di Socrate nella sua celebre *Paideia* – della quale abbiamo curato una riedizione[3] – evidenziandone bene anche l'aspetto religioso: «Quello che colpisce – scrive Jaeger – è che quando Socrate, in Platone come negli altri Socratici,

[1] Cfr. soprattutto l'articolo di Burnet citato alla nota 15 e Taylor, *Socrate*, cit., pp. 98 ss.; Sarri, *Socrate*, cit., *passim*, e Reale, *Corpo, anima e salute*…, cit., *passim.*

[2] L'estremismo della Scuola scozzese consiste nel fatto che sia il Taylor che il Burnet consideravano Platone come lo storico fedele di Socrate, almeno fino ai dialoghi della maturità, esclusi i dialoghi dialettici. Platone, come Kant, sarebbe giunto a un pensiero originale solo in età matura, se non addirittura verso la vecchiaia. Ma la tesi su Socrate scopritore del concetto occidentale di anima regge benissimo, anche a prescindere *in toto* da tale tesi, come gli stessi autori hanno ammesso e dimostrato.

[3] Jaeger, *Paideia*, ed. Bompiani 2003, cit., pp. 755-815.

pronuncia questa parola "anima" vi pone sempre come un fortissimo accento e sembra avvolgerla in un tono appassionato e urgente, quasi di evocazione. Labbro greco non aveva mai, prima di lui, pronunziato così questa parola. Si ha il sentore di qualcosa che ci è noto per altra via: e il vero è che, qui per la prima volta nel mondo della civiltà occidentale, ci si presenta quello che noi ancora oggi talvolta chiamiamo con la stessa parola [...] La parola "anima", per noi, in grazia delle correnti spirituali per cui è passata la storia, suona sempre con un accento etico o religioso; come altre parole: "servizio di Dio" e "cura d'anime" essa suona cristiana. Ma questo alto significato, essa lo ha preso per la prima volta nella predicazione protrettica di Socrate».[4]

Ma vediamo qualche documento.

2. Testi di Platone – Tutta la dottrina socratica può riassumersi in queste proposizioni convergenti: «conoscere se stessi» e «aver cura di se stessi». E conoscere «se stessi» non vuol dire conoscere il proprio nome né il proprio corpo, ma esaminarsi interiormente e conoscere la propria anima, così come curare se stessi vuol dire non già curare il proprio corpo bensì la propria anima. Insegnare agli uomini a conoscere e a curare se stessi è il compito supremo di cui Socrate ritenne di essere stato investito dal Dio.

Su questo punto la testimonianza platonica è chiarissima, soprattutto nei dialoghi della giovinezza, quelli più vicini a Socrate, e quindi storicamente più degni di fede.

Ecco il passo più significativo dell'*Apologia*:

> O cittadini ateniesi, vi sono grato e vi voglio bene; però ubbidirò più al dio che non a voi; e finché abbia fiato e sia in grado di farlo, io non smetterò di filosofare, di esortarvi e di farvi capire, sempre, chiunque di voi incontri, dicendogli quel tipo di cose che sono solito dire, ossia questo: «Ottimo uomo, dal momento che sei ateniese, cittadino della Città più grande e più famosa per sapienza e potenza, non ti vergogni di occuparti delle ricchezze per guadagnarne il più possibile e della fama e dell'onore, e invece non ti occupi e non ti dai pensiero della saggezza, della verità e della tua anima, in modo che diventi il più possibile buona?». E se qualcuno di voi dissentirà su questo e sosterrà di prendersene cura, io non lo lascerò andare immediatamente, né me ne andrò io, ma lo interrogherò, lo sottoporrò a esame e lo confuterò. E se mi risulterà che egli non possegga virtù, se non a parole, io

[4] Jaeger, *Paideia*, ed. Bompiani 2003, cit., pp. 750-751.

lo biasimerò, in quanto tiene in pochissimo conto le cose che hanno il maggior valore, e in maggior conto le cose che ne hanno molto poco. E farò queste cose con chiunque incontrerò, sia con chi è più giovane, sia con chi è più vecchio, sia con uno straniero, sia con un cittadino, ma specialmente con voi cittadini, in quanto mi siete più vicini per stirpe. Infatti queste cose, come sapete bene, me le comanda il dio. E io non ritengo che ci sia per voi, nella Città, un bene maggiore di questo mio servizio al dio. Infatti, io vado intorno facendo nient'altro se non cercare di persuadere voi, e più giovani e più vecchi, che non dei corpi dovete prendervi cura, né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e con maggiore impegno che dell'anima in modo che diventi buona il più possibile, sostenendo che la virtù non nasce dalle ricchezze, ma che dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico.[5]

Ma a più riprese Platone ribadisce questo concetto. Si legga il prologo del *Protagora*[6] dove la differenza fra i Sofisti e Socrate è additata in questo: i Sofisti sono rivenduglioli di cibi dell'anima, ma non conoscono né quei cibi né l'anima e quindi non sanno se giovino o no; invece Socrate è chiaramente rappresentato come colui che conosce questi cibi e che conosce l'anima e viene di riflesso presentato come «medico dell'anima».[7]

Nel *Lachete* la scienza dell'educazione è presentata come

la scienza che ha come fine l'anima, e precisamente quella dei giovani.[8]

Ed ecco come nel *Carmide* viene raffigurata quest'opera di educazione:

E Cherefonte, chiamatomi, chiese: «Che te ne pare del ragazzo, Socrate, non ha un bel viso?».

«Meraviglioso», risposi.

«Se accettasse di spogliarsi – disse – il volto scomparirebbe nello splendore di tutto il suo aspetto».

A questo punto tutti gli altri approvarono le parole di Cherefonte ed io dissi: «Per Eracle, state parlando di uno che non dovrebbe temere confronti, se solo possedesse un'altra piccola cosa!».

«Quale?», chiese Crizia.

[5] Platone, *Apologia di Socrate*, 29 D - 30 B; traduzione nostra, ed. Bompiani[10].

[6] Platone, *Protagora*, 310 B-314 C (cfr. la nostra edizione, cit., con il relativo commento).

[7] Platone, *Protagora*, 313 D-E.

«Un'anima bella; e dovrebbe averla, dato che appartiene alla vostra famiglia».

«Ma anche in questo possiede una incontestabile bellezza».

«Perché allora non spogliamo la sua anima e non la esaminiamo prima del suo aspetto?».[9]

Ma leggiamo un passo ancor più esplicito tratto dall'*Alcibiade*.[10] Dopo aver affermato che bisogna, secondo il detto di Delfi, conoscere se stessi e trovare i mezzi per curare se stessi, cioè quei mezzi che permettano di diventare quanto più possibile ottimi, e dopo avere, come nell'*Apologia*, collegato la propria opera educativa al volere del dèmone, Socrate dice:

SOCRATE – Ebbene, con quale arte possiamo prenderci cura di noi stessi?

ALCIBIADE – Non lo so.

SOCRATE – Ma su questo siamo d'accordo: non si tratta dell'arte con cui potremmo migliorare qualsiasi cosa che ci riguardi, bensì di quella con cui rendiamo migliori noi stessi.

ALCIBIADE – È vero.

SOCRATE – Allora, avremmo potuto sapere quale arte renda migliori le scarpe, senza conoscere queste ultime?

ALCIBIADE – È impossibile.

SOCRATE – E nemmeno quale arte renda migliori gli anelli, senza conoscere questi ultimi.

ALCIBIADE – È vero.

SOCRATE – Ebbene, potremmo mai sapere quale arte renda migliore se stessi, mentre ignoriamo chi siamo noi stessi?

ALCIBIADE – È impossibile.

SOCRATE – Ma è forse facile conoscere se stessi ed era un buono a nulla colui che ha posto quell'iscrizione sul tempio di Delfi, oppure si tratta di una cosa difficile e non alla portata di tutti?

ALCIBIADE – Molte volte, Socrate, mi è sembrata una cosa alla portata di tutti, molte volte, invece, assai difficile.

SOCRATE – Tuttavia, Alcibiade, che sia facile oppure no, per noi la questione si pone così: conoscendo noi stessi potremo sapere come

[8] Platone, *Lachete*, 185 E.

[9] Platone, *Carmide*, 154 D-E; traduzione di M.T. Liminta, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.

[10] Platone, *Alcibiade Maggiore*, 128 D-130 E; traduzione di M.L. Gatti, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit. Che il concetto di corpo come «strumento» dell'anima espresso splendidamente nel passo che abbiamo letto sia socratico è confermato da Senofonte, *Memorabili*, III, 12, 5 ss.

dobbiamo prenderci cura di noi, mentre, se lo ignoriamo, non lo potremo proprio sapere.

ALCIBIADE – È così.

SOCRATE – Ebbene, in quale modo si potrebbe trovare questo se stesso? Così, infatti, scopriremo chi siamo, mentre, finché lo ignoreremo, ciò sarà impossibile.

ALCIBIADE – Dici bene.

E dopo aver distinto il soggetto che si avvale di un dato strumento dallo strumento medesimo, e mostrato come questo sia il mezzo di cui quello si avvale, il dialogo prosegue:

SOCRATE – E l'uomo non si serve di tutto il corpo?

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – Ma non ci risultava diverso chi si serve di qualcosa da ciò di cui si serve?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Pertanto, l'uomo è diverso dal suo corpo?

ALCIBIADE – Sembra di sì.

SOCRATE – Che cos'è, allora, l'uomo?

ALCIBIADE – Non so che cosa rispondere.

SOCRATE – Però, sai che è ciò che si serve del corpo.

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Vi è forse qualcos'altro che se ne serve, al di fuori dell'anima?

ALCIBIADE – Nient'altro. [...]

SOCRATE – L'anima, dunque, ci ordina di conoscere colui che comanda di conoscere se stessi.

Infine, ricordiamo che, come canto del cigno, Platone mette in bocca a Socrate proprio il discorso sull'anima e come raccomandazione finale ai discepoli, quasi testamento spirituale, gli fa dire che l'unica cosa che gli preme è che essi abbiano cura di se medesimi, ossia che abbiano cura della propria anima.

3. Due importanti testi di Senofonte che confermano ciò che dice Platone – Ma anche Senofonte, a più riprese, concorda, in ultima analisi, con quanto ci dice Platone; egli afferma infatti che, per Socrate, l'anima è ciò che in noi più partecipa del Divino e che è ciò che in noi ha il dominio,[11] e ci narra addirittura che Socrate spiegava ai pittori e

[11] Senofonte, *Memorabili*, IV, 3, 14; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.

agli scultori che, per ritrarre adeguatamente l'uomo, essi non dovevano limitarsi a ritrarne il corpo, ma *dovevano giungere a ritrarne l'anima*. Leggiamo i due dialoghi di Socrate con il pittore Parrasio e con lo scultore Clitone riferiti da Senofonte, perché sono di importanza eccezionale per la documentazione della tesi.

Ecco il dialogo con il pittore:

Domandò: «La pittura, Parrasio, è forse immagine di ciò che si vede? Voi infatti imitate fedelmente, ritraendoli con i colori, i corpi bassi e i corpi alti, quelli in ombra e quelli alla luce, quelli duri e quelli morbidi, quelli ruvidi e quelli lisci, quelli giovani e quelli vecchi.»

Rispose: «Dici il vero.»

«E rappresentando le belle forme, poiché non è facile imbattersi in un uomo in tutto perfetto, prendendo da molti le parti più belle di ciascuno fate in modo che così i corpi appaiano belli nel loro insieme.»

Disse: «Facciamo proprio così.»

Domandò: «E che altro? Il carattere dell'anima, quello più affascinante, dolce, amabile, attraente lo riproducete? O questo non è riproducibile?»

Rispose: «Socrate, come potrebbe essere riproducibile ciò che non ha proporzione né colore né nessuna delle cose che hai detto poco fa e che non è in alcun modo visibile?»

Domandò: «Eppure non è forse proprio dell'uomo nutrire sentimenti amichevoli o ostili verso qualcuno?»

Rispose: «Mi sembra.»

«Questo non si può dunque rappresentare negli sguardi?»

Rispose: «Certamente.»

«Quelli che si preoccupano dei beni e dei mali degli amici e quelli che non se ne curano ti sembrano avere le stesse espressioni?»

Disse: «Nient'affatto, per Zeus! Per i beni diventano raggianti, per i mali sono cupi.»

Domandò: «Dunque anche queste cose è possibile ritrarle?»

Rispose: «Certamente.»

«Ma, a dire il vero, anche la magnificenza, la liberalità, la meschinità, la grettezza, la temperanza, la prudenza, la tracotanza, la mancanza di gusto traspaiono attraverso l'espressione e gli atteggiamenti degli uomini, sia fermi sia in movimento.»

Disse: «Dici il vero.»

«Dunque anche queste cose si possono riprodurre?»

Disse: «Certamente.»

Domandò: «Ritieni dunque più piacevole guardare gli uomini at-

traverso i quali appaiono le indoli buone e belle e amabili o quelli attraverso i quali appaiono le indoli brutte e cattive e odiose?»

Rispose: «Socrate, c'è una grande differenza, per Zeus».[12]

Altrettanto esplicito è il colloquio di Socrate con lo scultore:

[D]omandò: «Clitone, io vedo e so che sono belli coloro che realizzi, corridori e lottatori e pugili e pancraziasti; ma ciò che soprattutto alletta gli uomini alla loro vista, cioè il fatto che le statue sembrano viventi, come riesci a ottenerlo?»

Poiché Clitone rimaneva incerto e non rispondeva rapidamente, Socrate incalzò: «Forse imitando nella tua opera le sembianze dei viventi fai apparire le statue più vive?»

Rispose: «Certamente.»

«E non è dunque ritraendole con i corpi nelle diverse posture, abbassate e alzate, contratte e allungate, in tensione e rilassate, che le fai apparire più simili a creature viventi e più credibili?»

Rispose: «Senza dubbio.»

«L'imitazione perfetta dei corpi che agiscono non provoca un qualche diletto negli osservatori?»

Rispose: «Naturalmente.»

«Non si devono dunque riprodurre anche gli sguardi minacciosi dei combattenti, e non si deve imitare il volto dei vincitori pieni di gioia?»

Rispose: «Senza dubbio.»

Concluse: «È necessario, dunque, che lo scultore renda attraverso l'aspetto esteriore le attività dell'anima».[13]

Ampie conferme si desumono altresì dai Socratici minori, nonché da Isocrate, il quale per più di un aspetto risente della dottrina socratica.

Da tutte queste testimonianze risulta dunque certo che, per Socrate, l'essenza dell'uomo va ricercata nella sua *psyché*.

Ci siamo attardati a documentare con ampiezza questo punto perché – come abbiamo detto all'inizio – non è ancora acquisito, ed è, invece, assolutamente pregiudiziale per la comprensione non solo di Socrate, ma altresì dei rapporti di Socrate con la filosofia precedente e con quella seguente, e dunque per la comprensione del preciso posto che Socrate occupa nella storia spirituale dell'Occidente.[14]

[12] Senofonte, *Memorabili*, III, 10, 1 ss.; trad. L. De Martinis, Bompiani 2013.
[13] Senofonte, *Memorabili*, III, 10, 6 ss.; trad. L. De Martinis, Bompiani 2013.
[14] Per la documentazione di questo punto rimandiamo al lavoro già citato del Sarri (*Socrate*, *passim*), il quale ha raccolto tutti i passi dei Socratici e degli autori influenzati da Socrate che alludono alla dottrina della *psyché* e li ha accuratamente spiegati.

SEZIONE III

IL GRANDE MESSAGGIO DELL'ETICA SOCRATICA

I. L'asse portante dell'etica socratica

1. Il nuovo significato di «areté» e la rivoluzione della tavola dei valori – Abbiamo visto che i Sofisti sostanzialmente non seppero raggiungere lo scopo che si erano prefissi e che le tecniche di educazione che essi posero in atto, messe in mano ai discepoli, immediatamente degenerarono, con gli esiti che sopra abbiamo ampiamente illustrato. E la ragione era – giova ripeterlo – che i Sofisti non avevano saputo individuare quale fosse la vera natura dell'uomo e per questo avevano ignorato quale fosse il fine ultimo e più autentico e, di conseguenza, la vera *areté* dell'uomo; essi avevano confusamente identificate le loro tecniche con l'*areté* o le avevano a essa giustapposte. E, stante questa confusione di fondo, è evidente che le «abilità» e le «tecniche» da essi insegnate dovevano finire per essere non solo eticamente anodine, ma, se male usate, erano in grado, invece che di educare, di rovinare.

Platone capì e ribadì insistentemente che la superiorità di Socrate sui Sofisti consisteva soprattutto in questo: avendo compreso che l'uomo si distingue da ogni altra cosa per la sua anima, Socrate ha potuto anche determinare in che cosa consiste la *areté* umana: *essa non può essere se non ciò che permette all'anima di essere buona, ossia di essere quale per sua natura deve essere*. Così, coltivare l'*areté* vorrà dire far essere l'anima ottima, vorrà dire realizzare pienamente l'io spirituale, vorrà dire raggiungere il fine proprio dell'uomo interiore e, con questo, anche la felicità.

Ma che cos'è la virtù in questo nuovo senso?

La risposta di Socrate è ben nota: la virtù (ciascuna e tutte le virtù) è «scienza» o «conoscenza», e il contrario della virtù, cioè il vizio (ciascuno e tutti i vizi), è privazione di scienza e di conoscenza, vale a dire «ignoranza». Tutte le nostre fonti concordano perfettamente su questo punto, e più avanti lo documenteremo in modo particolare. Del resto, chi ci ha fin qui seguito avrà notato la coerenza di questa affermazione con la premessa su cui essa si basa: se l'uomo è contraddi-

stinto dalla sua anima, e se l'anima è l'io cosciente, consapevole e intelligente, allora l'*areté*, ossia ciò che pienamente attua questa coscienza e intelligenza, *non può se non essere appunto la scienza e la conoscenza*.

Il valore supremo per gli uomini è, dunque, la «conoscenza», giacché è appunto questa che fa essere l'anima come deve essere, e perciò realizza pienamente l'uomo che nell'anima ha la propria essenza.

Socrate viene così a rivoluzionare la tradizionale tavola dei valori cui tutta la grecità si era fino allora attenuta, e che i Sofisti stessi non avevano sostanzialmente intaccato. Infatti i valori fondamentali tradizionali erano principalmente quelli legati al corpo: la vita, la salute, la vigoria fisica, la bellezza; oppure legati ai beni esteriori e all'esteriorità dell'uomo, quali la ricchezza, la potenza, la fama e simili. Ora, la netta sovraordinazione gerarchica dell'anima rispetto al corpo e la identificazione del vero uomo con l'anima e non più con il corpo, comportava il ribaltamento in secondo piano, anche se non l'annullamento, di quei valori fisici ed esteriori e il conseguente emergere in primo piano dei valori interiori, e in particolare del valore della scienza che tutti li assomma.

Platone nel *Simposio*, mette in bocca ad Alcibiade questo giudizio su Socrate:

> Sappiate che, se uno è bello, a lui non importa proprio niente, e anzi lo disprezza, al punto che nessuno ci crederebbe; e così non gli importa nulla neppure se uno è ricco, o se è in possesso di alcuni di quegli onori che secondo la gente rendono felici. Egli pensa, invece, che tutti questi beni non abbiano nessun valore, e che noi non siamo nulla, ve lo dico io![1]

Lo stesso giudizio su questi valori tradizionali, oltre che in numerosi altri passi di Platone, si ritrova anche in Senofonte, il quale, riferendo di un colloquio fra Socrate e Eutidemo, scrive, tra l'altro, quanto segue:

> Domandò: «Socrate, può essere che il bene più sicuro sia l'essere felici?»
>
> Rispose: «Eutidemo, a condizione che qualcuno non lo componga di beni discutibili.»
>
> Domandò: «Quale sarebbe discutibile dei beni che conducono alla felicità?»

[1] Platone, *Simposio*, 216 D-E; traduzione nostra, ed. Bompiani 2013[8].

Rispose: «Nessuno, se non vi includeremo la bellezza, la forza, la ricchezza, la fama e qualche altra cosa di queste.»

Replicò: «Ma, per Zeus, includeremo queste cose: come si potrebbe, infatti, essere felici senza queste?»

Rispose: «Per Zeus, quindi includeremo ciò per cui accadono molte cose penose agli uomini: molti infatti sono rovinati a causa della loro bellezza da coloro che sono turbati dai belli; molti, invece, incorrono in mali non piccoli per la loro forza, dal momento che mettono mano a imprese troppo grandi; molti, poi, cadono in rovina, svigoriti dalla loro ricchezza e fatti oggetto di insidie; molti, infine, soffrono grandi mali per la fama e il potere politico».[2]

Dalla lettura di questi passi si potrebbe ricavare l'impressione che i beni e i valori tradizionali siano stati in certo senso addirittura totalmente respinti; ma così non è. Plato ne soltanto trarrà queste conseguenze, perché non solo distinguerà e subordinerà gerarchicamente anima e corpo, ma contrapporrà l'una all'altro e intenderà addirittura il corpo come un «carcere», come una «prigione» che mortifica l'anima. Invece, in via subordinata e sotto il controllo e la signoria dell'anima, Socrate poté ancora dare un corretto apprezzamento ai valori tradizionali, nella misura in cui egli non intese il corpo come antitesi dell'anima.

Quale fu questo apprezzamento e in che misura venne ridimensionato in funzione della *psyché*?

Socrate subordinò l'effettiva validità di quelli che la Grecità aveva tradizionalmente considerato «beni» al loro buon uso, e affermò che il buon uso dipende esclusivamente dalla «conoscenza» e dalla «scienza». Ecco il passo più sintetico e più chiaro in merito, che ricaviamo dall'*Eutidemo* platonico:

In sintesi Clinia – conclusi – probabilmente tutte le realtà di cui prima abbiamo detto che sono un bene, non devono essere considerate un bene in sé e per sé per natura ma, a quanto pare, la questione è così: se sono dirette dall'ignoranza, si tratta di mali tanto peggiori dei contrari, quanto maggiori sono le capacità messe al servizio della cattiva guida; se, invece, vengono condotte da intelligenza e sapienza, si tratta di beni maggiori, ma in sé e per sé nessuna di esse è di nessun valore.

[2] Senofonte, *Memorabili*, IV, 2, 34 s. Identica valutazione, ovviamente, Socrate dava, per converso, di quelli che la grecità riteneva i peggiori mali: il peggiore dei mali per Socrate è l'«ignoranza» e ciò che dalla ignoranza deriva, così come il massimo bene è la «scienza» e ciò che da essa deriva (cfr., per esempio, Platone, *Critone*, 44 D).

Sembra – rispose – a quanto pare, come tu sostieni.

Che cosa deriva allora, per noi, da quello che si è detto? Che nessuna, forse, delle altre realtà è buona o cattiva mentre, tra queste due, la sapienza è un bene e l'ignoranza è un male.[3]

E, con questo, torniamo al punto focale della riduzione socratica dell'*areté* a scienza, di cui dobbiamo ora dire in modo più approfondito.

2. La virtù è «conoscenza» e «nessuno pecca volontariamente» – La tesi socratica dell'identità di virtù e scienza implicava, in primo luogo, l'unificazione delle tradizionali virtù, come la sapienza, la giustizia, la saggezza, la temperanza, la fortezza *in una sola e unica virtù, appunto perché, nella misura in cui sono virtù, ciascuna e tutte si riducono essenzialmente a conoscenza*.

Inoltre essa implicava la riduzione del vizio, che è il contrario della virtù, all'ignoranza, che è il contrario della conoscenza; e implicava, infine, la conclusione che chi fa il male (che è ignoranza) lo fa, appunto, solo per ignoranza e non già perché vuole il male sapendo che è male.

Queste tesi sono splendidamente svolte e approfondite da Platone nel *Protagora*,[4] con l'ausilio dei metodi tipicamente socratici, e poi più volte ribadite in altri dialoghi.

Le altre fonti, su questi punti, concordano perfettamente.

Leggiamo in Senofonte:

[Socrate] non distingueva sapienza e saggezza, ma giudicava sapiente e saggio colui che, conoscendo le cose belle e buone, se ne serviva, e, conoscendo le brutte, se ne guardava. Inoltre, interrogato se ritenesse sapienti e deboli coloro che sanno cosa si deve fare, ma fanno il contrario, rispondeva: «No, non più che sciocchi e deboli; infatti credo che tutti, scegliendo, per quanto possibile, le cose che credono essere per loro le più vantaggiose, le compirebbero; ritengo, dunque, che coloro che non agiscono rettamente non siano né sapienti né saggi». Diceva anche che sia la giustizia sia ogni altra virtù sono sapienza. Infatti la giustizia e tutte le altre cose fondate sulla virtù sono belle e buone; e né coloro che conoscono queste cose potrebbero preferirgli altro né coloro che non le conoscono potrebbero compierle, ma, an-

[3] Platone, *Eutidemo*, 281 D-E; traduzione Gatti, cit.

[4] Per una esegesi dettagliata del *Protagora* rimandiamo alla nostra edizione del dialogo, *passim*.

che se vi mettessero mano, sbaglierebbero; e così i sapienti fanno cose belle e buone, mentre coloro che non sono sapienti non sono in grado di farle, ma anche se vi mettono mano, sbagliano. Poiché, dunque, le cose giuste e tutte le altre cose belle e buone si fanno con la virtù, è chiaro che anche la giustizia e tutte le altre virtù sono sapienza.[5]

E Aristotele conferma:

Socrate pensava che le virtù fossero ragionamenti (infatti diceva che sono tutte delle scienze).[6]

E ancora:

Sarebbe strano (così pensava Socrate), che quando in un uomo vi fosse la scienza, ci fosse poi qualche altra cosa che la padroneggia e la trascina qua e là come una schiava. Socrate si opponeva totalmente a questa concezione, nella persuasione che non esiste incontinenza; secondo lui, infatti, nessuno agisce in contrasto con ciò che è il meglio in base a un giudizio consapevole, ma solo per ignoranza.[7]

3. Significato dei «paradossi» dell'etica socratica – I princìpi che riassumono l'etica socratica nel suo nucleo centrale sono dunque i seguenti:

a) la virtù è scienza,

b) nessuno pecca volontariamente.

Tali princìpi in vario modo condizioneranno tutta quanta la speculazione etica del mondo greco.

Essi sono stati oggetto di innumerevoli discussioni e polemiche da parte di numerosi studiosi.

A molti è sembrato che Socrate, fondando l'etica interamente sulla conoscenza e sulla ragione, pecchi di «intellettualismo» e misconosca quasi del tutto il ruolo che ha la «volontà» nell'azione morale e, in genere, il peso di tutte quante le componenti alogiche e arazionali, che entrano in gioco nell'agire umano. Altri hanno cercato, invece, di dimostrare che, a un esame approfondito, l'accusa di «intellettualismo»

[5] Senofonte, *Memorabili*, III, 9, 4 ss.

[6] Aristotele, *Etica nicomachea*, VI 13, 1144 b 28 ss.; traduzione di C. Mazzarelli, edizione Bompiani 2013[8].

[7] Aristotele, *Etica nicomachea*, VII 2, 1145 b 23-27.

non regge bene, e che, in realtà, i due principi socratici sono assai meno paradossali di quanto non sembrino di primo acchito.

A nostro modo di vedere, c'è di vero sia nelle affermazioni dei primi, sia in quelle dei secondi e, perciò, vogliamo mettere in evidenza le istanze fatte valere da ambo le parti.

In primo luogo, diciamo che non solo è cosa giusta, ma è imprescindibile dovere dell'interprete trovare e additare quel punto di vista, collocandosi dal quale le affermazioni dell'autore studiato risultino il più possibile intelligibili e meno paradossali. Ora, certamente l'affermazione che la «virtù è scienza» e il «vizio è ignoranza», agli orecchi di un cristiano e, in genere, dell'uomo moderno – che nell'indagine sui moventi del comportamento umano ha conoscenze assai più profonde degli antichi, e che intende «scienza» e «conoscenza» in modo del tutto nuovo – suona paradossale.

Ma suona assai meno paradossale, se cerchiamo di spogliarci un poco della nostra mentalità e di vedere tale affermazione nelle precise dimensioni del pensiero socratico. L'opinione comune e gli stessi Sofisti (che pure pretendevano essere maestri di virtù) vedevano nelle diverse virtù (giustizia, santità, prudenza, temperanza, saggezza) una pluralità, e non coglievano affatto il nesso che è comune a esse: quel nesso che le fa essere precisamente virtù e che giustifica, quindi, la loro comune denominazione con tale termine. E per virtù gli uomini comuni (e in gran parte gli stessi Sofisti) intendevano quello che avevano inteso la tradizione e i poeti: dunque, qualcosa fondato più sul costume, le abitudini e le convinzioni della società greca, ma non fondato e giustificato su rigorose basi razionali.

Ora, Socrate nei confronti della virtù e della vita morale dell'uomo fa esattamente quello che i Presocratici avevano fatto nei confronti della natura (e che i Sofisti avevano incominciato a fare, ma non sempre con successo, nei confronti dell'uomo): *tenta di sottoporre al dominio della ragione la vita umana, così come quelli avevano sottoposto il mondo esterno al dominio della ragione umana*. Per lui la virtù non è e non può essere semplice adeguarsi ai costumi, alle abitudini e nemmeno alle convinzioni generalmente accolte: deve essere qualcosa di motivato razionalmente, di giustificato e fondato sul piano della conoscenza. E, in questo senso, egli dice senz'altro che «virtù è conoscenza». Evidentemente, non una qualsivoglia conoscenza (non, ad esempio, la conoscenza che è propria delle varie tecniche o arti), ma la più alta ed elevata conoscenza: *la scienza di ciò che è l'uomo e di ciò che è bene e utile per l'uomo* (oggi diremmo: dei supremi valori etici).

Che, poi, questa conoscenza dell'uomo e dei valori morali Socrate non l'abbia condotta fino in fondo, è cosa che non toglie affatto valore alla sua scoperta essenziale.

Toccherà a Platone approfondire fino in fondo il senso dell'uomo e del suo bene; ma già Socrate addita chiaramente la traccia, come abbiamo visto: il vero io dell'uomo è nel suo spirito, nella sua anima e l'anima è sede di tutti quei valori che sono più tipicamente umani, e dunque i veri valori sono i valori dell'anima.

In tal modo, la proposizione che dice essere la virtù scienza e il vizio ignoranza cessa di essere quello stridente paradosso che di primo acchito poteva sembrare.

Più difficile può apparire la giustificazione del secondo principio: «l'uomo vuole solo il bene e non il male», e «chi fa il male lo fa involontariamente», e questo significa che «nessuno pecca volontariamente».

Ma non ci sono forse – si dirà – uomini che ammettono espressamente di fare cose che ritengono male? Non è forse di innegabile evidenza per tutti la celebre massima *video meliora proboque, sed deteriora sequor*?

Certamente – rispondiamo –; ma Socrate non intende negarlo; egli vuol far vedere che sotto tutto questo sta un qualcosa di più complesso di quanto non possa sembrare.

Spiega con chiarezza il Taylor: «La "debolezza morale", il fatto che gli uomini fanno ciò che essi stessi confessano essere male, e lo fanno senza esservi costretti, è una delle esperienze più comuni, e non dobbiamo credere che Socrate intenda negarlo. Egli intende dire che la frase corrente da noi testé usata rappresenta una analisi inadeguata del fatto. L'uomo abbastanza spesso fa il male malgrado il fatto che esso è male; nessuno fa mai il male semplicemente perché vede che è male, come si può fare il bene semplicemente perché si vede che è bene. Un uomo deve indursi, mercé un momentaneo sofisma, a considerare il male come bene prima di decidersi a farlo. Come sta scritto nel *Gorgia*, c'è un desiderio fondamentale che non si lascia sradicare in tutti noi: il desiderio del bene e della felicità. È possibile, per tutti gli altri oggetti, preferire l'apparenza alla realtà, la sembianza esterna, per esempio, del potere o della ricchezza, alla cosa stessa, ma nessuno può desiderare l'apparenza del bene o della felicità piuttosto che la loro realtà; questo è l'unico caso in cui l'ombra non può essere stimata più della sostanza. Dire che il vizio è involontario significa perciò che esso non apporta mai al malvagio l'oggetto cui il suo cuore, lo sappia egli o no, come il cuore di ogni altra persona, realmente aspira [...].

Quindi, se l'uomo conoscesse realmente come verità certa e sicura, della quale non possa dubitare più di quanto non possa dubitare della sua esistenza, che i cosiddetti "beni" del corpo e i "possessi" non sono nulla a paragone del bene dell'anima e sapesse ciò che è il bene dell'anima, nulla lo tenterebbe mai a fare il male. Il fare il male riposa sempre su una falsa valutazione di ciò che siano i beni. L'uomo fa il male perché si aspetta ingannevolmente di ricavarne bene, di ottenere la ricchezza, il potere, il godimento, e non tiene conto del fatto che la colpa contratta dall'anima supera incommensurabilmente questi presunti acquisti».[8]

4. Per quale ragione i paradossi socratici pur nella loro genialità sono unilaterali e insufficienti – Ma, ora che abbiamo colto il senso delle affermazioni socratiche, dobbiamo, nondimeno, indicarne l'unilateralità e l'insufficienza.

Socrate dice, in sostanza, che non è possibile essere virtuosi senza la conoscenza, perché non si può fare il bene senza conoscerlo: e fin qui tutto corre. Ma egli ritiene, altresì, che non sia possibile conoscere il bene senza farlo: ed è questo il punto che non regge.

La conoscenza del bene, per Socrate, è non solo condizione «necessaria», ma altresì «sufficiente» per essere virtuoso.

Ebbene, noi diciamo che è vero che la conoscenza del bene è «necessaria», ma non possiamo ammettere che sia «sufficiente».[9] Nell'azione morale, ossia nell'esercizio della virtù, la *volontà* (del bene) ha un peso e una rilevanza almeno altrettanto importanti quanto la conoscenza del bene. (Il Cristianesimo ha, anzi, dimostrato come la volontà sia determinante, perché, in ultima analisi, è la volontà, la buona volontà, quella che determina il carattere e il valore morale dell'uomo, quella che ci salva o ci condanna).

Questa illimitata fiducia nella ragione e nella «intelligenza» e il rilievo quasi nullo dato alla «volontà» è esattamente ciò che ha meritato l'accusa di «intellettualismo» all'etica socratica. E in effetti è giusto parlare di intellettualismo, ma solo operando le opportune precisazioni.

In realtà Socrate, come la critica storicamente educata viene oggi a riconoscere, non ha ancora distinto le varie facoltà dello spirito umano e la complessità loro. Socrate, insomma, ha di fronte all'animo umano *quella stessa visione unilaterale che ha Parmenide di fronte all'essere*.

[8] Taylor, *Socrate*, cit., pp. 105 ss.
[9] Cfr. ad esempio quanto già Aristotele rilevava nella sua *Etica nicomachea*, VI 13.

Sarà Platone che, come compirà il famoso «parricidio di Parmenide» scoprendo l'imprescindibilità del non-essere,[10] così scoprirà *la complessa struttura dell'animo umano*, e mostrerà come, accanto alla razionalità, ci siano in noi l'«irascibilità» e la «concupiscenza», e come l'azione morale consista in un delicato equilibrio di queste forze, che vede l'irascibilità (il volere) allearsi e cooperare con la ragione.[11]

Ed è appunto vedendo Socrate alla luce delle successive distinzioni delle facoltà dell'animo umano, che la posizione socratica poté apparire e appare «intellettualistica». Con queste precisazioni, si potrà dunque parlare in modo corretto di «intellettualismo socratico».

Del resto, tutta quanta l'etica greca (anche quella platonica, quella aristotelica e le successive), se comparata all'etica cristiana, risulta, nel suo complesso, in vari modi intellettualistica. E non solo Socrate, con l'unilaterale sua scoperta, ma nemmeno i filosofi successivi sapranno render conto di quella drammatica esperienza umana che è il peccato. Essi tenderanno sempre, più o meno accentuatamente, a ridurre il peccato e il male morale a un errore della ragione, o, comunque, a spiegarlo prevalentemente in tale senso. Sarà il Cristianesimo e solo il Cristianesimo a rivelare all'uomo occidentale lo sconvolgente significato del peccato e del male morale.

II. Nuovi concetti introdotti da Socrate nella problematica etica

1. Il concetto di «autodominio» – Le cose che abbiamo detto riceveranno ulteriore luce dalla particolare calibrazione di alcuni concetti introdotti per la prima volta da Socrate nella problematica etica.

In primo luogo, risulta particolarmente rivelativo il concetto di «autodominio», espressamente detto «il bene più eccellente per gli uomini».[1]

La creazione del concetto con il relativo termine ejgkravteia risale certamente a Socrate, e questo lo possiamo affermare sulla base dello stesso procedimento metodologico che ci ha portato ad attribuire a lui la nuova concezione di *psyché*.

Infatti, come è stato ben notato[2], il concetto e il termine compaiono contemporaneamente in Senofonte e in Platone, che li attribui-

[10] Cfr. Platone, *Sofista*, 237 A ss.
[11] Specialmente nella *Repubblica* e nel *Fedro*.
[1] Senofonte, *Memorabili*, IV, 5, 8 s.; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.
[2] Cfr. Jaeger, *Paideia*, ed Bompiani 2003, cit., p. 775, nota 26.

scono a Socrate, nonché in Isocrate, che già sappiamo aver assorbito molte idee socratiche. «La parola – spiega Jaeger – deriva dall'aggettivo ejgkrathv", che indica colui che ha potere o diritto di disporre su qualche cosa. Poiché il sostantivo si trova solo nel senso di autodominio morale e compare solo da questo tempo in poi, esso fu, evidentemente, coniato per questo nuovo pensiero e non esisté mai prima, come concetto puramente giuridico».[3]

L'ἐγκράτεια è «dominio di sé» negli stati di piacere e dolore, nelle fatiche, nell'urgere degli impulsi e delle passioni. In una parola, essa è *dominio sulla propria animalità*.[4]

Si comprende bene, quindi, come Senofonte faccia dire senz'altro a Socrate:

> Non sarebbe pertanto necessario che ogni uomo, riconoscendo il dominio di sé come fondamento della virtù, impiantasse innanzitutto questo nell'anima?[5]

Procurarsi l'«autodominio» nell'anima significa fare *l'anima signora del corpo*, la ragione signora degli istinti, come risulta da tutti gli esempi che Senofonte fa e come in modo chiarissimo conferma Platone specialmente nel *Gorgia*.[6]

Viceversa, la «mancanza di dominio di sé» rende signore il corpo e i suoi istinti e, dunque, rende l'uomo del tutto privo di virtù e simile agli animali più selvaggi.

Scrive Senofonte, riferendo un colloquio di Socrate con Eutidemo:

> Ed Eutidemo disse: «Mi sembri dire, Socrate, che a un uomo dominato dai piaceri del corpo non appartiene in alcun modo nessuna virtù».
>
> Domandò: «Eutidemo, cosa distingue, infatti, l'uomo privo di dominio di sé dalla fiera più rozza? Chi non distingue le cose migliori, ma cerca di fare in ogni modo quelle più piacevoli, in cosa, infatti, si distinguerebbe dagli animali privi di facoltà intellettiva?»[7]

[3] Jaeger, *Paideia*, ed. Bompiani 2003, cit., p. 775.

[4] Sull'ἐγκράτεια socratica si leggeranno con profitto le belle pagine del Maier, *Socrate*, cit., II, pp. 32 ss., il quale, tuttavia, non collega l'ἐγκράτεια alla nuova concezione della *psyché*. Della rivoluzione operata da Socrate a proposito del concetto di «anima» Maier non ebbe il più lontano sentore; ma la sua monografia resta ancora oggi fondamentale per la comprensione di alcuni aspetti importanti di Socrate e del Socratismo.

[5] Senofonte, *Memorabili*, I, 5, 4 s.; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.

[6] Cfr. specialmente Platone, *Gorgia*, 491 D ss.

[7] Senofonte, *Memorabili*, IV, 5, 11 s.; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.

Tesi, questa, espressa anche da Platone e portata al limite ironico con l'efficacissimo paragone dell'uomo che non ha alcun dominio di sé con il caradrio, il quale, secondo la fantasia degli antichi, era un uccello selvaggio voracissimo, che, senza posa, mangiava ed insieme evacuava.[8]

2. La scoperta del concetto di «libertà interiore» – Ma c'è di più. Socrate ha espressamente identificato la libertà con l'ἐγκράτεια.

Ciò facendo egli apriva una prospettiva nuovissima: infatti, *prima di lui, la libertà aveva un significato quasi esclusivamente giuridico e politico*. Con Socrate assume invece il significato morale di «dominio della razionalità sulla animalità».

Ecco il passo di Senofonte che illustra l'equivalenza fra dominio di sé e libertà (ἐλευθερία):

> Domandò: «Dimmi, Eutidemo, non ritieni forse che la libertà sia un possesso bello e grande sia per un uomo sia per una città?»
> Rispose: «Nel modo più assoluto.»
> Domandò: «Chi dunque è dominato dai piaceri del corpo e a causa di questi non può compiere le azioni migliori, ritieni che questo sia libero?»
> «Nient'affatto.»
> «Ti sembra forse proprio di una persona libera compiere le azioni migliori e ritieni indegno di una persona libera avere chi ti impedisce di farlo?»
> Rispose: «Del tutto.»
> «Quelli privi di dominio di sé non ti sembrano essere del tutto privi di libertà?»
> «Certo, per Zeus, naturalmente.»
> «E a te quelli privi di dominio di sé sembrano essere impediti solo a compiere le azioni più belle o anche costretti a compiere quelle peggiori?»
> «A me sembrano non meno obbligati a fare queste cose che impediti a fare quelle.»
> «E che genere di padroni credi che siano quelli che impediscono di compiere le azioni migliori mentre costringono a compiere quelle peggiori?»
> Rispose: «Per Zeus, i peggiori possibile.»
> «Quale ritieni che sia la schiavitù peggiore?»
> Rispose: «Quella presso i cattivi padroni.»

[8] Cfr. Platone, *Gorgia*, 494 B.

«Quelli privi di dominio di sé non sono schiavi della peggiore schiavitù?»

Rispose: «Mi sembra».[9]

3. Il concetto di «autarchia» – In connessione con questi concetti di ἐγκράτεια e di ἐλευθερία, Socrate dovette sviluppare anche quello di «autarchia» (αὐτάρκεια), ossia di *autonomia della virtù e dell'uomo virtuoso*.

Maier – che è stato il primo a illustrare questo concetto in modo adeguato – scrive che «l'espressione rimase forse a Socrate ancora estranea; ma limpidissima egli ebbe davanti agli occhi la cosa».[10]

Peraltro è da rilevare che l'aggettivo ἀυτάρκης («autonomo», «indipendente») si trova in Senofonte;[11] il termine «autarchia» ricorre nel tardo Platone nella definizione del bene,[12] ed è tecnico in Antistene.[13]

Sappiamo, inoltre, che il maestro del sofista Ippia indicava come fine da raggiungere l'autarchia tecnica, ossia la capacità di saper fare da sé tutto ciò che occorre alla vita. E lo stesso Ippia è rappresentato da Platone come particolarmente orgoglioso di questa capacità di saper fare tutto da sé, con le proprie mani.[14]

Pertanto è logico pensare che anche l'interiorizzazione dell'autarchia, ossia la sua trasformazione da «autarchia tecnica» in «autarchia morale» sia stata operata da Socrate, anche se poi ricevette particolare sviluppo nell'ambito delle Scuole socratiche.[15]

Nel concetto di «autarchia» vi sono tre punti-chiave caratteristici:

a) l'autonomia rispetto ai bisogni e agli impulsi fisici è raggiungibile tramite il controllo della ragione (della *psyché*);

b) la sola ragione (la *psyché*) è sufficiente per il raggiungimento della felicità;

[9] Senofonte, *Memorabili*, IV, 5, 2 ss.; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.
[10] Maier, *Socrate*, cit., II, p. 30.
[11] Cfr. Senofonte, *Memorabili*, I, 2, 14; II, 6, 2.
[12] Cfr. Platone, *Filebo*, 67 A.
[13] Cfr. Diogene Laerzio, VI, 11 (= fr. V A 134 Giannantoni).
[14] Per quanto concerne il maestro di Ippia, di nome Egesidamo, cfr. Suda, sotto la voce Ippia; per quanto concerne Ippia, cfr. Platone, *Ippia minore*, 368 B ss.
[15] La tesi del Maier (*Socrate*, cit., II, p. 30, nota 1) secondo cui «la transizione dell'autarchia tecnica dei Sofisti in quella morale sembra essere stata compiuta da Antistene» ha contro di sé ogni evidenza, e contraddice anche l'affermazione dello studioso che sopra riportiamo. È vero, invece, che Antistene ha scavato in questo concetto più a fondo degli altri Socratici.

c) chi si abbandona al soddisfacimento dei desideri e degli impulsi, è costretto a dipendere dalle cose, dagli uomini e dalla società, gli uni e l'altra in varia misura necessari per procurarsi l'oggetto che appaga i desideri; di conseguenza, diventa bisognoso di tutto ciò che è difficilissimo procurare, e diventa vittima di forze da lui non più controllabili; perde la sua libertà, la sua tranquillità e la sua felicità.

Il Socrate senofonteo dice:

> Antifonte, mi sembri credere che la felicità consista nella dissolutezza e nel lusso smodato; io, invece, ritengo che non aver bisogno di nulla sia divino e l'aver bisogno del meno possibile sia la condizione più vicina al divino; e poiché il divino è la perfezione, ciò che è più vicino al divino è più vicino alla perfezione.[16]

In modo esatto interpreta la nuova valenza socratica del concetto di cui ragioniamo Werner Jaeger: «Nell'autarchia del sapiente rivive, sul piano spirituale, un tratto essenziale dell'antica concezione greca di eroismo, realizzata soprattutto, per i Greci, nella figura di Eracle e nelle sue "fatiche" (povnoi), cioè la capacità di "aiutarsi da sé". Mentre nella forma primitiva di questo ideale, il pregio dell'eroe era tutto nella forza di cui faceva prova nell'affrontare vittoriosamente potenze ostili, incantesimi e mostri di ogni guisa, questa forza, ora, si fa interiore. Essa si avvera soltanto se desideri e tendenze dell'uomo si contengono e si limitano nell'ambito di quello che è in suo potere. Il saggio soltanto, che ha schiacciato i mostri selvaggi delle passioni che gli si agitavano in petto, è veramente sufficiente a se stesso: egli si accosta al massimo alla divinità, all'essere che non ha bisogno di niente».[17]

A proposito di questi tre concetti, cardini dell'etica socratica, e fondamentali anche per la comprensione dell'etica successiva, ci sembra che non sia stato messo bene in rilievo la loro fondamentale calibratura intellettualistica. Infatti, l'autodominio (ἐγκράτεια) *è dominio non della volontà, bensì della ragione e della conoscenza sugli impulsi sensibili*.

La libertà (ἐλευθερία) non è il «libero arbitrio», ossia la «libertà del volere», ma *la libertà del logos*, ossia la capacità della ragione a imporre le proprie istanze a quelle dell'animalità umana.

[16] Senofonte, *Memorabili*, I, 6, 10; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.
[17] Jaeger, *Paideia*, ed. Bompiani 2003, cit., pp. 779-780.

E l'«autarchia», come *indipendenza dai bisogni animali*, è, essa pure, *autosufficienza del logos umano*.

Insomma, questi concetti nascono dalla stessa matrice da cui nasce la dottrina della «virtù-scienza» e dell'onnipotenza della scienza e ne recano l'identica cifra.

III. L'eudemonismo socratico

1. Il piacere secondo Socrate – Nel *Protagora* Platone mette in bocca a Socrate l'affermazione che il piacere e il bene coincidono, mentre negli altri dialoghi il Socrate platonico non solo non opera tale identificazione, ma esclude, proprio al contrario, che il piacere sia il bene. In realtà, l'affermazione del *Protagora*, che alcuni interpreti hanno assurdamente preso per buona, a un attento esame rientra nel gioco ironico-dialettico di questo dialogo ed ha, non già un valore autonomo, ma solo di presupposto comunemente accettato: il valore di un «dato ma non concesso».

In altri termini, seguendo un metodo a lui peculiare – di cui diremo con ampiezza più avanti –, Socrate, per portare gli uditori ad ammettere i suoi paradossi etici, muove da quella convinzione che a tutti è comune e che nessuno in realtà contesta (e cioè che il bene e il piacevole sono la stessa cosa). E, muovendo da questa premessa, su cui di fatto tutti concordano, dimostra che, in ogni caso, non il piacere come tale può dare la felicità, bensì un avveduto «calcolo» del piacere, una sapiente «misurazione» del piacere che adeguatamente lo sappia discriminare e dosare.

Se così è, emerge come veramente sovrana e salvatrice l'«arte del misurare» il piacere che è o implica «ragione» e «scienza». E, dunque, emerge, *anche partendo dal comune presupposto edonistico*, che la *virtù* (la suprema abilità umana) è *scienza*.[1]

Del resto, un testo di Senofonte, il quale su questo argomento non è certo sospetto, dice la stessa cosa:

> Domandò: «Hai mai pensato a questo, Eutidemo?»
> Disse: «A cosa?»
> «Al fatto che la mancanza di dominio di sé non può condurre verso quei piaceri, verso i quali essa sola sembra guidare gli uomini,

[1] Per la dimostrazione rimandiamo alla introduzione e al commento della nostra già citata edizione del *Protagora*.

mentre il dominio di sé fa sì che se ne tragga il massimo godimento.»

Domandò: «E come?»

«Dal momento che la mancanza di dominio di sé non permette di sopportare né la fame né la sete né il desiderio dei piaceri d'amore né la veglia – che sono le sole cose per cui è possibile mangiare e bere e fare l'amore piacevolmente, e ancora piacevolmente risposarsi e dormire, dopo aver a lungo sopportato e atteso, fino a che queste cose abbiano raggiunto il massimo piacere –, e impedisce di godere in modo significativo delle attività cui si è costretti di necessità; mentre solo il dominio di sé, rendendo capaci di sopportare le cose suddette, fa provare un godimento degno di nota dei piacere di cui si è detto.»

Commentò: «Dici il vero, sotto ogni aspetto.»

«Inoltre, dell'imparare ciò che è bello e buono e del curare quelle cose attraverso cui ciascuno può provvedere diligentemente al proprio corpo e amministrare diligentemente i propri possedimenti ed essere d'aiuto agli amici e alla città e dominare i nemici – cose dalle quali non solo si traggono vantaggi, ma anche grandissimi piaceri -, quelli dotati di dominio di sé godono facendo questo cose, mentre quelli che ne sono privi non partecipano di nessuna. A chi, infatti, diremmo che convengano meno tali cose, se non a colui al quale in nessun modo è possibile svolgere queste attività, essendo occupato nel ricercare i piaceri del momento?»

Ed Eutidemo disse: «Mi sembra, Socrate, che tu dica che a un uomo dominato dai piaceri del corpo non appartiene in alcun modo nessuna virtù.»

Domandò: «Eutidemo, cose distingue, infatti, l'uomo privo di dominio di sé dalla fiera più rozza?».[2]

Del resto il grave errore commesso da quanti hanno fatto di Socrate un edonista risulta palese, non appena ci si rifaccia alla dottrina della *psyché* e alla nuova tavola dei valori fondata sulla *psyché*. Come di tutti i cosiddetti beni del corpo e di tutti quelli esteriori, Socrate del piacere non dice né che è un bene in sé, né che è un male in sé: tutto dipende dall'uso che se ne fa: se il piacere è sottomesso alla disciplina dell'*enkrateia* e della scienza è un fatto positivo. È certo, però, che la felicità non dipende dal piacere come tale.

2. L'utile o il giovevole – Analogo discorso va fatto anche per l'«utile». Per la verità, chi legge gli scritti socratici di Senofonte trae l'impressione che Socrate identificasse il bene con l'utile. E anche Platone, sia

[2] Senofonte, *Memorabili*, IV, 5, 9 ss.; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.

pure su differente registro, attribuisce a Socrate l'identificazione del «bene» con il «giovevole» e, dunque, con l'utile.

Si spiega pertanto come moltissimi interpreti abbiano considerato «utilitaristica» l'etica di Socrate e come abbiano dato le più disparate esegesi di tale «utilitarismo».

Ma se l'etica di Socrate fosse davvero utilitaristica, non si sfuggirebbe alla conclusione che, in ultima analisi, il fondamento della vita morale per Socrate è l'«egoismo».

In realtà non è affatto così; ancora una volta, è il concetto di *psyché* che rimette le cose a posto e che tronca le innumerevoli discussioni su tale questione. Infatti l'«utile» di cui parla Socrate è sempre (o prevalentemente) l'«utile dell'anima», e *l'utile del corpo a lui interessa solo in funzione dell'utile dell'anima*.

Anzi, potremmo ulteriormente precisare che il parametro dell'«utilità» è dato non da altro che dalla «*areté* dell'anima», ossia dalla «scienza» e dalla «conoscenza». Rispetto al moderno significato di utilitarismo – che è in qualche modo sempre legato all'empirismo e al positivismo, se non addirittura al materialismo – l'utilitarismo socratico reca il segno opposto e può essere correttamente compreso solo in connessione con la scoperta socratica dell'essenza dell'uomo come *psyché*.[3]

3. Il concetto di felicità – Diverso è il discorso che concerne la felicità, la greca *eudaimonía*.

Che Socrate tendesse al raggiungimento della felicità e che il suo filosofare volesse arrivare, in ultima analisi, a insegnare agli uomini a essere veramente felici è fuori discussione. Socrate, dunque, è decisamente «eudemonista». Tutti i filosofi greci, d'altronde, lo furono. Un discorso etico che non sia in qualche misura eudemonistico è pensabile solo a partire da Kant.

Ma dire che Socrate è «eudemonista» e che insegnava a raggiungere l'*eudaimonía* non significa nulla, finché non si precisi in che cosa egli additasse la «felicità».

[3] Si veda come il Maier (*Socrate*, cit., II, p. 24), nel tentativo di uscire dalle strettoie dell'interpretazione utilitaristica di Socrate, a livello intuitivo colga il giusto segno. Egli scrive (*loc. cit.*): «A questo tendono, secondo la sua [di Socrate] convinzione, tutti i precetti morali: alla perfezione dell'anima individuale. Non esiste altra legge morale. La virtù medesima non è che questa perfezione [...]». Se Maier fosse andato a fondo in questa sua intuizione (che più volte fa capolino nel suo libro), avrebbe indubbiamente anticipato la scoperta di Burnet e di Taylor.

E anche per stabilire questo occorre rifarsi alla *psyché* e alla sua *areté*.

La felicità non è data né dai beni esteriori e neppure dai beni del corpo, ma è data dai beni dell'anima, ossia dal *perfezionamento dell'anima mediante virtù*, che è conoscenza e scienza.

Perfezionare l'anima con la virtù (con la conoscenza) significa per l'uomo – come s'è visto –, attuare la sua più autentica natura, *essere pienamente se stesso, realizzare il pieno accordo di sé con sé*, ed è esattamente questo che porta a essere felici.

La «felicità» è ormai interamente interiorizzata, è sciolta da ciò che viene dal di fuori e perfino da ciò che viene dal corpo, ed è posta nell'anima dell'uomo, e, dunque, è consegnata al pieno dominio dell'uomo. La felicità dipende non dalle cose e dalla fortuna, ma dal *logos* umano e dalla interiore formazione che con il *logos* l'uomo può darsi.

Ecco frammenti di un dialogo tratto dal *Gorgia*, in cui Socrate, polemizzando con il sofista Polo, nega che potenza, ricchezza e onori possano rendere felici:

> POLO – Evidentemente, o Socrate, neppure del Gran Re dirai di sapere che è felice!
> SOCRATE – E direi semplicemente il vero, perché io non so come egli stia quanto a interiore formazione e quanto a giustizia.
> POLO – Ma come? Tutta la felicità consiste in questo?
> SOCRATE – Secondo me, sì, o Polo. Infatti io dico che chi è onesto e buono, uomo o donna che sia, è felice, e che l'ingiusto e malvagio è infelice.[4]

Per converso, anche l'infelicità non viene dal di fuori, ma dal di dentro di noi; *non gli altri ma noi soltanto possiamo fare a noi stessi i più grandi mali*.

Chi è buono ha nella sua bontà la maggiore difesa dal male, e nessuno lo può toccare. Si legge nell'*Apologia*:

> Io non credo che sia possibile che un uomo migliore riceva danno da uno peggiore. Anito potrebbe condannarmi a morte, cacciarmi in esilio e spogliarmi dei diritti civili. Ma, queste cose, costui e forse altri con lui crederanno che siano grandi mali, mentre io non penso che lo siano. Io credo, invece, che sia un male molto più grande fare quelle

[4] Platone, *Gorgia*, 470 E; traduzione nostra, cit.

cose che ora fa Anito, ossia cercare di mandare a morte un uomo contro giustizia.[5]

E ancora:

A un uomo buono non può capitare nessun male, né in vita né in morte.[6]

Ed ecco quali sono il bene e la felicità per Socrate:

Se, poi, vi dicessi che il bene più grande per l'uomo è fare ogni giorno ragionamenti sulla virtù e sugli altri argomenti intorno ai quali mi avete ascoltato discutere e sottoporre a esame me stesso e gli altri, e che una vita senza ricerche non è degna per l'uomo di essere vissuta.[7]

4. La virtù ha valore in sé e per sé e non ha bisogno di ricompensa – Un ultimo punto va chiarito prima di chiudere questo argomento. Non solo la felicità non ha bisogno di nulla che venga dal di fuori dell'uomo, ma nemmeno dal di sopra dell'uomo. La virtù è «autarchica» e non ha bisogno di un premio nell'al di là, avendo già in sé il proprio premio, ossia la felicità.

Si capisce quindi come mai Socrate non abbia sentito il bisogno di risolvere la questione dell'immortalità dell'anima a livello teoretico. Egli dice al riguardo:

In effetti, una di queste due cose è il morire: o è come un non essere nulla e chi è morto non ha più alcuna sensazione di nulla; oppure, stando ad alcune cose che si tramandano, è un mutamento e una migrazione dell'anima da questo luogo che è quaggiù a un altro luogo.[8]

A livello di ragione ambedue le ipotesi gli sembrano plausibili, anche se, a livello di fede, egli piega per la seconda.

A livello di ragione, infatti, non poteva dimostrare l'immortalità dell'anima perché gli mancavano le categorie metafisiche occorrenti

[5] Platone, *Apologia di Socrate*, 30 D; traduzione nostra, cit.; cfr. anche *Critone*, 44 D.
[6] Platone, *Apologia di Socrate*, 41 D.
[7] Platone, *Apologia di Socrate*, 38 A.
[8] Platone, *Apologia di Socrate*, 40 C.

all'uopo. Ma quello che è importante è che egli abbia proclamato, senza mezzi termini, *la possibilità per l'uomo di essere felice, a prescindere dalle sue sorti dopo la morte, e la totale autonomia della vita morale*.

All'uomo virtuoso non può capitare nulla di male, perché la virtù è radicale difesa da ogni male.

Con questa convinzione, egli bevve serenamente la cicuta che gli diede la morte, e lo fece così serenamente perché convinto che la morte uccide il corpo, ma non la virtù dell'uomo, *distrugge la vita, non l'avere ben vissuto*.

Senofonte riferisce che alla fine della sua vita, quando già era stato condannato, e attendeva quindi la morte, Socrate, discutendo con Ermogene, affermava:

> Non sai che, fino a questo momento, io non concederei a nessuno degli uomini di aver vissuto meglio e in modo più piacevole di me?[9]

Jan Patočka commenta il senso del termine felicità in Socrate nel modo che segue: «Poiché la vita non è spezzata dalla paura della morte, neanche dalla paura di ciò che uno può avere in vita, essa diviene una dimora unificata presso l'essenziale, cioè l'essere presso il fine. Essa raggiunge umanamente ciò che è buono nel vero senso della parola. E questa dimora presso il fine ultimo dell'uomo è la felicità. [...] Per questo, Socrate può dire di essere fermamente convinto che all'uomo nobile non può accadere nulla di male; dunque, la sorte a prima vista più tragica non può essere per lui infelicità».[10]

Lo stesso concetto, con altro tono, esprime anche Vlastos: «Se credi in ciò in cui crede Socrate, hai il segreto della tua felicità fra le mani. Niente di quello che il mondo può farti può renderti infelice. – Nella ricerca della felicità i più nobili spiriti dell'immaginario greco sono dei perdenti: Achille, Ettore, Alcesti, Antigone. Socrate è un vincitore, come deve essere. Desiderando il tipo di felicità che desidera, non può perdere».[11]

5. L'amicizia – Con Socrate ebbe inizio anche la riflessione filosofica intorno all'«amicizia», una problematica, questa, su cui fiorirà, poi, tutta una letteratura, che va dal *Liside* e dal *Simposio* platonici a

[9] Senofonte, *Memorabili*, IV, 8, 6; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.
[10] J. Patočka, *Socrate*, cit., pp, 455 s.
[11] Vlastos, *Socrate*, cit., p. 314.

due interi libri dell'*Etica nicomachea* (tanto per ricordare le opere di più cospicuo significato), e che avrà grande fortuna anche nell'età ellenistica.

Stabilire quale sia stato il pensiero di Socrate al riguardo non è possibile, dato l'enorme dislivello fra quanto ci riferisce Senofonte e quanto Platone mette in bocca al nostro filosofo. È certo che le trattazioni platoniche, nella misura in cui utilizzano categorie metafisiche ignote a Socrate, non possono attribuirsi a Socrate; ma è probabile che Senofonte, dal canto suo, abbia molto semplificato.

In ogni caso, da Senofonte si ricava chiaramente che Socrate contribuì notevolmente ad affinare il concetto di amicizia, collegandolo al valore morale.[12]

L'amico vero è indubbiamente un bene grandissimo per gli uomini, e per acquistarsi buoni amici l'uomo non deve risparmiare alcun sacrificio.

Ma qual è l'amico vero?

Non è certamente colui che sa recarci vantaggi esteriori, perché, per esempio, è potente, famoso e ricco. È, invece, l'uomo virtuoso: chi, cioè, possiede quelle prerogative connesse alla virtù, che sopra abbiamo esaminato, ossia l'uomo che è capace di *bastare a sé* (ἀυτάρκης), che ha il *dominio di sé* (ἐγκρατής) e che possiede le qualità che a queste si connettono.

Naturalmente, la condizione prima per conquistarsi amici buoni è quella di *diventare buoni noi stessi*: infatti solo il buono può essere amico del buono. I malvagi fra loro non possono che essere nemici o prevalentemente nemici; e nemmeno può fiorire amicizia fra malvagi e buoni, appunto a cagione della loro disparità.

Insomma, anche l'amicizia viene riportata nella dimensione della *psyché* e fondata sull'*areté*. In questa precisa direzione Socrate coltivò le sue amicizie; e non già discepoli ma amici volle che fossero i suoi seguaci.

E a ben vedere l'arte d'amore, in cui egli vantava di essere particolarmente esperto, altro non era che la sua arte di «curare le anime».

[12] Cfr. Senofonte, *Memorabili*, II, capp. 4-10.

IV. I rapporti di Socrate con la politica

1. «Politica» e «metapolitica» socratica – Socrate non ebbe simpatia per la politica militante, anzi sentì per essa una forte avversione. Nell'*Apologia* egli afferma addirittura che la partecipazione attiva alla vita politica gli era stata vietata dal suo «segno divino» (di cui diremo dettagliatamente più avanti).[1]

Egli criticò la prassi democratica, che affidava all'estrazione a sorte funzioni e oneri che avrebbero dovuto essere, invece, distribuiti sulla base delle competenze e del valore degli individui. Ma non per questo egli simpatizzò per gli oligarchici. E, in effetti, fu perseguitato sia dai democratici che dagli oligarchici, e per l'identica ragione, ossia perché egli non esitò mai a criticare le malefatte degli uni e degli altri; anzi, per opporsi all'ingiustizia, giunse a mettere addirittura in pericolo la vita.

Tuttavia, il suo insegnamento fu ben lungi dall'essere «apolitico». L'orizzonte socratico restò quello della *polis greca* e addirittura quello della *polis ateniese*: al servizio di Atene egli concepì e presentò tutto il suo magistero.

Non c'è dubbio che egli tendesse alla formazione di uomini che nel modo migliore potessero poi occuparsi della cosa pubblica; e non c'è dubbio nemmeno sul fatto che la maggior parte dei suoi amici lo frequentasse proprio a questo scopo. Del resto, sia Senofonte che Platone concordano nel rilevare la natura politica (nel senso greco, naturalmente) dell'insegnamento socratico.

Si potrebbe dire che come il «Socrate ironico» affermò di sé che il Dio volle che restasse privo di sapere, ma che fosse capace di estrarlo maieuticamente dall'animo degli altri, così avrebbe potuto affermare che il Dio volle che non fosse politico (militante), ma *lo volle capace di far politici gli altri.*

È chiaro, da quanto abbiamo fin qui detto, che il «vero politico» per Socrate non poteva che essere l'uomo perfetto moralmente, ossia che il politico doveva esserlo nella dimensione dell'anima e capace di curare le anime degli altri. Platone farà dire a Socrate che il «buon politico» ha da essere *colui che si prende cura dell'anima degli uomini*.[2]

Il disimpegno di Socrate dalla politica militante diventerà nei Socratici minori disimpegno politico in generale.

Invece Platone colse bene il senso della superiore politica, che, col suo magistero, Socrate svolse; ne raccolse il messaggio e lo portò alle

[1] Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 31 C ss.
[2] Cfr. Platone, *Gorgia*, 504 D ss.

conseguenze estreme. Già nel *Gorgia* egli, valutando la portata dell'opera educativa di Socrate, s'accorse che, a paragone, quella dei politici di professione era pressoché nulla e non esitò a proclamarlo l'unico «vero uomo politico» che la Grecia abbia avuto.[3]

2. La rivoluzione della non-violenza – Sulle ragioni che meritarono a Socrate la condanna a morte si è molto discusso. È chiaro che, su basi strettamente giuridiche, il reato imputatogli sussisteva: Socrate non credeva negli dèi della città, e, inoltre, induceva altri a fare altrettanto. Ma è chiaro che, dal punto di vista morale, il giudizio si capovolge e i veri colpevoli risultano gli accusatori e i giudici.

Resta, in ogni caso, il fatto che Socrate fu un rivoluzionario, e che lo fu in tutti i sensi. Ma due sono i modi con cui le rivoluzioni si realizzano: con l'ausilio della forza e della violenza, oppure con la non-violenza.

Ora Socrate non solo attuò questo secondo tipo di rivoluzione, ma ne fu altresì il teorico in modo chiarissimo.

L'arma della sua rivoluzione non violenta fu la persuasione: non solo nei confronti degli uomini, ma altresì nei confronti dello Stato. Messo a morte ingiustamente, gli fu offerta la possibilità di fuggire: egli respinge questa possibilità in modo categorico, perché la giudica violenta contro le leggi.

Platone gli fa dire:

> Non si deve disertare né ritirarsi né abbandonare il proprio posto, ma, e in guerra e in tribunale e in ogni altro luogo, bisogna fare quello che la Patria e la Città comandano, oppure persuaderle in che consiste la giustizia: mentre far uso di violenza non è cosa santa.[4]

Senofonte dal canto suo ribadisce:

> Preferì morire mantenendosi fedele alle leggi, piuttosto che vivere violandole.[5]

Una sola più alta forma di rivoluzione non-violenta conoscerà l'umanità dopo Socrate, quella dell'amore: ma questa alla grecità rimase totalmente sconosciuta, cosicché quella socratica resta la più alta che il mondo pagano abbia conosciuto.

[3] Cfr. Platone, *Gorgia*, 521 D.
[4] Platone, *Critone*, 51 B; traduzione nostra, edizione Bompiani 2010[3].
[5] Senofonte, *Memorabili*, IV, 4, 4 s.; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.

SEZIONE IV

LA TEOLOGIA SOCRATICA

I. La teologia di Socrate e il suo significato

1. La posizione di Socrate nei confronti del problema teologico – Il primo capo d'accusa mosso contro Socrate nel processo, come già abbiamo detto, riguardava esattamente l'aberrante atteggiamento che il filosofo aveva tenacemente mantenuto per tutta la sua vita nei confronti della credenza ufficiale negli dèi, e così suonava:

> Socrate è colpevole di non credere negli dèi che la città onora, e di introdurre altre nuove divinità.[1]

Evidentemente non si tratta di una accusa di «ateismo», perché non può essere ateo chi è reo di introdurre nuove Divinità e in quanto tale è riconosciuto; piuttosto, diremmo con terminologia moderna, si tratta di una accusa di «eresia» (di eresia nei confronti della religione di Stato).

La posizione di Socrate nei confronti di Dio e del Divino, dunque, non solo non aveva obiettivamente nulla in comune con quelle dei Sofisti, le quali sfociavano (mediatamente o immediatamente) nell'ateismo, come abbiamo sopra veduto. Ma questo era riconosciuto addirittura da coloro che avevano trascinato il filosofo in tribunale e che fra lui e i Sofisti per altro verso non facevano differenze.

Ma per quale motivo Socrate respingeva la religione di Stato?

Perché gli ripugnava profondamente il pesante «antropomorfismo», sia fisico sia morale, di cui era inficiata. Indirettamente, da alcune testimonianze su Antistene, sappiamo che questo filosofo, ispirandosi appunto a Socrate, sosteneva:

> Dio non rassomiglia a nessuno e che pertanto nessuno può conoscerlo da una figura.[2]

[1] Cfr. Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 1; Platone, *Apologia di Socrate, passim*; *Eutifrone*, 2 C ss.
[2] Antistene, fr. V A 181 Giannantoni.

Non si può vedere con gli occhi.[3]

E questo significa esattamente contestare qualsiasi possibilità di raffigurarsi Dio in forme umane o in una qualunque altra forma fisica. E nell'*Eutifrone* platonico, al sacerdote che gli narra – a prova della propria sapienza nelle cose divine – le lotte, le contese e le furibonde ire di dèi contro altri dèi, Socrate espressamente dice:

> Ma è proprio questa la ragione per cui sono accusato: perché, quando uno mi narra cose simili intorno agli dèi, io non me la sento di accettarle.[4]

Ciò significa che Socrate riteneva assurdo anche l'«antropomorfismo morale», e negava che agli dèi potessero venire attribuiti passioni, sentimenti e costumi umani.

Fin qui, però, Socrate non è per nulla originale, perché già Senofane aveva denunciato, e in maniera paradigmatica, l'errore antropomorfico della tradizionale concezione degli dèi in tutte le sue forme.[5]

2. Tendenze di Socrate a una concezione unitaria del Divino – Sembra inoltre di poter ricavare, da vari accenni delle fonti, che Socrate – anche in questo caso reagendo contro l'esasperato politeismo che era proprio della religione popolare – abbia affermato una concezione unitaria del divino, anche se non ne escludeva la molteplicità di manifestazioni. Scrive al riguardo il Maier: «Ch'egli abbia finito col considerare unica la potenza dominatrice dell'universo [...] è certo; ed è verosimile che all'occasione abbia contrapposto questa divinità unica ai molti Dei della fede popolare [...]. A ogni modo non si può attribuire a Socrate un monoteismo simile a quello che a noi è diventato famigliare per opera della teologia cristiana e della filosofia moderna da quella determinata. Per le persone colte del suo popolo, nel campo del divino non esisteva opposizione tra unità e pluralità. Dietro ai molti si sentiva il Dio uno, ma tuttavia anche questa unità non si riusciva a immaginarla se non nella viva varietà del plurale. E la filosofia non faceva che confermare questo modo di vedere. Anche i filosofi monisti e singolaristi nella divinità e al di sotto di essa ammettevano una pluralità di forze naturali, considerandole del pari divinità e per

[3] Antistene, *ibidem*.
[4] Platone, *Eutifrone*, 6 A; traduzione nostra, edizione Bompiani 2011².
[5] Cfr. libro I, *supra*, pp. 131 ss.

lo più ponendole in relazione determinata con gli Dei della religione popolare. Una figurazione di Dio rigidamente monoteistica è possibile soltanto quando Dio viene posto qualitativamente e dinamicamente affatto al di sopra del mondo: il che in suolo greco non avvenne. Il vero e proprio dualismo tra Dio e mondo rimase estraneo tanto alla religione dei Greci quanto alla loro filosofia. E una divinizzazione personificatrice così delle forze della natura come delle realtà e degli ideali, etico-culturali era tanto più agevolmente possibile, in quanto mancava completamente al Greco il concetto personalisticamente accentuato della personalità, quale lo abbiamo noi. Certamente neppure Socrate respinse un politeismo di tal fatta».[6]

Ma anche in questa tendenza a unificare il divino, pur mantenendo la molteplicità delle sue manifestazioni, Socrate ha un antecedente in Senofane.

La differenza sta solo nel fatto che Senofane concepiva Dio in chiave cosmologica, Socrate, come subito vedremo, lo pensa piuttosto in chiave etica.

3. Radici etiche della concezione socratica del divino – Ma – e questo è il problema più delicato da risolvere ai fini della comprensione della natura della teologia socratica – riesce Socrate, sulla base delle categorie della sua filosofia, a fondare teoreticamente una concezione di Dio?

I Fisici, come vedemmo, identificarono il Divino col Principio cosmogonico, e in ogni caso lo interpretarono in funzione delle loro categorie cosmologiche; ma Socrate, che aveva respinto in blocco la filosofia della *physis*, non poteva, evidentemente, avvalersi di alcuna categoria che fosse desunta da tale filosofia.

D'altro canto, non potendo disporre delle ulteriori categorie metafisiche, che solo dopo la platonica «seconda navigazione» verranno acquisite, era fatale che Socrate potesse parlare di Dio soltanto – se non esclusivamente, almeno prevalentemente – a livello intuitivo.

Nei confronti del problema di Dio, in ultima analisi, Socrate ritrova la stessa difficoltà già incontrata a proposito del problema dell'anima. E come per definire l'anima egli, non potendo dire che cosa essa è «ontologicamente», la definì in funzione delle sue operazioni, così si comportò anche nel parlare di Dio e del Divino.

Egli desunse da Anassagora e da Diogene di Apollonia (e forse anche da Archelao) la nozione di Dio come «intelligenza ordinatrice».

[6] Maier, *Socrate*, cit., II, pp. 152 s.

Però la liberò dai presupposti fisici su cui si fondava in quei filosofi, e incentrò il suo discorso sulle «opere di Dio», *sostituendo alle motivazioni fisico-ontologiche, motivazioni di carattere prevalentemente etico, o comunque di genesi squisitamente morale.*

Ma vediamo in modo dettagliato che cosa ci dicono le nostre fonti al riguardo, giacché si tratta di concezioni che, per quanto ottenute a livello prevalentemente intuitivo, sono assai importanti sia in sé, sia per i cospicui sviluppi che esse avranno in epoca successiva.

II. Dio come «Intelligenza finalizzatrice» e come «Provvidenza»

1. Schema del ragionamento socratico su Dio – Meglio di tutti, sulla concezione socratica di Dio, ci informa Senofonte, in alcuni passi dei *Memorabili*, soprattutto in due capitoli di grande spicco. La critica ha tormentato tali passi nel modo più inverosimile, dubitando della veridicità e dell'attendibilità di essi. Ma, in realtà, se adeguatamente letti e interpretati, lasciano chiaramente vedere le cifre del pensiero genuino di Socrate.

Un primo passo, che riferisce un dialogo che Senofonte afferma di avere udito personalmente fra Socrate e Aristodemo, è una vera e propria dimostrazione dell'esistenza di Dio imperniata sui seguenti concetti:

1) ciò che non è semplice opera del caso, ma risulta costituito per raggiungere uno scopo e un fine, postula una intelligenza che l'ha prodotto a ragion veduta;

2) in particolare, se osserviamo l'uomo, notiamo che ciascuno e tutti i suoi organi sono finalizzati in modo tale da non potere essere spiegati se non come opera di una intelligenza (di una intelligenza che ha espressamente voluto quest'opera);

3) contro questo ragionamento non vale obiettare che questa intelligenza non si vede, mentre si vedono gli artefici di quaggiù accanto alle loro opere: infatti anche la nostra anima, ossia la nostra intelligenza, non si vede, eppure nessuno affermerebbe che per questo non facciamo nulla con la riflessione, ma tutto a caso;

4) inoltre, è possibile stabilire, sulla base dei privilegi che l'uomo ha rispetto a tutti gli altri esseri (struttura fisica più perfetta, e soprattutto il possesso dell'anima, ossia dell'intelligenza), che l'artefice divino ha cura dell'uomo in modo del tutto particolare;

5) un'ultima riconferma di questa tesi Senofonte la trae, infine, dalla mantica (questa potrebbe forse essere una sua aggiunta personale).[1]

2. Analogia fra l'Intelligenza divina e l'intelligenza umana – Una particolare caratteristica rivela i tratti tipici del socratismo: il nesso che viene istituito fra Dio e la *psyché* (ossia fra «Intelligenza divina» e «intelligenza umana») unitamente a una forte concezione di «antropocentrismo». Tutte le prove a favore del «finalismo» sono desunte dalla struttura del corpo, mentre è assente ogni considerazione di tipo «cosmologico».

L'uomo è visto come la più cospicua opera di Dio e come l'essere di cui egli più ha cura.

Incominciamo dall'illustrazione in particolare del primo punto, leggendo i passi assai eloquenti di Senofonte:

> «Tu, per quanto ti riguarda, credi di avere una qualche intelligenza e che in nessun'altro luogo vi sia una forma di intelligenza? E pensi questo pur sapendo che nel corpo hai una piccola parte di terra, mentre ce n'è molta, e poca acqua, mentre ce n'è molta, e che il corpo ti è stato messo insieme prendendo una piccola parte di ciascuno degli altri elementi, che pure esistono in grande quantità. E l'intelligenza, che è la sola che non si troverebbe da nessuna parte, come pensi di aver avuto la fortuna di acchiapparla? E pensi che questi elementi, grandissimi e di numero infinito, siano stati così ordinati senza un intervento intelligente?»
>
> «Certo, per Zeus, non vedo infatti quelli che ne sono i padroni, come invece vedo gli artefici di ciò che accade qui».
>
> «Ma tu non vedi neppure la tua anima, che è padrona del tuo copro; cosicché, sulla base del tuo ragionamento, ti è possibile dire che non fai nulla con intelligenza, ma tutto a caso».[2]

Segue un elenco dei privilegi che l'uomo ha rispetto a tutti gli altri animali, e come argomento ultimo si legge:

> Alla divinità non è bastato prendersi cura del corpo, ma, cosa della massima importanza, ha dato all'uomo l'anima con le più grandi capacità. Per prima cosa, l'anima di quale altro essere vivente sa percepire che esistono degli dei che hanno ordinato le realtà più grandi e più belle? Quale altra specie, se non quella degli uomini, venera gli dei?

[1] Cfr. Senofonte, *Memorabili*, I, cap. 4, *passim*.
[2] Senofonte, *Memorabili*, I, 4, 8 ss.; traduzione di L. De Martinis, Bompiani 2013.

Quale anima è più capace di quella dell'uomo di difendersi dalla fame o dalla sete o dal freddo o dal caldo, o qual è più capace di curare le malattie, di sviluppare la forza con l'esercizio, di darsi da fare per l'apprendimento, o qual è più capace di ricordarsi le cose che ha udito o visto o appreso? Non ti è infatti sufficientemente chiaro che rispetto a tutti gli altri animali gli uomini vivono in modo simile agli dei, rivelandosi i migliori per natura sia quanto al corpo sia quanto all'anima?[3]

E a chiusura di tutto il discorso, infine, si legge:

Caro, considera che anche la tua mente, stando in te, governa il tuo corpo come vuole. Bisogna dunque credere che anche la facoltà intellettiva dell'universo dispone tutte le cose così come le piace e non che la tua vista può spaziare per molti stadi, mentre lo sguardo del dio non può guardare tutte le cose insieme, e nemmeno che la tua anima può pensare le cose di qui e quelle dell'Egitto e quelle della Sicilia, mentre l'intelligenza divina non è capace di prestare attenzione a tutte le cose contemporaneamente.[4]

3. Concezione «antropocentrica», molto rara fra i Greci – La concezione «antropocentrica», insieme a quella dell'analogia sussistente fra Dio e anima umana emerge in un passo assai forte dei *Memorabili*, che mette conto leggere per intero, perché, oltre che documento essenziale per la comprensione del pensiero socratico, lo è anche per la comprensione dello sviluppo del pensiero greco, che, con Socrate, segue una rotta inversa alla sua tendenza di fondo che è prevalentemente «cosmocentrica», e quindi manifesta quasi una sua piega nascosta.

Non si preoccupava che coloro che erano con lui diventassero abili a parlare e ad agire e a cavarsela, ma pensava che prima di queste cose fosse necessario sorgesse in loro la saggezza. Infatti riteneva che coloro che possono fare queste cose senza essere saggi siano più ingiusti e più portati a fare del male. Innanzitutto cercava di rendere saggi quelli che stavano con lui riguardo agli dei. Mentre altri, essendo presenti mentre lui parlava in questo modo a terzi, lo hanno raccontato, io ero presente quando discuteva con Eutidemo sui seguenti argomenti.

Domandò: «Dimmi, Eutidemo, già altre volte ti è accaduto di riflettere sul fatto che gli dei hanno predisposto con ogni premura le cose di cui gli uomini hanno bisogno?»

[3] Senofonte, *Memorabili*, I, 4, 13 s.; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.
[4] Senofonte, *Memorabili*, I, 4, 17 s.; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.

E quello rispose: «No, per Zeus, non a me.»

Domandò: «Ma sai che noi abbiamo innanzitutto bisogno della luce, che gli dei ci concedono?»

Rispose: «Certo, per Zeus! Se non avessimo la luce, noi saremmo uguali ai ciechi per quanto riguarda i nostri occhi.»

«Ma in realtà, a noi che abbiamo bisogno anche di una tregua essi danno la notte, ristoro dolcissimo.»

Commentò: «Certo, e di questo si deve essere grati.»

«E, dal momento che il sole, essendo luminoso, indica le ore del giorno e illumina tutte le altre cose, mentre la notte, per il fatto di essere oscura, è meno adatta a far distinguere le cose, fecero brillare nella notte le stelle, che fanno distinguere le ore della notte e, grazie a questo, facciamo molte cose di cui abbiamo bisogno?»

Riconobbe: «È proprio così.»

«Ma la luna ci rende evidente non solo la notte, ma anche il momento del mese.»

Commentò: «Certamente.»

«Quando abbiamo bisogno di cibo, poi, ce lo danno dalla terra e ci procurano stagioni adatte a questo, che ci forniscono non solo molte e varie cose di cui abbiamo bisogno, ma anche da cui traiamo godimento?»

Rispose: «Certo e queste sono cose che giovano agli uomini.»

«E il fornici anche l'acqua, che è di così gran conto per noi, lei che fa nascere e crescere, insieme alla terra e alle stagioni, tutte le cose per noi utili, e che nutre anche noi e che, unita a tutti gli alimenti, li rende più digeribili, più sani e più gustosi? E il fatto che ce la forniscano in grande abbondanza, dal momento che ne abbiamo un grande bisogno?»

Rispose: «Anche questo è provvidenziale.»

«E il procurarci il fuoco, che difende dal freddo e dalle tenebre, che aiuta in tutte le attività e in tutte le cose che gli uomini fabbricano alla scopo di trarne un'utilità? Perché, per dirla in breve, senza il fuoco gli uomini non producono nulla di degno di essere ricordato tra le cose utili alla vita».

Disse: «Anche questo è una prova di grande amore verso gli uomini.»

«E il fatto che il sole, quando in inverno cambia il suo corso, si avvicini, facendo maturare alcuni frutti e facendone seccare degli altri, in base al momento, e, fatte queste cose, non si avvicini ulteriormente, ma torni indietro, evitando di danneggiarci, scaldando più del necessario, e il fatto che quando di nuovo, allontanandosi, giunge là dove anche a noi è chiaro che, se si spingesse più lontano, congeleremmo per il freddo, allora compia una nuova rotazione e si avvicini, e si volga in quella parte di cielo in cui, più che altrove, può esserci utile?»

Disse: «Per Zeus, anche queste cose sembrano avvenire senza alcun dubbio nell'interesse degli uomini.»

«E il fatto che, poiché anche questo è evidente, che non potremmo sopportare né il caldo né il freddo, se venissero all'improvviso, il sole si avvicini gradualmente e allo stesso modo si allontani, così che noi ci troviamo, senza rendercene conto, ai livelli estremi dell'uno e dell'altro?»

Disse Eutidemo: «Io ormai mi domando se gli dei abbiano qualche attività oltre alla cura degli uomini; solo questo mi fa difficoltà, il fatto che anche gli altri viventi partecipano di questi benefici.»

Commentò Socrate: «Ma non è evidente anche questo, il fatto che anche queste cose esistono e crescono nell'interesse degli uomini? Quale altro essere vivente trae tanti benefici quanto gli uomini dalle capre, dalle pecore, dai buoi, dai cavalli, dagli asini e dagli altri animali? A me, infatti, sembra che ne ricavino molto di più che dalle piante; però si nutrono e traggono vantaggi da queste non meno che da quelli; molta parte del genere umano non si serve delle cose prodotte dalla terra per nutrimento, ma vive nutrendosi con il latte, il formaggio e le carni ricavati dal bestiame; tutti, poi, addomesticando e domando gli animali che sono utili se ne servono come collaboratori per la guerra e per molte altre attività.»

Disse: «Anche in questo convengo con te: vedo infatti che tra gli animali anche quelli di gran lunga più forti di noi divengono così docili con gli uomini da essere loro utili in ciò che vogliono.»

«E, poiché vi sono molte cose belle e utili, che differiscono l'una dall'altra, l'aver dotato gli uomini di sensi adatti a ciascuna, attraverso i quali godere di tutti i beni; l'aver posto in noi anche la ragione, con la quale, ragionando, diamo un giudizio riguardo a queste cose e, utilizzando la memoria, impariamo in che modo ciascuna cosa può essere utile, ed escogitiamo molti stratagemmi, grazie ai quali traiamo giovamento dai beni ed evitiamo i mali; e l'averci dato la facoltà di esprimere il pensiero, attraverso la quale comunichiamo tutti i beni, insegnandoceli gli uni con gli altri, e li mettiamo in comune e fissiamo leggi e amministriamo stati?»

«Socrate, davvero mi sembra che gli dei si prendano grande cura degli uomini.»

«Il soccorrerci anche in questo, nella nostra incapacità di prevedere i vantaggi delle cose future, rivelando per mezzo della divinazione a chi li interroga le cose che accadranno e mostrando in che modo potrebbero essere migliori?»

Disse: «Socrate, a te sembrano riservare un trattamento ancora più amichevole che agli altri, se davvero, non essendo interrogati da te, ti preannunciano ciò che conviene o non conviene fare.»

«Che dico il vero potrai capirlo anche tu, se non te ne stai ad aspettare di vedere le figure degli dei, ma ti accontenti, vedendo le loro

opere, di onorare e venerare gli dei. Tieni a mente che gli dei stessi danno questa prescrizione: infatti gli altri che ci concedono beni, non ne danno nessuno venendo allo scoperto, e il dio che ordina e tiene unito l'intero universo, nel quale vi sono tutte le cose buone e belle, e che offre a chi ne ha bisogno cose che non si consumano e che non si danneggiano e che non sono soggette a invecchiamento, pronte a servire senza errori e in modo più veloce del pensiero, tale dio è visibile mentre compie così grandi imprese, ma è a noi invisibile quando le amministra. Tieni a mente che il sole, che sembra visibile a tutti, non permette agli uomini di osservarlo minuziosamente, ma, se qualcuno osa guardarlo sfacciatamente, gli toglie la vista. Anche i ministri degli dei troverai che sono invisibili: è chiaro, infatti, che il fulmine precipita dall'alto e che abbatte tutto ciò che colpisce, ma non lo si vede né mentre giunge, né quando colpisce né quando scompare; e anche i venti in se stessi non si vedono, ma ci sono manifeste le cose che fanno e li percepiamo quando si avvicinano. Ma certo è evidente che anche l'anima dell'uomo, che partecipa del divino più di ogni altra cosa umana, ci governa ma non la si vede. E, riflettendo su queste questioni, è necessario non disprezzare ciò che non è visibile, ma, riconoscendo la sua potenza da ciò che ne deriva, onorare la divinità».[5]

4. La credibilità dei testi di Senofonte sul pensiero teologico di Socrate – Ora, che la sostanza di questa esposizione risalga effettivamente a Socrate è pressoché certo, e Platone e lo stesso Aristotele ci forniscono puntuali riprove.[6] Del resto, anche in questo caso, il rapporto fra il «prima» e il «dopo» Socrate risulta illuminante.

Prima di Socrate solo Diogene di Apollonia (svolgendo il pensiero di fondo di Anassagora) aveva sostenuto una concezione teleologica

[5] Senofonte, *Memorabili*, IV, 3, 1-14; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.

[6] Platone nel *Filebo* (28 D ss.) conferma pienamente non solo l'ipotesi che Socrate sostenesse la concezione dell'Intelligenza universale ordinatrice, ma anche che egli l'avesse consapevolmente desunta dai Fisici. Aristotele riecheggia idee che troviamo nel capitolo dei *Memorabili* sopra letto nei suoi essoterici, come, non senza stupore, Maier ha rilevato (*Socrate*, cit., I, p. 98; II, p. 140). Dal canto nostro abbiamo riconfermato la tesi a proposito del *Trattato sul cosmo per Alessandro*, che, come abbiamo dimostrato, potrebbe essere autentico e appartenere al novero degli essoterici (cfr. G. Reale - A. Bos, *Trattato sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995), il quale presenta addirittura tangenze verbali con Senofonte. È chiaro che la fonte originaria non è Senofonte, o per lo meno non è Senofonte come autore che parla in prima persona. Senofonte non sarebbe stato di certo in grado di effettuare quelle riforme di cui abbiamo detto, ossia di operare la «de-cosmologizzazione» del discorso di Diogene di Apollonia e sostituirvi, a fondamento, l'impianto del discorso socratico. Pertanto Platone e Aristotele riconfermano la genuinità dei concetti principali del discorso sul Dio-provvidenza che Senofonte mette in bocca a Socrate.

dell'universo, come sopra abbiamo veduto; tuttavia per Diogene l'Intelligenza ordinatrice che tutto governava era l'aria (e la stessa anima era aria) e tutto il suo discorso era di carattere fisico-cosmologico.

Socrate si ispirò senza dubbio al discorso di Diogene, ma ne eliminò radicalmente la fondazione fisico-cosmologica, e gli impresse la nuova direzione che abbiamo veduto.

Egli parlò di Dio semplicemente in termini di «intelligenza», «attività finalizzatrice» e «provvidenza», procedendo nel suo discorso in modo puramente intuitivo o per via di analogie.

Però che cosa sia l'«intelligenza in sé» Socrate non fu in grado di dirlo, né fu in grado di stabilire il preciso *statuto ontologico del fine*, né poté, per conseguenza, dare un senso se non generico a quella cura o provvidenza che Dio ha per gli uomini.

Il lavoro di Platone e di Aristotele, come vedremo, consisterà appunto nel dar fondamento a queste intuizioni, e nel ridimensionarle per conseguenza.

Socrate rappresenta dunque la positiva messa in crisi del *discorso fisico* su Dio[7] e la premessa per un discorso teologico in chiave metafisica.

III. Il «Daimonion» di Socrate

1. Il «Daimonion» socratico come «segno» o «voce divina» – Sempre nel capo d'accusa principale mosso contro Socrate (in connessione cioè all'accusa di non credere negli dèi in cui crede la Città, e anzi a riprova della medesima), come abbiamo già detto, si asseriva che Socrate introduceva «nuovi *daimonia*», che gli accusatori intendevano senz'altro come nuove «divinità».

La terminologia (τὰ δαιμόνια) indica in modo chiaro che gli accusatori si riferivano al fatto che Socrate, ripetutamente, aveva asserito di avvertire in sé, in determinate circostanze, un fenomeno divino e soprannaturale, che egli chiamava appunto δαιμόνιον.

Che cos'è questo δαιμόνιον?

Ecco quanto Platone fa dire a Socrate nell'*Apologia*:

> La causa di questo fatto [*scil.*: del fatto che Socrate si è tenuto lontano dalla politica militante] è quello che mi avete sentito dire molte

[7] I Sofisti invece, come abbiamo visto, rappresentano la messa in crisi negativa del discorso fisico su Dio.

> volte e in vario modo, ossia che in me si manifesta qualcosa di divino e di demoniaco, quello che anche Meleto, facendo beffe, ha scritto nell'atto di accusa. Questo che si manifesta in me fin da fanciullo è come una voce che, allorché si manifesta, mi dissuade sempre dal fare quello che sono sul punto di fare, e invece non mi incita mai a fare qualcosa.[1]

Platone costantemente ripete questo ogni qualvolta chiama in causa il daimovnion socratico: si tratta di un «segno» (σημέιον) o una «voce» (φωνή) che Socrate espressamente diceva essere *voce di Dio* (τοῦ θεοῦ), cioè proveniente a Lui. Anche Senofonte dice la stessa cosa, e discorda da Platone solo in quanto ritiene che il δαιμόνιον dicesse a Socrate non soltanto ciò che non doveva fare, ma altresì positivamente, ciò che doveva fare.

È chiaro che il *daimonion* era giudicato da Socrate una sorta di divina rivelazione a lui concessa, un privilegio elargitogli dalla Divinità del tutto eccezionale, e, insomma, una esperienza che, in qualche modo, trascendeva i limiti dell'umano.

2. Perplessità e incertezze degli interpreti – Gli interpreti sono rimasti, per lo più, assai sconcertati e hanno dato del *daimonion* socratico esegesi disparatissime.

Qualcuno ha creduto di poter recidere la questione in tronco, mettendo interamente in conto all'ironia socratica e alla sua inventiva tutta la faccenda del «δαιμόνιον».

Altri hanno inteso questa peculiarissima esperienza socratica in chiave, per così dire, psichiatrica, e, cioè, come un fatto di natura psicopatica.

Invece altri, più moderatamente, lo hanno ridotto alla voce della coscienza, o al sentimento del conveniente, o al sentimento che pervade il genio.

E gli esempi si potrebbero moltiplicare, fino a giungere alle moderne interpretazioni in chiave psicoanalitica o ispirate alla psicoanalisi.

Si tratta, per la verità, di studiosi che non credono al fatto religioso e lo risolvono e dissolvono in maniera positivistica o razionalistica o psicologistica o psicoanalitica e che, per conseguenza, travisano in maniera irreparabile quanto di peculiare c'è nell'esperienza del *daimonion* socratico.

[1] Platone, A*pologia di Socrate*, 31 C-D; traduzione nostra, ed. Bompiani 2012[10].

3. Differenza e rapporto fra «daimonion» e «demone» – Innanzitutto è da rilevare che δαιμόνιον (τὸ δαιμόνιον) è un neutro, e che quindi (e su questo hanno ragione di insistere gli interpreti di estrazione positivistica o razionalistica) non indica un dèmone-persona, ossia un essere personale (una specie di angelo o di genio), bensì un fatto o evento o fenomeno divino: in effetti mai, né in Platone né in Senofonte, il *daimonion* è detto *démone*, ma è detto «segno» e «voce divina».

Precisato questo, però, è subito da rilevare quanto segue:

a) espressamente Socrate, nell'*Apologia* di Platone, mette in connessione il «segno divino» con i dèmoni, spiegando che, nella misura in cui egli crede a «cose demoniache», crede ai dèmoni e quindi agli dèi, da cui i démoni derivano;[2]

b) inoltre, altrettanto espressamente, egli lo mette in connessione con Dio stesso, dicendo senza possibilità di equivoci che il «segno» e la «voce» che sentiva dentro di sé erano segno di Dio e voce di Dio.[3]

Tutta la Grecità ha ritenuto i démoni, intermediari fra gli dèi e gli uomini, ed è altamente probabile, per non dire certo, che questa fosse anche la credenza di Socrate. Per il Greco non era facilmente pensabile un contatto o un rapporto immediato di Dio con l'uomo, e la concezione pluralistica del divino, che, come abbiamo visto, anche Socrate condivise, portava di per sé a pensare il rapporto fra Dio e uomo tramite l'intermediario dei démoni.

Il «segno divino» doveva dunque venire a Socrate tramite un démone, tuttavia egli evitò questa parola e non è corretto (come fanno invece molti) tradurre senz'altro *daimonion* con démone. Infatti, così facendo, si esplicita ciò che da Socrate è volutamente lasciato nell'indeterminato: egli ha preferito attenersi a ciò che sentiva in sé e a qualificare come divino questo fenomeno, senza approfondire il modo con cui esso avveniva e per quale mediazione.

In conclusione, il *daimonion* fu inteso da Socrate come un fatto fuori dell'ordinario e di natura sovrumana. Per capirlo è indispensabile collegarlo a due fattori: in primo luogo, alla religiosità socratica, che fu di eccezionale intensità; in secondo luogo, alla concezione socratica del Dio-provvidenza.[4]

[2] Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 27 B ss.
[3] Cfr. per esempio Platone, *Apologia di Socrate*, 40 B.
[4] Su questo punto ha visto assai bene il Maier, *Socrate*, cit., II, pp. 168 ss.

Da Senofonte, come abbiamo visto, noi apprendiamo come Dio abbia disposto le membra dell'uomo in funzione del suo bene e come abbia ordinato l'intero universo e le sue parti in funzione – ancora una volta – di questo stesso bene.

Da Platone si ricava, inoltre, che Dio, oltre a una cura generica per tutti gli uomini, ha una cura particolare per l'«uomo-buono»[5] (si badi: non per ogni singolo uomo – tesi, questa, che rimase estranea alla Grecità – ma solo per il singolo uomo virtuoso). È naturale, dunque, che nel contesto di questa credenza Socrate collocasse la propria esperienza del *daimonion*: si trattava, a suo avviso, di un particolarissimo segno con cui, a lui che tendeva con tutte le sue forze al bene, in certe occasioni, la Divinità provvidente additava la via giusta.

4. L'influsso del «daimonion» su Socrate si restringe a un ambito ben delimitato – Ma c'è ancora un punto essenziale da chiarire ai fini di una corretta comprensione del *daimonion*, e cioè l'ambito in cui, propriamente, si colloca la sua influenza.

Che cosa rivela, esattamente, la voce divina?

In primo luogo, è da rilevare che il *daimonion* non ha nulla a che vedere con l'ambito delle verità filosofiche: la «voce divina» non rivela affatto a Socrate la «sapienza umana», né gli suggerisce alcuna delle proposizioni generali o particolari della sua etica.

Per Socrate i principi filosofici traggono per intero la loro validità dal *logos* e non da divina rivelazione: gli atteggiamenti profetici di Pitagora, di Empedocle o anche di Parmenide sono quasi del tutto estranei al nostro filosofo.

Inoltre, per quanto strano ciò possa apparire, Socrate non connette immediatamente al *daimonion* neppure la sua convinzione di aver ricevuto dagli dèi come speciale missione il compito di spronare gli Ateniesi a curarsi dell'anima e della virtù. Si legge nell'*Apologia* platonica:

> E a me questo, come ancora vi dico, è stato comandato *dal dio* [si badi: ὑπὸ τοῦ θεοῦ], con oracoli e con sogni e in tutti quei modi con cui, talora, anche in altri casi, il *destino divino* (θεία μοῖρα) comanda all'uomo di compiere una certa cosa».[6]

[5] Anche questo punto è stato messo bene in luce da Maier, *Socrate*, cit., II, pp. 136-171; cfr. in particolare p. 143.

[6] Platone, *Apologia di Socrate*, 33 C; traduzione nostra, ed. Bompiani 2012[10]. Come si vede, Socrate menziona «vaticini» (per esempio il responso dell'oracolo di Delfi), i «sogni» e altre cose simili, ma rigorosamente evita di mescolarvi quel «daimonion» di cui parla prima e dopo questo passo.

Escluso l'ambito della filosofia ed escluso altresì quello della stessa scelta etica di fondo della vita di Socrate, non rimane che l'ambito delle azioni e degli eventi particolari della vita di Socrate. Ed è esattamente a tale ambito che tutti i testi sul *daimonion* socratico a nostra disposizione rimandano. Il segno divino di volta in volta impediva di fare determinate azioni (di andarsene da un luogo, di attraversare un fiume, di accogliere nella sua cerchia determinate persone), e il non fare quelle azioni risultava poi essere di grande vantaggio. Il più consistente dei divieti fatti a Socrate dalla voce divina fu senza dubbio quello, cui già accennammo, di non occuparsi di politica militante. E il vantaggio che Socrate ebbe dall'ubbidire a tale voce è espressamente rilevato nell'*Apologia*:

> Infatti, voi sapete bene, o cittadini ateniesi, che se io da tempo avessi intrapreso la carriera politica, da tempo sarei morto, e non sarei stato di giovamento a voi e neppure a me.[7]

Un passo di Senofonte ci aiuta a cogliere perfettamente questo punto e a concludere:

> diventare architetto o fabbro o contadino o comandante di uomini o valutatore di questi mestieri o esperto nei calcoli o amministratore o stratega, tutte queste attività riteneva che fossero oggetto di apprendimento e di conquista da parte dell'intelligenza dell'uomo; ma diceva che gli dei riservano per se stessi le cose più importanti in ciascuno di questi ambiti, e che di queste nulla è manifesto agli uomini. Infatti a chi ha ben coltivato un campo non è noto chi coglierà i frutti, a chi ha ben costruito una casa non è noto chi la abiterà, a chi riveste la strategia non è manifesto se convenga rivestirla, a chi si occupa di politica non è manifesto se convenga essere a capo della città, a chi sposa una bella donna per trarne gioia non è noto se avrà da lei sofferenza, né a chi acquisisce parentele potenti in città è noto se per causa loro ne sarà privato. Diceva che quelli che credono che nessuna di queste cose sia mossa dalla divinità, ma che tutte queste cose dipendono dall'intelligenza umana, sono invasati; e che sono folli anche coloro che interrogano gli oracoli a proposito di ciò che gli dei hanno concesso agli uomini di discernere grazie all'apprendimento [...], o a proposito di ciò che è possibile conoscere ricorrendo al calcolo o alle misure o ai pesi.[8]

[7] Platone, *Apologia di Socrate*, 31 D; traduzione nostra, ed. Bompiani 2012[10].
[8] Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 7-9; traduzione L. De Martinis, Bompiani 2013.

Dunque, il *daimonion*, con i suoi divieti, rendeva manifesto a Socrate esattamente questo che gli dèi si erano riservati per loro, e che talora rivelavano mediante gli oracoli. Pertanto, era indubbiamente inteso da Socrate come una sorta di oracolo interiore, con tutte quelle implicanze che sopra abbiamo chiarito[9].

IV. Rapporti fra la teologia e l'etica di Socrate

Abbiamo visto che il fenomeno del *daimonion*, che è di carattere squisitamente religioso, non intacca per nulla l'autonomia della sfera della filosofia socratica. Lo stesso dobbiamo dire a proposito dei rapporti fra la fede religiosa e la teologia in generale professata da Socrate e la sua etica.

L'etica socratica non è «teonoma» e quindi non ripete la sua validità dall'essere un comando e un volere divino: essa si fonda invece, come abbiamo con ampiezza sopra veduto, in modo del tutto autonomo, su quella che, per Socrate, costituisce l'essenza dell'uomo, ossia sulla *psyché*. Abbiamo anche spiegato come l'etica socratica si sia mantenuta autonoma anche nei confronti della questione dell'immortalità dell'anima: i valori morali si impongono di per sé, a prescindere dal fatto che l'anima duri o no dopo la morte del corpo.

Si capisce, pertanto, che, per Socrate, come Dio non interviene nella fondazione dell'etica, così non interviene con premi o castighi né in questo mondo, né nell'altro mondo. Dice molto bene a questo proposito il Maier: «[...] alla divinità non tocca neppure il compito d'assicurare una congrua corrispondenza tra merito morale e felicità, e d'instaurarla dall'esterno coi suoi mezzi. La felicità è infatti per Socrate qualche cosa di profondamenfe interiore che ha la sua origine e la sua patria nell'anima dell'uomo: risiede nella vita morale medesima. Il buono reca a se medesimo la propria ricompensa, il malvagio il proprio castigo».[1]

Ma allora – si chiederà il lettore – come si può conciliare, da un lato, tutto questo con la concezione socratica della Divinità, che è concepita e interpretata sostanzialmente come intelligenza provvidente? E, d'altro canto, non contraddice questo ordine di pensieri la ferma

[9] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, cit., 1[5], pp. 83 s., è uno dei pochi studiosi che abbia colto bene questo punto.

[1] Maier, *Socrate*, cit., II, p. 138.

convinzione socratica che Dio si prenda cura particolare della causa dei buoni e, al limite, che giunga addirittura a mandare a lui il segno demoniaco?

La risposta è semplice. I valori morali non sono creati e imposti dalla Divinità, però sono i valori supremi, perché sono quelli dello spirito e, come tali, sono riconosciuti anche dalla Divinità. Pertanto ben si spiega come Dio, pur non essendo autore dei valori morali, sia protettore di essi.

Insomma: i valori morali non sono tali perché voluti da Dio, ma proprio per la loro intrinseca, oggettiva perfezione, hanno da Dio la massima considerazione. Il che significa – come qualcuno ha giustamente rilevato – che Socrate, in certo senso, riconosce ai valori morali importanza finale per la realtà cosmica.

Ed è proprio svolgendo questa intuizione e fondandola sul piano metafisico che Euclide e Platone, come vedremo, faranno del Bene la suprema realtà universale.

Tutto questo spiega perfettamente il pensiero di Socrate – che, come abbiamo detto, di primo acchito può parere anomalo e contraddittorio – che la Divinità abbia cura in generale di tutti gli uomini, ma che solo dell'uomo virtuoso si curi in modo particolare. Dice Socrate ai suoi giudici nell'*Apologia* di Platone:

> Ebbene, anche voi, o giudici, bisogna che abbiate buone speranze davanti alla morte, e dovete pensare che una cosa è vera in modo particolare, che a un uomo buono non può capitare nessun male, né in vita né in morte. Le cose che lo riguardano non vengono trascurate dagli dèi.[2]

In nessun testo a nostra disposizione si accenna, invece, a un interesse e a una cura degli dèi per ogni singolo uomo, e meno che mai di una cura degli dèi per il singolo uomo che cammini fuori della retta via al fine di ricondurvelo. La Divinità interviene solo a favore del singolo che incarna la virtù, perché attratta, per così dire, dall'assolutezza del valore che egli incarna, quasi per una legge di comunanza del simile con il simile, ma non per un fattivo atto di amore qual è proprio, tanto per intenderci, del Dio cristiano, che non ha affatto proporzione con il valore delle nostre azioni ed è quindi caratterizzato dalla totale gratuità del puro donare.

[2] Platone, *Apologia di Socrate*, 41 C-D; traduzione nostra, ed. Bompiani 2012[10].

Se così è, se cioè la Divinità si occupa in modo speciale del singolo non in quanto uomo singolo, appunto, ma in quanto buono, è anche vero l'inverso: è vero, cioè, che l'uomo non ha bisogno dell'aiuto della Divinità per essere buono.

La cura speciale della Divinità per l'uomo buono è un conseguente (ossia un effetto) e non un antecedente (ossia una condizione) del suo essere buono.

È esatto, pertanto, quanto Maier ha scritto: «Per Socrate l'autarchia morale continua a esser l'ultima ancora d'ogni brama di felicità e d'ogni confidenza nella vita; né gli passa per la mente di cercare nell'attaccamento religioso alla divinità e nell'aiuto divino un saldo appoggio per l'uomo bisognoso di liberazione e di salvezza. La vita morale è essa medesima salute e liberazione. L'ottimismo socratico, non bisogna dimenticarlo, si fonda completamente sul sentimento morale, e la fede socratica è nella sua base più profonda fede morale. Insomma, la "filosofia" di Socrate è e rimane un evangelo dell'al di qua».[3]

[3] Maier, *Socrate*, cit., II, pp. 143 s.

SEZIONE V

LA DIALETTICA, LA MAIEUTICA E L'IRONIA DI SOCRATE

I. Struttura e significato della dialettica socratica

1. Funzione protrettica ed etica del metodo dialogico – Anche per la corretta interpretazione del «metodo» socratico del filosofare è al nuovo concetto di *psyché* che occorre rifarsi: all'anima e alla cura dell'anima, infatti, tende in modo perfettamente consapevole la dialettica di Socrate con tutti i complessi mezzi di cui essa si avvale.

E in primo luogo, è il riferimento al nuovo concetto di *psyché* che spiega la drastica rottura col metodo dei Sofisti e il capovolgimento di esso. Comune a tutti quanti i Sofisti, senza eccezione, era il sistema di insegnamento delle loro dottrine mediante discorsi di parata, vere e proprie arringhe che potevano essere protratte a piacimento, le quali incantavano gli uditori col fascino della fluente parola che sembrava inesauribile. E in questi discorsi si alternava sovente la prova logica alla citazione della testimonianza di poeti e, anzi, sovente la citazione dei poeti teneva il posto della prova logica; con effetto – capziosamente calcolato – di pronta e sicura presa sul pubblico.

Ma a che cosa serve tutto questo? Serve a far sfoggio di bravura e a conquistare l'ascoltatore, ma non serve affatto a fornire all'anima l'autentico alimento e quindi a curarla e a renderla quanto è possibile buona, ma, anzi, può servire a *guastare l'anima in modo irreparabile.*[1]

L'anima dell'uomo non si cura arringando masse di uditori, in cui l'individualità di chi ascolta è, come tale, quasi del tutto trascurata e ignorata. E non si cura neppure con discorsi a senso unico del maestro o di chi tale si crede: l'anima, la singola anima, si cura solo col «dia-logo», ossia col *logos* che, procedendo «per domanda e risposta», coinvolge fattivamente maestro e discepolo in una esperienza spirituale unica di ricerca in comune della verità.

Al «discorso lungo» di parata, che è monologo chiuso, si sostituisce, così, il «discorso breve», come lo chiama Socrate, che è appunto

[1] Cfr. Platone, *Protagora*, 311 B-314 C.

il dialogo aperto, pronto via via a piegarsi alle esigenze più profonde di coloro che, insieme, ricercano e che mettono a confronto, per così dire, anima con anima.

Si comprende, per conseguenza, che, nell'ambito di questo dialogo, per la voce dei poeti non ci fosse ormai più spazio di alcun genere: la chiamata in causa della testimonianza dei poeti nelle discussioni filosofiche a Socrate faceva l'effetto come di una voce del tutto estranea, in distonia totale con le ragioni da cui il dialogo nasce e di cui si alimenta.

È dunque evidente, sulla base di quanto abbiamo detto, che le finalità del metodo dialogico socratico sono, fondamentalmente, di natura etica ed educativa e solo secondariamente e mediatamente di natura logica e gnoseologica. La dialettica socratica mira all'esortazione della virtù, mira a convincere che l'anima e la cura dell'anima sono il massimo bene per l'uomo, mira a purificare l'anima saggiandola a fondo appunto con domande e risposte, per liberarla dagli errori e disporla alla verità.[2]

2. Alcuni testi platonici sulla funzione della dialettica socratica – Che il metodo dialogico socratico mirasse a saggiare l'anima e a rendere conto di sé è espresso assai bene in questo passo del *Lachete* platonico:

> NICIA – O Lisimaco, a dire il vero, mi pare che tu conosca Socrate solo tramite suo padre e che con lui tu abbia avuto contatti solamente quando era bambino e ti incontrava, mentre accompagnavi tuo padre tra gli abitanti del demo o nel tempio o in qualche altro simile luogo di riunione, ma che, da quando è diventato adulto, non hai più avuto a che fare con lui.
>
> LISIMACO – Perché, o Nicia?
>
> NICIA – Ho l'impressione che tu non sappia che chi è abituale interlocutore e famigliare di Socrate, anche se, precedentemente, ha cominciato a discutere intorno ad altro, non può evitare di farsi condurre quasi per mano da lui nel discorrere, fintanto che abbia dato ragione di sé, del modo in cui vive e del suo passato; e una volta che giunga a ciò, Socrate non lo lascerà andare, prima di averlo sottoposto a un vaglio minuzioso e al limite della tortura. Io che lo conosco bene, so che non è possibile sfuggire a questo trattamento e che dovrò sottopormici a mia volta; godo, infatti, o Lisimaco, della sua compagnia

[2] Il fine protrettico della dialettica socratica è stato colto dal Maier, *Socrate*, cit., II, pp. 67 ss., il quale però, non avendo compreso il ruolo che in Socrate gioca il concetto di *psyché*, non giunge a chiarire fino in fondo come operi tale dialettica-protrettica.

> e penso che in nessun modo sia un male l'essere sollecitato a ricordare che cosa di disonesto abbiamo fatto o stiamo facendo, ma che, anzi, per la vita a venire, chi non rifugge dal fare questo, diventi più accorto, sempre che voglia e sia veramente convinto, secondo il detto di Solone, che c'è da imparare finché si vive e non creda che la vecchiaia, di per sé, sia una garanzia di saggezza. Quanto a me, questo esame di Socrate non mi risulta né inusuale, né sgradevole, ma già da tempo sapevo più o meno che il discorso, con lui presente, non si sarebbe limitato ai giovani, ma avrebbe riguardato anche noi.[3]

Nel *Carmide* la discussione dialettica, con immagine paradigmatica, è raffigurata come uno «spogliare», uno «svestire l'anima» e un «contemplare» la medesima.[4]

E nell'*Apologia* Socrate presenta ai giudici il suo filosofare, il suo andar in giro a interrogare, saggiare e confutare uno per uno gli Ateniesi come una esortazione e un incitamento e un aiuto a «prendersi cura dell'anima», come uno stimolo inesorabile a «rendere conto della propria vita».[5]

In questo egli addita la ragione ultima che gli meritò la condanna a morte: far tacere Socrate con la morte, *per molti, significava liberarsi dal dovere mettere a nudo la propria anima*. Ma il processo messo in moto da Socrate era ormai irreversibile e la soppressione fisica della sua persona non avrebbe per nulla arrestato quel processo. Sicché Platone può ben mettere in bocca a Socrate condannato a morte questa profezia:

> Io vi dico, o cittadini che mi avete condannato a morte, che subito dopo la mia morte cadrà su di voi una vendetta, molto più grave, per Zeus, di quella che avete inflitto a me, condannandomi a morte. Infatti, voi ora avete fatto questo, convinti di liberarvi dal rendere conto della vostra vita. E, invece, vi dico che vi accadrà proprio il contrario. Molti saranno quelli che vi metteranno a prova, ossia tutti quelli che io trattenevo; e voi non ve ne rendevate ben conto. E saranno tanto più aspri, quanto più sono giovani; e voi vi arrabbierete ancora di più! Infatti, se credete, col condannare a morte uomini, di impedire a qualcuno che vi faccia rimproveri perché non vivete in modo retto, voi non pensate bene. Questo modo di liberarsi non è certo possibile, né bello. Invece, è bellissimo e facilissimo non quello

[3] Platone, *Lachete*, 187 D-188 B; traduzione di M.T. Liminta, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, ed. Bompiani 2005[4].

[4] Cfr. Platone, *Carmide*, 154 D-E.

[5] Platone, *Apologia di Socrate*, 29 D-E; traduzione nostra, ed. Bompiani 2012[10].

di stroncare la parola degli altri, ma quello di cercare di diventare buoni il più possibile.[6]

Accertato il fine della dialettica socratica, dobbiamo indicare le sue caratteristiche di fondo, esaminare i modi in cui si attuava e individuare i momenti essenziali in cui si scandiva.

3. Significato della «confutazione» (élenchos) socratica come liberazione dagli errori – Il primo momento dell'ironia costituiva, per così dire, la *pars destruens*, cioè il momento – come sopra abbiamo detto – in cui Socrate portava colui con cui dialogava a riconoscere la propria presunzione di sapere, e quindi la propria ignoranza. Egli costringeva a definire l'argomento intorno a cui verteva l'indagine; poi scavava in vario modo nella definizione, esplicitava le manchevolezze, le contraddizioni a cui quella portava; invitava quindi a tentare una successiva definizione, e con il medesimo procedimento la confutava, e così di seguito fino al momento in cui l'interlocutore si riconosceva ignorante.

Ecco come nel *Sofista* Platone ha descritto questo momento del metodo:

> [Socrate e i seguaci del metodo socratico] interrogano sugli argomenti sui quali uno crede di dire qualcosa, mentre non dice nulla; poi, passano facilmente in rassegna le opinioni, dato che sono di uomini che vanno errando, e, raccogliendole con i discorsi, le confrontano tra loro sul medesimo argomento, e dimostrano che esse sono contrarie a se stesse, nello stesso tempo, riguardo ai medesimi argomenti, in confronto con le medesime cose, secondo gli stessi punti di vista. Ed essi, vedendo ciò, si inaspriscono con se stessi, ma diventano miti nei confronti degli altri, ed in questo modo si liberano delle grandi e rigide opinioni che avevano su se stessi, e di tutte le liberazioni questa è la più gradevole da ascoltare, e dà la massima sicurezza a chi la prova. Infatti [...] a coloro che li purificano, pensando, come pensano i medici per i corpi, che un corpo non può trarre vantaggio dal cibo offertogli, prima che siano espulsi gli impedimenti interni, quelli hanno pensato la stessa cosa anche riguardo all'anima, che essa non avrà vantaggio dalle nozioni offertele, prima che qualcuno, esercitando la confutazione, porti il confutato a vergognarsi, e, espulse le opinioni che erano di ostacolo all'apprendimento, lo faccia apparire puro, e tale da ritenere di sapere solo quello che sa, e non di più. [...] Per tutte

[6] Platone, *Apologia di Socrate*, 39 C-D; traduzione nostra, ed. Bompiani 2012[10].

> queste ragioni [...] noi dobbiamo dire che la confutazione è la più grande e la più potente delle purificazioni, e, d'altro canto, dobbiamo pensare che chi non è stato confutato, anche se fosse il Grande Re, poiché non è stato purificato per quanto riguarda le cose più grandi, è privo di educazione, e anche brutto, in relazione a ciò in cui, a chi ha intenzione di essere veramente felice, converrebbe essere puro e bello in massimo grado.[7]

4. Gli effetti che la confutazione produceva su molti – Fu proprio con questo «momento confutatorio» del proprio metodo che Socrate si procacciò le più vivaci avversioni e le più dure inimicizie, che, al limite, gli valsero la condanna a morte.

Ed è chiaro come i mediocri dovessero reagire negativamente a questa confutazione.

Essi partivano da una acritica certezza e sicurezza di sapere, venivano più volte messi in iscacco fino all'esaurimento di tutte le loro risorse. Per conseguenza, si produceva in loro una crisi, che derivava, da un lato, dall'improvviso annebbiarsi di ciò che prima ritenevano inconcusso, e, dall'altro, dalla mancanza di nuove certezze cui potersi aggrappare.

E poiché la superbia impediva loro di ammettere di non sapere effettivamente, accusavano Socrate di confondere loro le idee e di intorpidirli. Di qui l'accusa contro Socrate di essere un seminatore di dubbi, e quindi un corruttore.

Meglio di tutti esprime questo atteggiamento il personaggio Menone, nell'omonimo dialogo platonico:

> O Socrate, avevo udito, prima ancora di incontrarmi con te, che tu non fai altro che dubitare e che fai dubitare anche gli altri: ora, come mi sembra, mi affascini, mi incanti, mi ammalii completamente, così che son diventato pieno di dubbio. E mi sembra veramente, se è lecito celiare, che tu assomigli moltissimo, quanto alla figura e quanto al resto, alla piatta torpedine marina. Anch'essa, infatti, fa intorpidire chi le si avvicina e la tocca: e mi pare che, ora, anche tu abbia prodotto su di me un effetto simile. Infatti, veramente io ho l'anima e la bocca intorpidite e non so più che cosa risponderti. Eppure, più e più volte intorno alla virtù ho tenuto assai numerosi discorsi e di fronte a molte persone e molto bene, come almeno mi sembrava; ora, invece, non so neppure dire che cos'è. E mi sembra che tu abbia bene deliberato di

[7] Platone, *Sofista*, 230 B-E; traduzione di C. Mazzarelli, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, ed. Bompiani 2005[4].

non varcare il mare da qui e di non viaggiare: se tu, infatti, facessi cose simili, quale straniero, in altra Città, verresti scacciato immediatamente come ciurmatore.[8]

Ma se sui mediocri, che non ammettevano di riconoscersi ignoranti, era questo l'effetto che produceva la confutazione, ben altro esito essa produceva sui migliori.

Come abbiamo visto nel passo del *Sofista*, essa purificava, in quanto distruggeva non già autentiche certezze, ma apparenti e false certezze, e quindi conduceva non a una perdita bensì a un guadagno.

E il guadagno, ancora una volta, il *Sofista* ci ha detto in che cosa consisteva: finché nell'anima ci sono false opinioni e false certezze è impossibile raggiungere la verità; eliminate, invece, queste, l'anima resta purificata e pronta a raggiungere, se ne è gravida, la verità.

II. La grande metafora della «maieutica»

1. La descrizione della maieutica socratica nel «Sofista» di Platone – La «maieutica» costituisce una delle più famose metafore del socratismo, diventata un punto di riferimento anche nella moderna scienza dell'educazione, sotto vari aspetti. Ma è difficile da intendere il suo significato storico-filosofico.

Incominciamo dalla lettura del grande testo di Platone, che è un intermezzo del dialogo *Teeteto.* La riportiamo nella traduzione di Manara Valgimigli a noi particolarmente cara, apportandovi ritocchi di carattere formale:

Socrate – Tu hai le doglie, caro Teeteto: segno che non sei vuoto, ma pieno.

Teeteto – Non lo so, Socrate: io ti dico solo quello che provo.

Socrate – Oh, mio piacevole amico! E tu non hai sentito dire che io sono figlio d'una molto brava e vigorosa levatrice, di Fenarete?

Teeteto – Questo, sì, l'ho sentito dire.

Socrate – E che io esercito la stessa arte l'hai sentito dire?

Teeteto – No, mai.

Socrate – Sappi dunque che è così. Tu, però, non andarlo a dire agli altri. Non lo sanno, caro amico, che io possiedo questa arte, e, non

[8] Platone, *Menone*, 80 A-B; traduzione nostra, ed. Bompiani 2000.

sapendolo, non dicono di me questo, bensì ch'io sono il più stravagante degli uomini e che non faccio che seminare dubbi. Anche questo l'avrai sentito dire, è vero?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – E vuoi che te ne dica la ragione?

TEETETO – Volentieri.

SOCRATE – Vedi di intendere bene che cosa è questo mestiere della levatrice, e capirai più facilmente che cosa voglio dire. Tu sai che nessuna donna, finché sia in stato di concepire e di generare, fa da levatrice alle altre donne; ma soltanto quelle che non possono più generare.

TEETETO – Sta bene.

SOCRATE – La causa di ciò dicono sia stata Artemide, che ebbe in sorte di presiedere ai parti, benché vergine. Ella dunque a donne sterili non concedette di fare da levatrici, essendo la natura umana troppo debole perché possa chiunque acquistare un'arte di cui non abbia avuto esperienza; ma assegnò codesto ufficio a quelle donne che per l'età loro non potevano più generare, onorando in tal modo la somiglianza che esse avevano con lei.

TEETETO – Naturale.

SOCRATE – E non è anche naturale e anzi necessario che siano le levatrici a riconoscere meglio d'ogni altro se una donna è incinta oppure no?

TEETETO – Certamente.

SOCRATE – E non sono le levatrici che, somministrando farmaci e facendo incantesimi, possono svegliare i dolori o renderli più miti se vogliono; e facilitare il parto a quelle che stentano, e anche far abortire, se credono di far abortire, quando il feto è ancora immaturo?

TEETETO – È vero.

SOCRATE – E non hai mai osservato di costoro anche questo, che sono abilissime a combinare matrimoni, esperte come sono a conoscere quale uomo e quale donna si hanno da congiungere insieme per generare i figli migliori?

TEETETO – Non sapevo questo.

SOCRATE – E allora sappi che di questa loro arte esse menano più vanto assai che del taglio dell'ombelico. Pensa un poco: credi tu che sia la medesima arte o siano due arti diverse il raccogliere con ogni cura i frutti della terra, e il riconoscere in quale terra quale pianta vada piantata e quale seme seminato?

TEETETO – La medesima arte, credo.

SOCRATE – E quanto alla donna, credi tu che altra sia l'arte del seminare e altra quella del raccogliere?

TEETETO – No, non mi pare.

SOCRATE – Non è infatti. Se non che, a cagione di quell'accoppiare, contro legge e contro natura, uomo con donna, a cui si dà nome di ruf-

fianesimo, le levatrici, che badano alla loro onorabilità, si astengono anche dal combinare matrimoni onesti, per paura, facendo questo, di incorrere appunto in quell'accusa; mentre soltanto alle levatrici vere e proprie si converrebbe, io credo, combinare matrimoni come si deve.

TEETETO – Mi pare.

SOCRATE – Questo, dunque, è l'ufficio delle levatrici, ed è grande; ma pur minore di quello che faccio io. Difatti alle donne non accade di partorire ora fantasmi e ora esseri reali, e che ciò sia difficile a distinguere: che se codesto accadesse, grandissimo e bellissimo ufficio sarebbe per le levatrici distinguere il vero e il non vero; non ti pare?

TEETETO – Sì, mi pare.

SOCRATE – Ora, la mia arte di ostetrico, in tutto il rimanente assomiglia a quella delle levatrici, ma ne differisce in questo, che opera sugli uomini e non sulle donne, e provvede alle anime partorienti e non ai corpi. E la più grande capacità mia è che io riesco, per essa, a discernere sicuramente se l'anima del giovane partorisce fantasma e menzogna, oppure se cosa vitale e reale. Poiché questo ho di comune con le levatrici, che anche io sono sterile di sapienza; e il biasimo che già tanti mi hanno fatto, che interrogo sì gli altri, ma non manifesto mai io stesso su nessuna questione il mio pensiero, ignorante come sono, è verissimo biasimo. E la ragione è appunto questa, che il dio mi costringe a fare da ostetrico, ma mi vieta di generare. Io sono dunque, in me, tutt'altro che sapiente, né da me è venuta fuori alcuna sapiente scoperta che sia generazione del mio animo; quelli invece che amano stare con me, se pur da principio appariscano, alcuni di loro, del tutto ignoranti, tutti quanti poi, seguitando a frequentare la mia compagnia, ne ricavano, purché il dio glielo permetta, straordinario profitto; come vedono essi medesimi e gli altri. Ed è chiaro che da me non hanno imparato nulla, bensì proprio e solo da se stessi hanno trovato e generato molte cose e belle; ma d'averli aiutati a generare, questo sì, il merito spetta al dio e a me. Ed eccone la prova. Molti che non conoscevano ciò, e ritenevano che il merito fosse tutto loro, e mi riguardavano con certo disprezzo, un giorno, più presto che non bisognasse, si allontanarono da me, o di loro propria volontà o perché istigati da altri; e, una volta allontanatisi, non solo il restante tempo non fecero che abortire, per mali accoppiamenti in cui capitarono, ma anche tutto ciò che con l'aiuto mio avevano potuto partorire, per difetto di allevamento, lo guastarono, tenendo in maggior conto menzogne e fantasmi che non la verità; e finirono con l'apparire ignorantissimi a se stessi e ad altri. Di costoro uno fu Aristide, figlio di Lisimaco; e moltissimi altri. Ce ne sono poi che tornano a cercare la mia compagnia e fanno per riaverla cose stranissime; e se con alcuni di loro il dèmone che in me è sempre presente mi impedisce di congiungermi, con altri invece lo permette, e questi ne ricavano profitto. Ora, quelli che si

congiungono con me, anche in questo patiscono le stesse pene delle donne partorienti, ossia che hanno le doglie, e giorno e notte sono pieni di inquietudine assai più delle donne. E la mia arte ha il potere appunto di suscitare e al tempo stesso di calmare i loro dolori. Così è, dunque, di costoro. Ce ne sono poi altri, Teeteto, che non mi sembrano gravidi; e allora questi, conoscendo che di me non hanno bisogno, mi do premura di collocarli altrove; e, diciamo pure, con l'aiuto del dio, riesco assai facilmente a trovare con chi possano congiungersi e trovar giovamento. E così molti ne maritai a Prodico, e molti ad altri sapienti e divini uomini. Ebbene, mio eccellente amico, tutta questa storia io l'ho tirata in lungo proprio per questo, perché ho il sospetto che tu, e lo pensi tu stesso, sia gravido e abbia le doglie del parto. E dunque affidati a me, che sono figlio di levatrice e ostetrico io stesso; e a quel che ti domando vedi di rispondere nel miglior modo che sai. Che se poi, esaminando le tue risposte, io trovi che qualcuna di esse è fantasma e non verità, e te la strappo di dosso e te la butto via, tu non sdegnarti con me come fanno per i loro figli le donne di primo parto. Già molti, amico mio, hanno verso di me questo malanimo, tanto che sono pronti addirittura a mordermi se io cerco di strappar loro di dosso qualche scempiaggine; e non pensano che per benevolenza io faccio codesto, lontani come sono dal sapere che nessun dio è malevolo verso gli uomini; né in verità per malevolenza io faccio mai cosa simile, ma solo perché non reputo lecito accettare il falso, né oscurare la verità.[1]

2. Le ragioni per cui la metafora della «maieutica» è socratica e non creazione poetica di Platone – Che questo testo ritragga Socrate in modo perfetto è stato riconosciuto dalla maggioranza degli studiosi.

Ma non tutti hanno ritenuto che la «maieutica» sia una espressione dello stesso Socrate, e alcuni hanno pensato che si tratti di una creazione poetica di Platone, cadendo in un vero e proprio errore storico-ermeneutico.

Come prima dicevamo, si è pensato infatti, che la «maieutica» – soprattutto come viene descritta nel passo che abbiamo letto – sia una invenzione di Platone per certe sue implicanze metafisiche.[2] Platone, qui come anche nel *Menone* e in altri dialoghi, tenderebbe a dimostrare l'esistenza di un *patrimonio aprioristico di conoscenze latenti nell'animo umano*.

[1] Platone, *Teeteto*, 148 E-151 D; traduzione Valgimigli.

[2] Maier (*Socrate*, cit., II, pp. 68 s.) è stato uno dei primi a sollevare il dubbio dell'autenticità della «maieutica», ma non mancano anche studiosi contemporanei, su cui cfr. Reale, *Socrate*, cit., pp. 177 ss.

Ma il passo che abbiamo letto non connette affatto la «maieutica» con la dottrina platonica dell'«innatismo» e con la teoria dell'«anamnesi» qual è esposta nel *Menone* e in altri dialoghi (*Fedone*, *Fedro*), anzi in certo senso contraddice la dottrina dell'«innatismo». Parla, infatti, anche di anime «non-gravide» e, quindi, incapaci di beneficiare della compagnia di Socrate, conseguentemente di «partorire verità».

Questa «non-gravidanza» di alcune anime è dunque in netta antitesi con la dottrina dell'«innatismo» platonico, che vale per tutte le anime indistintamente. La «maieutica» – e la pagina letta è la più bella riprova – non coincide affatto con la dottrina platonica della «anamnesi». L'«anamnesi» è invece la teoria che Platone escogitò per uscire dalle aporie che la maieutica implicava.

La «maieutica» socratica presupponeva che *solo alcune anime* sono feconde di verità, l'«anamnesi» platonica implica invece che lo siano tutte quante, appunto nella misura in cui sono anime.

Questo vale perfino per quelle degli schiavi. Nel *Menone*, infatti, per provare la dottrina dell'anamnesi si interroga appunto uno schiavo.

Del resto, una clamorosa riconferma della tesi della autenticità della dottrina della maieutica come arte del far partorire l'anima è data dal linguaggio che Aristofane nelle *Nuvole* pone in bocca a Socrate, e che corrisponde – come è stato dimostrato – a quello del *Teeteto*.[3]

3. Kierkegaard interprete della «maieutica» socratica – E per concludere su questo punto, leggiamo un passo in cui Kierkegaard esprime una profonda interpretazione della «maieutica», ossia che l'*aiutare a partorire la verità rappresenta il rapporto più grande che si può instaurare fra uomo e uomo*.

Kierkegaard scrive: «Egli era e rimase un "ostetrico", non perché "non aveva il positivo", ma perché intravide che quel rapporto era il più alto che un uomo possa intraprendere con un altro. E in questo egli continuerà ad aver ragione per tutta l'eternità; perché anche se ci fosse un punto di partenza divino, fra uomo e uomo ci sarà il rapporto vero quando si rifletterà all'assoluto e non ci si baloccherà col contingente, ma dal fondo del cuore si rinuncerà a comprendere quella realtà a metà che sembra essere il piacere degli uomini e il segreto del sistema. Socrate invece era un ostetrico patentato da Dio stesso; l'opera che egli compiva era una missione divina (cfr. l'*Apologia* di

[3] Cfr. Aristofane, *Nuvole*, vv. 135 ss. con l'esegesi di Sarri, *Socrate*, cit., p. 166.

Platone), anche se per gli uomini egli dava l'impressione di essere un originale (*atopótatos*, *Theaet.* 149); ed era questa l'intenzione divina, ciò che anche Socrate aveva compreso, che Dio gli aveva proibito di generare (*Theaet.* 150): fra uomo e uomo il *maieuesthai* è il compito più alto, perché il generare appartiene a Dio».[4]

E come commento dell'affermazione che Socrate rimase «ostetrico» perché «non aveva un positivo», Kierkegaard esprime in nota quel bellissimo pensiero che già conosciamo: «Così si blatera ai nostri tempi che hanno il positivo: pressappoco come quando un politeista volesse schernire la negatività del monoteista perché il politeista ha molti dèi, mentre il monoteista non ne ha che uno. *I filosofi hanno molti pensieri i quali tutti valgono fino a un certo punto. Socrate ne ha uno solo, ma assoluto*».[5]

Per concludere su questro punto, vale la pena leggere anche la riflessione che Kierkegaard fa subito appresso. «Dal punto di vista socratico – egli scrive – ogni punto di partenza nel tempo è *eo ipso* qualcosa di accidentale, di dileguantesi, una occasione; il maestro non lo è più, e se egli intende presentare se stesso e la propria dottrina in altro modo, allora non vi dà nulla ma piuttosto ne toglie, poiché non è affatto uno degli altri e tanto meno il maestro. Questa è la profondità del pensiero di Socrate, questa nobile umanità ch'egli ha espressa con tanta penetrazione che disdegna la falsa e vana compagnia delle teste forti, ma che si sente egualmente a proprio agio con un pellicciaio; perché egli si è ben presto "accertato che la fisica non è affare dell'uomo e per questo cominciò a filosofare su argomenti di etica nelle botteghe e nelle piazze" (Diogene Laerzio, II, 5, 21), *ma filosofando sempre in modo assoluto chiunque fosse colui con cui parlava*. Con mezzi pensieri, con il mercanteggiare, col tira e molla, come se il singolo avesse qualche dovere "fino a un certo punto" verso un altro uomo e poi "fino a un certo punto" non l'avesse, con un diluvio di parole che spiegano tutto meno che questo: qual è questo "certo punto"... – con simili espedienti non si va certamente al di là di Socrate, non si ottiene affatto il concetto di rivelazione ma si finisce nelle chiacchere. Secondo la concezione socratica ogni uomo ha il suo centro in se stesso e tutto il mondo non fa che concentrarsi in lui, perché la sua conoscenza di sé è la conoscenza di Dio».[6]

[4] S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. Fabro, Bompiani 2013, p. 601.

[5] Ivi.

[6] *Ibidem*, pp. 601-603.

III. L'ironia socratica come «ambivalente»

1. Una preliminare caratterizzazione dell'ironia socratica fornita da H. Maier – Che l'«ironia» costituisca uno dei tratti salienti non solo della dialettica ma anche del carattere e della vita stessa di Socrate è stato riconosciuto da tutti gli studiosi, anche se essa è stata valutata in modo differente.

Faremo richiamo a tre autori che l'hanno intesa in modo assai profondo, e le cui idee si completano a vicenda.

Heinrich Maier ha fornito una descrizione, che si è imposta per molto tempo come punto di riferimento. Converrà quindi leggere la pagina che la contiene: «Che cosa essa fosse essenzialmente, non è difficile dirlo. Il tono fondamentale di essa è il prendersi gioco con superiorità degli uomini, uno scherzare capriccioso, che tuttavia lascia intravedere un certo disprezzo dell'interlocutore, o almeno l'intenzione di attutire l'alto concetto che questi potesse farsi di sé, e di prendersi spasso con lui. Nello scherzo, Socrate prende a parole o a fatti una qualche maschera, mostra di essere sviscerato amico dell'interlocutore, d'ammirarne la capacità e i meriti, di chiedergli consiglio o ammaestramento e così via. Ma nello stesso tempo ha cura che per chi osserva più a fondo, la finzione sia trasparente; né in questo gioco manca mai il tono minore di serietà, sebbene spesso il granello di serietà si trovi soltanto nello scopo cui lo scherzo è destinato a servire. Ma questo scopo è sempre serio. Infatti in sostanza non è altro che lo scopo medesimo di tutta l'azione socratica: l'ironia di Socrate è mezzo essenziale della dialettica morale. – Ciò vale particolarmente per la maschera ironica del non-sapere. Naturalmente anch'essa nella prassi socratica è messa in opera con mille variazioni. Di fronte a un principiante, il gioco non era lo stesso che di fronte a un individuo già provetto. Particolarmente efficace era però la finzione allorché il Maestro si trovava di fronte a un novizio, che per la prima volta cercava di attrarre a sé. Allora faceva il burlone, l'ingenuo, l'ignorante, che volesse ricevere ammaestramento da colui cui rivolgeva la parola. Solo a poco a poco questi si accorgeva d'aver a che fare con un burlone superiore: e allora si formava in lui l'impressione che Socrate in tutte le cose, sulle quali interrogava gli altri, fosse un sapiente (*Apol.* 23 A). E tuttavia Socrate poteva respingere fondatamente questa credenza: infatti qui vi era un momento serio, non soltanto nello scopo, ma anche nello stesso gioco dell'ironia. Socrate infatti per un certo rispetto resta sempre colui che cerca e

quindi che non sa: il rispondere ai quesiti particolari, e soprattutto ai quesiti concreti, della vita morale, è un lavoro che non giunge mai al termine. E siccome in tutte le conversazioni entrano in gioco cosiffatti problemi, così l'interrogazione socratica è sempre a un tempo con tutta serietà una comune ricerca. Questo è il lato serio del giuoco, che però non diminuisce minimamente l'impressione della superiorità del Maestro; il sentimento che questi già da molto tempo sia giunto alla meta, dà alla dialettica socratica un'attrattiva particolarmente piccante».[1]

2. L'interpretazione dell'ironia socratica fornita da J. Patočka – Jan Patočka si spinge più a fondo: «L'ironia appartiene essenzialmente all'attività pedagogica di Socrate, ossia alla cura dell'anima. Si capisce che, anche per l'ironia socratica, ci riferiamo soprattutto a Platone, giacché Senofonte ha dimostrato per questa sua caratteristica meno sensibilità, per ragioni essenziali, come vedremo, e se, ciò nonostante, la riscontriamo in lui, ciò avviene quasi per caso, cosicché abbiamo in essa, per così dire, quasi un criterio autentico per asserire che il passo in questione deriva da un'altra fonte socratica. È certo che l'ironia, così come si trova in Platone, è da lui prestata a Socrate, e appartiene all'insieme degli effetti letterari che Platone intende mettere in atto; ma nondimeno, è innegabile che l'ironia rappresenta certamente una forma di vita autenticamente socratica, e che Platone rappresenta con essa le variazioni del tema a partire dalla realtà di Socrate. – È noto che l'ironia, nell'originaria concezione greca, assomiglia alla furbizia della volpe, all'astuzia; ancora nell'esposizione di Aristotele, l'ironia si pone in contrapposizione alla *alazonéia*, all'autoincensazione, allo sforzo di mostrarsi più grandi e più importanti di come si è, e quindi è l'esatto estremo opposto, ugualmente scorretto; nell'ironia, l'uomo si sottovaluta a torto. L'ironia socratica, a prima vista, deve apparire agli altri come un'autosvalutazione ipocrita e irridente: l'uomo che sa provare a tutti la mera presunzione del loro sapere, della loro conoscenza, li adula per portarli alla lode e per mostrare le loro debolezze. Al contempo, l'uomo che possiede la più alta abilità, e, quindi, in questo senso, è sapiente e abile, afferma di sé che sa solo il suo non-sapere – non è questo, forse, ipocrisia e finzione? Da nessuna parte è possibile cogliere quest'uomo, egli non è presente in nessun luogo – l'ironia significa questa inafferrabilità: quale confusione dovette cau-

[1] Maier, *Socrate*, cit., II, pp. 76 s.

sare quando persone come Crizia e Nicia, in Platone, lo ascoltarono analizzare polemicamente le definizioni e le opinioni di cui erano convinti che fossero sicuramente sue! E tuttavia l'ironia non è ipocrisia; niente di artificiale e di ridondante, nessun artificio letterario: l'ironia è connessa inseparabilmente allo stesso fondamentale progetto di vita di Socrate».[2]

3. «Ironia semplice» e «ironia complessa» secondo G. Vlastos – Vlastos, che riprende e discute a fondo questo problema, distingue due forme di ironia:

a) l'«ironia semplice», mediante la quale non si dice qualcosa nel suo significato ordinario, ma per alludere ad altro, di modo che, se ciò che si dice si intende nel senso comune, risulta falso;

b) l'«ironia complessa», nella quale «ciò che vien detto a un tempo è e non è ciò che si intende; il suo contenuto superficiale è inteso come vero in un senso, falso in un altro».[3]

È proprio questo significato di *ironia in senso complesso* che va considerato una creazione di Socrate, e che ha contribuito a formare la «sensibilità dell'Occidente europeo».[4]

Si impone certamente come immagine emblematica dell'ironia complessa quella che Platone mette in bocca ad Alcibiade nel *Simposio* e che ben conosciamo, ossia il paragone di Socrate con il Sileno, sia nella figura fisica sia nei discorsi.

In effetti, molte affermazioni di Socrate sembrano banali e molte immagini cui egli fa riferimento sembrano volgari e brutte: ma esse risultano *vere in un senso, false in un altro e viceversa*, in quanto alludono a qualcosa di molto più profondo delle apparenze, e risultano essere come quelle immagini di dèi che i Sileni nascondono dentro di sé e che vedono solo coloro che li aprono.[5]

Anche Vlastos parla dell'ironia messa in atto da Socrate come di un «nuovo tipo di vita» e vede nel filosofo «la vera incarnazione di *eironéia*», proprio nel senso di *ironia complessa.*

Il *Socrate ironico* è «un tipo di personalità precedentemente sconosciuto, mai immaginato, così ipnotico per i suoi contemporanei e così

[2] Patočka, *Socrate*, cit., pp. 395-397.
[3] Vlastos, *Socrate*, cit., p. 40.
[4] Vlastos, *Socrate*, cit., p. 57.
[5] Cfr. Platone, *Simposio*, 215 A ss.; 221 C ss.

memorabile per tutto il tempo a venire, da far giungere un tempo, secoli dopo la sua morte, in cui le persone educate avrebbero difficilmente potuto pensare all'*ironia* senza che questa facesse venire loro in mente Socrate».[6]

4. Conclusioni da trarre sull'ironia socratica insieme a Vlastos e a Patočka – Vlastos parla di «ironia complessa» a buona ragione; ma già prima di lui Patočka si era mosso sulla stessa strada (così come lo aveva anticipato parlando dell'ironia come «progetto di vita»), usando però espressioni a nostro avviso anche più forti, ossia parlando di «ambiguità» e «ambivalenza» dell'ironia socratica.

Leggiamo la bella pagina di Patočka: «In realtà, l'ironia è data dall'*ambivalenza della vita di Socrate, dal significato ambiguo di tutto quello che fa e dice*, e questo significato è dato, a sua volta, da ciò che potremmo denominare la trascendenza di Socrate. Socrate, da un lato, è presente nello stesso mondo morale abitato dagli altri: anch'egli conosce le sue misure e i suoi concetti, conosce questa vita, si riempie di essa; dall'altro lato, però, *la sua idea filosofica lo ha costretto a dare a tutti questi concetti un altro senso, a vedere dietro di essi un'altra dimensione, rispetto a quella in cui si muovono gli altri*. Con ciò è già dato l'elemento fondamentale dell'ironia, cioè l'ambivalenza; quando Socrate e gli altri pensano e parlano sul bene, non pensano e non dicono la stessa cosa; e questa differenza, a sua volta, non è una mera differenza terminologica, perché dietro di essa sta la trasvalutazione dei valori, che vuole cogliere ciò a cui l'uomo in fin dei conti tende, anche se inconsciamente, e così il fraintendimento non si può togliere con nessun altro intervento terminologico, o di altro genere ulteriore. L'ironia di Socrate è data semplicemente dal fatto che tutta *la vita umana diventa per lui domanda, che sempre e necessariamente vede in due prospettive, da un lato in quella ingenua, come essa si manifesta senza riflessione, dall'altro, nella forma che deriva dalla ricerca fondamentale del fine della vita nel complesso*».[7]

Ecco le sue conclusioni: «L'ironia di Socrate è seria; ogni ironia, ogni equivoco sdrammatizzante, ha la sua base nel fatto che il vero senso è altro da quello che appare originariamente e nei cambiamenti di questo senso. L'ironia socratica sottopone a quest'operazione tutta la vita, e indica che in essa è importante qualcos'altro rispetto a ciò

[6] Vlastos, *Socrate*, cit., p. 38.
[7] Patočka, *Socrate*, cit., p. 399.

che pare a prima vista, e a coloro che pensano di averla compresa. Così, quest'ironia è nel suo nucleo una forza pedagogica, educativa. Notiamo in effetti che, per esempio, il bambino si pone nel mondo degli adulti quasi sempre in una situazione ironica; perché infatti sorridiamo al bambino soprattutto quando per la prima volta entra nel nostro mondo, quando barcolla, quando impara a parlare? Se pensiamo questo, vediamo che in ogni buona intenzione di questo sorriso, rimane un'ombra di ironia: noi sappiamo che ciò che il bambino prende tanto sul serio non è ancora la vera serietà, noi conosciamo i cambiamenti del senso che al bambino sono ancora ignoti. E qualcosa del genere è un certo aspetto dell'ironia socratica, dell'ironia di un adulto più maturo degli adulti».[8]

IV. Reinterpretazione della dialettica socratica alla luce dell'ironia nella sua complessità e ambivalenza

1. Reinterpretazione della maieutica alla luce dell'ironia – Dopo quanto abbiamo detto sull'«ironia», converrà procedere a una rilettura della metafora della «maieutica» di Socrate come una delle due più potenti espressioni di quella «ironia» in dimensione «ambigua» e «ambivalente» (o, se si preferisce, «complessa»).

Infatti, la metafora della maieutica che rappresenta Socrate come sterile e *incapace di generare* in un senso è vera e in un altro è falsa.

Vera, in quanto Socrate nega di essere portatore di quel sapere che si comunica alle anime dal di fuori, quasi travasandolo da un vaso all'altro, come Platone gli fa dire in modo splendido all'inizio del *Simposio*, quando Socrate entra in casa di Agatone dopo essersi fermato, a lungo in profonda meditazione, nel vestibolo della casa dei vicini, e Agatone lo invita a sedersi accanto a lui, per poter beneficiare di quella sapienza che aveva ricevuto nel vestibolo:

> Socrate si sedette e rispose: «Sarebbe davvero bello, Agatone, se la sapienza fosse in grado di scorrere dal più pieno al più vuoto di noi, quando ci accostiamo l'uno all'altro, come l'acqua che scorre nelle coppe attraverso un filo di lana da quella più piena a quella più vuota. E se anche per la sapienza fosse così, io apprezzerei molto lo stare sdraiato accanto a te, perché sono convinto che sarei riempito da te

[8] Patočka, *Socrate*, cit., p. 405.

di copiosa e bella sapienza. La mia, infatti, sarebbe di poco conto, o anche discutibile, simile a sogno...».[1]

In questo senso, Socrate non genera verità da comunicare già belle e pronte; tuttavia è in grado di riconoscere il vero e il falso in chi discute con lui; dunque, solo in questo senso, conosce la verità.

Anche quel farla emergere dall'anima degli interlocutori che ne sono gravidi, 1) in un certo senso, è veramente opera analoga a quella che svolge l'ostetrica, 2) ma in altro senso è un'affermazione falsa.

1) È vero nel senso che Socrate – come abbiamo visto – non immette la verità nell'animo degli uomini ma la estrae.

2) È falso nel senso che quell'«estrarre la verità dalle anime» presuppone la complessa dinamica di quel procedimento «elenctico» di domanda-e-risposta che non fa solo «generare l'altro», ma che risulta essere un «generare insieme».

Potremmo ben concludere con Patočka, che l'immagine stessa di Socrate, ben lungi dal risolversi in una serie di finzioni create dagli antichi e anche dai moderni con le loro interpretazioni, si impone come potenza maieutica nel senso spiegato, nella dimensione dell'eterno: «Di fatto, vi è sempre quella forza maieutica liberatoria e dirompente che parla nella sua immagine, anche nella sua peggiore distorsione e nella banalizzazione più bassa, se in essa si trova un brandello di onestà esistenziale, un frammento di domanda, una briciola di problematicità».[2]

2. Il non-sapere socratico – Nella misura in cui rivoluzionario è il fine della dialettica socratica, così, altrettanto lo è il suo punto di partenza. Socrate prende le mosse costantemente dall'affermazione di non-sapere, ponendosi nei confronti dell'interlocutore nella posizione di chi ha tutto da imparare anziché in quella di chi ha da insegnare. Anzi, si può dire che è precisamente questa affermazione iniziale di non-sapere che rovescia il «discorso di parata», ossia il monologo sofistico, e apre la possibilità del dialogo.

Su questo «non-sapere socratico» si è molto equivocato, fino a vedere, in esso, addirittura il principio dello scetticismo.

In realtà, esso va inteso in una chiave del tutto differente, ossia come affermazione di rottura nei confronti del sapere e della specu-

[1] Platone, *Simposio*, 175 D-E; traduzione nostra, edizione Bompiani 2013[8].
[2] Patočka, *Socrate*, cit., p. 65.

lazione dei Fisici e dei Sofisti e in genere della cultura tradizionale e come apertura a quella nuova forma di conoscenza che Socrate stesso chiamava «sapienza umana» ed espressamente ammetteva di possedere.

L'affermazione socratica del non-sapere nei confronti del sapere dei Fisici significava – come già s'è visto – la denuncia di voler porre in atto un'impresa che va oltre le forze e le capacità umane e che nel vano tentativo di conoscere le segrete leggi del cosmo, trascura l'uomo, e così nella vacua ricerca dell'altro da sé dimentica proprio l'uomo.

Nei confronti dei Sofisti, significava, invece, la denuncia di una presunzione di sapere pressoché sconfinato.

Gorgia affermava, con una baldanza che sfiorava l'impudenza, di essere in grado di rispondere a qualunque cosa gli si domandasse, e che nessuno gli aveva in realtà saputo fare domande veramente nuove.[3]

Protagora, con altrettanta alterigia, affermava di essere in grado di rendere ogni giorno migliore colui che lo frequentava, insegnandogli la virtù politica.[4]

Ippia si vantava di sapere e di saper-fare di tutto, e così gli esempi si potrebbero moltiplicare.[5]

Nei confronti del tradizionale sapere proprio dei politici, dei poeti e dei cultori delle varie arti, infine, l'affermazione socratica di «non-sapere» significava denuncia di una inconsistenza pressoché totale, derivante dall'essere rimasti alla superficie dei problemi o dal procedere per puro intuito e naturale disposizione, o dalla presunzione di sapere tutto per il solo fatto di dominare una singola arte.[6]

Ma c'è di più.

Il significato dell'affermazione del «non-sapere» socratico si calibra esattamente solo se lo si mette in relazione, oltre che col sapere degli uomini, anche con quello di Dio. Già abbiamo visto sopra come per Socrate Dio sia onnisciente, estendendosi la sua conoscenza dall'universo all'uomo, senza restrizione di sorta, fino ai più reconditi pensieri dell'animo umano.

Ebbene, è proprio paragonandolo alla statura di questo sapere divino che quello umano si mostra in tutta la sua fragilità e pochezza: e non solo quell'illusorio sapere di cui abbiamo discorso sopra, ma anche la stessa sapienza umana socratica risultano un non-sapere.

[3] Cfr. Platone, *Gorgia*, 448 A.
[4] Cfr. Platone, *Protagora*, 318 A.
[5] Cfr. Platone, *Ippia minore*, 368 B ss.
[6] Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 21 B-22 E.

Del resto, nell'*Apologia*, è Socrate stesso che, interpretando la sentenza data dall'Oracolo di Delfi secondo cui nessuno era più sapiente di Socrate, esplicita questo concetto:

> Si dà il caso che, in realtà, sapiente sia il dio e che il suo oracolo voglia dire appunto questo, ossia che la sapienza umana ha poco o nessun valore. E il dio sembra che parli proprio di me Socrate, e invece fa uso del mio nome, servendosi di me come di esempio, come se dicesse questo: «O uomini, fra di voi è sapientissimo chi, come Socrate, si è reso conto che, per quanto riguarda la sua sapienza, non vale nulla».[7]

3. Reinterpretazione del non-sapere socratico come cifra emblematica di Socrate alla luce della sua ironia complessa – L'affermazione di Socrate di «non-sapere» è certamente assai difficile da comprendere a fondo, non tanto come tecnica della sua dialettica confutatoria, quanto nel suo significato assiologico, ossia nel suo valore morale, espresso mediante l'ironia.

Nietzsche ne dava una interpretazione del tutto negativa, considerandola «plebea» come tutta la dialettica nel suo complesso: «L'astuto rimpicciolirsi di Socrate, per rendere il suo avversario sicuro e privo di sospetto, in modo che si lasciasse andare e *dicesse proprio* quel che pensava: un trucco dell'uomo della plebe! La logica non era di casa ad Atene!».[8]

Esattamente opposta era l'interpretazione che dava Kierkegaard, il quale riteneva che la situazione più alta fra uomo e uomo fosse quella in cui il discepolo diventa l'occasione perché il maestro comprenda se medesimo, e viceversa perché lo stesso faccia il discepolo con sé. Ora, tale occasione si mette in atto in modo veramente fruttuoso solo nel caso che si riesca a *creare una unità fra maestro e discepolo*: e si tratta di una unità che si produce solo mediante *l'amore del maestro per il discepolo*. Socrate, con la sua dichiarazione di non-sapere, cercava di mettere in atto proprio questo: «Perché, che cosa mai era la sua ignoranza se non l'espressione per l'unità dell'amore verso il discepolo?».[9] In effetti, «se l'unità non si potesse realizzare con l'*elevazione*, si dovrebbe cercare di farla con l'*abbassamento*»:[10] evidentemente, con

[7] Platone, *Apologia di Socrate*, 23 A-B; traduzione nostra, ed. Bompiani 2012[10].

[8] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, 34 [47], versione di S. Giametta, *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VIII, tomo 3, Adelphi, Milano 1990[2], p. 114.

[9] Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, cit., ed. Bompiani 2013, p. 629.

[10] *Ibidem*, p. 631.

l'abbassamento del Maestro al livello del discepolo, proprio al fine di poterlo elevare; e questo non può essere se non un atto d'amore.

È evidente che il Maestro – che con la maschera del «non-sapere» vuole avvicinarsi il più possibile al discepolo per liberarlo dall'ignoranza – non può se non negare, di conseguenza, di essere Maestro.

Perciò, in senso assiologico, come l'affermazione del «non-sapere» e del «non essere sapiente» è propria del vero sapiente (del vero sapiente di «sapienza umana» come Socrate stesso dice di essere), così, di conseguenza, l'affermazione di «non essere un Maestro» è propria del «vero Maestro», che in questo modo accende nel discepolo la fiamma del sapere.

Leggiamo il modo in cui Vlastos dice queste stesse cose, sia pure con la ferrea logica ispirata alla filosofia analitica: «Quando Socrate professa di non avere conoscenza intende e al tempo stesso non intende quello che dice. Vuole che questo rassicuri i suoi uditori sul fatto che nel campo della morale non vi è una singola proposizione che egli affermi di conoscere con certezza. Ma in un altro senso di "conoscenza", dove il termine si riferisce a una vera opinione giustificata – giustificabile attraverso il metodo peculiarmente socratico del ragionamento elenctico – vi sono molte proposizioni che afferma di conoscere. Così, vorrei dire, anche il parallelo disconoscimento dell'insegnamento da parte di Socrate dovrebbe venire compreso come una ironia complessa. Nel senso convenzionale, dove insegnare è semplicemente trasferire conoscenza dalla mente di un docente a quella di un discente, Socrate intende quello che dice: non pratica quel tipo di insegnamento. Ma nel senso che *lui* aveva dato a "insegnare" – impegnare potenziali discenti nel ragionamento elenctico per renderli consapevoli della propria ignoranza, e abituarli a scoprire da sé la verità che il docente aveva tenuto per sé – in questo senso di "insegnare" Socrate voleva dire di *essere* un insegnante, l'unico vero insegnante; il suo dialogo con i compagni è diretto ad avere, e in effetti ha, l'effetto di suscitare e assistere il loro sforzo per un automiglioramento morale».[11]

Vlastos non poteva esprimere meglio quello che egli intende come «ironia complessa» di Socrate, in cui *quello che viene affermato è e non è ciò che si intende dire*, in quanto il suo contenuto *inteso in un senso è falso* (senso superficiale o denotativo), *inteso in un altro è vero* (senso profondo e connotativo).

[11] Vlastos, *Socrate*, cit., pp. 41 s.

Abbiamo già detto sopra come la doppia faccia dell'ironia socratica, oltre che come «ironia complessa», debba essere intesa anche come la intendeva Patočka, ossia nella dimensione dell'«ambiguità» e dell'«ambivalenza», che *a un tempo nasconde e rivela* una vera e propria «trasvalutazione dei valori», come il passo che abbiamo letto nel precedente paragrafo fa comprendere in modo assai chiaro.[12]

Anche una notazione di Maier ci sembra cogliere bene nel segno: il «non-sapere» socratico è un grido lanciato da Socrate che vuole *destare e rendere veggenti* gli uomini che interroga: «È una parola da profeta, che ricorda il "cambiate modo di pensare" (*metanoeîte*) di Giovanni il Battista. Certamente, il fervore trascendentale, la tetraggine ascetica, il pathos appassionato dell'orientale predicatore del deserto debbono tradursi nel linguaggio dell'orientamento terreno dell'ellenismo, dell'umanità aperta al mondo, del sale attico e dell'ironia socratica: insomma, in luogo del profeta ebraico ci si presenta qui il dialettico attico. Ma anche in quest'ultimo, in mezzo al giuoco spiritoso dello scherzo e dell'ironia, risuona incessantemente il serio ammonimento a mutar sentire».[13]

[12] Patočka, *Socrate*, cit., p. 399.
[13] Maier, *Socrate*, cit., vol. II, p. 59

SEZIONE VI

CONCLUSIONI SUL SIGNIFICATO E SULL'IMPORTANZA DEL PENSIERO DI SOCRATE

I. La questione di Socrate come fondatore della logica occidentale

1. Per quali ragioni Socrate non può essere considerato fondatore della logica in senso tecnico come alcuni studiosi hanno sostenuto – È stato per lungo tempo un luogo comune l'affermazione che Socrate *è il creatore o lo scopritore del concetto, e, per conseguenza, il fondatore della logica occidentale*. Già gli elementi che siamo via via venuti rilevando e i passi platonici che abbiamo riportato per illustrare il metodo ironico socratico sarebbero di per sé sufficienti a togliere ogni plausibilità a questa affermazione. Il metodo dialogico socratico ha, infatti, uno scopo essenzialmente «etico-pedagogico» e addirittura «religioso» (dato che Socrate dice di metterlo in atto per ordine del Dio), e la peculiare valenza logica, che pure esso innegabilmente ha, non è messa da Socrate in primo piano. Tuttavia, poiché questa interpretazione di Socrate come «scopritore del concetto» è stata diffusa da autorevoli interpreti ed è tuttora accreditatissima dalla manualistica, è necessario che noi la sottoponiamo a un esame critico e che ne dimostriamo l'infondatezza.

Già Schleiermacher[1] aveva visto nel pensiero socratico il risveglio dell'idea della scienza e la nascita delle prime forme proprie di questa.

Zeller, dando a questa esegesi la sua forma più compiuta, scrisse che «è l'idea di scienza che sta alla base della filosofia di Socrate»,[2] nel senso che non solo Socrate fece scienza come gli altri filosofi, ma per primo giunse alla consapevolezza dell'«idea di scienza» in quanto tale e delle condizioni e dei procedimenti che la rendono possibile. E la condizione del darsi scienza sarebbe riassumibile in questo principio: non si può affermare nulla di un oggetto fintantoché non se ne sia conosciuto il concetto, la sua essenza universale e permanente.

[1] F. Schleiermacher, *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*, in *Sämmtliche Werke*, III, 2, pp. 287-308.

[2] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., II, 1, p. 106.

Per conseguenza, il procedimento seguito da Socrate per giungere al concetto sarebbe stato l'«induzione», il passaggio logico dai casi particolari appunto all'universale.

Di qui, poi, partirono quegli interpreti che, calcando ulteriormente la mano, fecero di Socrate il fondatore della cultura razionalistica e il padre del moderno razionalismo.

2. I testi aristotelici che dal punto di vista storico-ermeneutico possono trarre in inganno – La fonte su cui si sono basati questi interpreti che vedono in Socrate lo scopritore del «concetto» e della «logica occidentale» è data da alcuni passi della *Metafisica* di Aristotele, che conviene leggere:

> Socrate si occupava di questioni etiche e non della natura nella sua totalità, ma nell'ambito di quella ricercava l'universale, avendo per primo fissato le sua attenzione sulle definizioni. Orbene, Platone accettò questa dottrina socratica, ma credette, a causa di quella convinzione che egli aveva accolta dagli eraclitei [cioè quelle dottrine secondo cui tutte le cose sensibili sono in perenne flusso], che le definizioni si riferissero ad altre realtà e non alle sensibili: infatti egli riteneva impossibile che la definizione universale si riferisse a qualcuno degli oggetti sensibili, perché soggetti a continuo mutamento: egli allora denominò codeste altre realtà Idee e affermò che i sensibili esistono accanto a esse.[3]

E ancora:

> Socrate [...] cercava l'essenza delle cose e a buona ragione: infatti egli cercava di seguire il procedimento sillogistico, e il principio dei sillogismi è appunto l'essenza [...]. In effetti due sono le scoperte che a giusta ragione si possono attribuire a Socrate: i ragionamenti induttivi e la definizione universale: scoperte, queste, che costituiscono la base della scienza.[4]

E infine:

> A questo modo di ragionare [proprio dei Platonici] diede l'avvio Socrate mediante le definizioni; Socrate, però, non separava le definizioni dalle cose particolari.[5]

[3] Aristotele, *Metafisica*, I 6, 987 b 1 ss.; traduzione nostra, ed. Bompiani 2011[10].
[4] Aristotele, *Metafisica*, XIII 4, 1078 b 23-30.
[5] Aristotele, *Metafisica*, XIII 9, 1086 b 2 ss.; cfr. anche XIII 4, 1078 b 30 ss.

3. I testi aristotelici hanno valore teoretico e non storico – Ora, gli studi di questi ultimi decenni hanno messo bene in luce come Aristotele vada sempre preso con estrema cautela come fonte storica, perché egli, più che riferire il pensiero degli autori di cui parla, lo interpreta e lo sistema in funzione delle proprie categorie.[6]

In particolare, nei passi che abbiamo letto, dice due cose che sono esatte e che sono rilievi obiettivi, cioè che Socrate si è occupato di questioni etiche e che la dottrina delle Idee è di Platone e non di Socrate.

Ma la terza cosa che Aristotele dice, quella specificamente qualificante, e cioè che Socrate ha scoperto l'universale e la definizione e il procedimento induttivo, non può essere in alcun modo vera, per il semplice motivo che tali scoperte postulavano tutta una serie di categorie logiche e metafisiche (universale-particolare, essenza-concetto, deduzione-induzione) che non solo non erano a disposizione di Socrate, ma nemmeno del primo Platone. Solo a partire dai dialoghi della maturità quelle categorie si andranno costituendo; e addirittura solo con Aristotele prenderanno forma quelle figure logiche che egli vorrebbe attribuire a Socrate.

Nella domanda «che cos'è?», con cui Socrate martellava gli interlotutori – come oggi vieppiù, a livello di studi specializzati, si va riconoscendo – «non era assolutamente già contenuta la conoscenza teoretica dell'essenza logica del concetto universale».[7]

Infatti, egli con quella sua domanda voleva mettere in moto tutto il processo ironico-maieutico e non voleva affatto giungere a definizioni logiche. Socrate aperse la via che doveva portare alla scoperta del concetto e della definizione, e, prima ancora, alla scoperta della essenza (dell'*eidos* platonico), ed esercitò anche un notevole impulso in questa direzione, ma non stabilì quale sia la struttura del concetto e della definizione, mancandogli tutti gli strumenti necessari a questo scopo, che, come già abbiamo detto, risultano acquisizioni posteriori.

Lo stesso rilievo vale a proposito dell'«induzione», che Socrate di certo largamente applicò, col suo costante portare l'interlocutore dal caso particolare al generale avvalendosi soprattutto di esempi e di analogie, ma che non individuò a livello teoretico, e che, quindi, non teorizzò in modo riflesso. Del resto la terminologia «ragionamenti induttivi» non solo non risulta socratica, ma, propriamente, nemmeno

[6] Si veda il nostro commentario al libro I della *Metafisica* aristotelica, edizione Bompiani 2004, *passim*.
[7] Jaeger, *Paideia*, ed. Bompiani 2003, cit., p. 858.

platonica: essa è tipicamente aristotelica e suppone tutte le acquisizioni degli *Analitici*.

Bisogna dunque concludere che Aristotele, da puro teoreta quale era, è incorso in un errore storico-ermeneutico, pretendendo di ritrovare in Socrate alcune scoperte che sono sue; e gli studiosi moderni, con Zeller alla testa, che si sono fondati su di lui, si sono lasciati trascinare in analogo errore di prospettiva. E poiché Zeller, come sappiamo, è stato la fonte immediata o mediata della moderna manualistica, la tesi, a forza di essere ripetuta, divenne *communis opinio*, e solo le più rigorose e smaliziate tecniche contemporanee di ricerca storiografica ne dimostrarono l'infondatezza.

4. Passi di Senofonte dai quali si possono trarre le corrette conclusioni – Non distanti dalla verità storica sembrano essere invece le affermazioni che si leggono nei seguenti passi di Senofonte:

> Cercherò di dire anche questo, che rendeva quelli che stavano con lui anche più esperti nell'arte dialettica. Socrate, infatti, riteneva che coloro che sanno che cosa sia ciascuna cosa tra quelle esistenti sarebbero in grado di insegnarlo anche agli altri; mentre diceva che non c'era da meravigliarsi che coloro che non sapevano nulla cadessero in errore loro e traessero in errore gli altri; e per queste ragioni non cessava mai di indagare, con quelli che stavano con lui, cosa fosse ciascuna cosa tra quelle esistenti.[8]

> E diceva anche che la discussione dialettica viene così definita dal fatto che ci si riunisce per deliberare in comune distinguendo le cose per genere. E che è dunque necessario cercare di esercitarsi il più possibile in questa stessa attività e dedicarsi a essa al massimo: diceva, infatti, che grazie a questo gli uomini divengono nobili e abilissimi nel comando e nelle disputazioni.[9]

> Quando egli discuteva una questione procedeva attraverso ciò che è maggiormente riconosciuto, ritenendo che questa fosse la strada più sicura di un'argomentazione. Perciò più di tutti quelli che conosco, quando parlava, metteva d'accordo i suoi ascoltatori. Diceva anche che Omero aveva attribuito a Odisseo una certa sicurezza oratoria, perché era capace di condurre i suoi ragionamenti sulla base delle opinioni comuni degli uomini.[10]

[8] Senofonte, *Memorabili*, IV, 6, 1.
[9] Senofonte, *Memorabili*, IV, 5, 12.
[10] Senofonte, *Memorabili*, IV, 6, 15; tutti e tre i passi sono riportati sempre nella traduzione di L. De Martinis, Bompiani 2013.

Dei tre criteri logici che si ricavano da questi passi nessuno suona sospetto né reca segni di posteriori dottrine, e anzi tutti risultano riconfermati dai dialoghi platonici in cui si vede in concreto come Socrate li metteva in atto.

a) Socrate ricercava il «che cos'è» delle cose e abituava a fare altrettanto. E questo è esatto, ma non significa affatto che egli avesse scoperto la natura ontologica dell'essenza, o, come dice Aristotele, la natura logica dell'universale e della definizione (del concetto). Non significa neanche che necessariamente sapesse trovare e indicare quel «che cos'è», dato che la finalità del metodo era protrettica, e ciò che il filosofo *in primis et ante omnia* voleva ottenere era l'esame della *psyché* dell'interlocutore.

b) Socrate insegnava che la dialettica procede «distinguendo per generi» o «classificando per generi» e anche questo è, o può ben essere, vero – purché, si capisce, si intenda il termine «genere» in senso non tardoplatonico o aristotelico –, giacché il classificare per generi rientra nel procedimento che mira a individuare «che cos'è» una cosa.

c) Socrate, quando voleva risolvere una questione, procedeva discutendo sulla base di princìpi da tutti gli uditori concordemente accettati – anche se da lui eventualmente non condivisi – e da essi partiva per trarre le sue conclusioni. E questo è perfettamente confermato dai dialoghi platonici. L'esempio più eloquente è il *Protagora*, dove Socrate, per poter dimostrare che la virtù è scienza – come abbiamo già detto – parte dal principio da tutti ammesso che il bene e il piacere coincidono (che è un principio da lui personalmente non condiviso), e traendo da esso una serie di conclusioni (su cui sempre ha cura di garantirsi l'assenso degli uditori) giunge a ricavare la propria tesi.

5. Conclusioni da trarre sulla questione dei rapporti fra Socrate e la logica – Questo modo di procedere di Socrate si spiega perfettamente soltanto tenendo presente la funzione protrettica della sua dialettica. E lo stesso vale anche per tutti quegli artifici, talora visibilmente capziosi, che ritroviamo specialmente nei primi dialoghi platonici, i quali ricevono la loro giusta interpretazione solo in questa prospettiva.

In conclusione, Socrate fu un formidabile ingegno logico, ma non elaborò una logica a livello teoretico; nella sua dialettica si trovano i germi che porteranno a future importanti scoperte logiche, ma non consapevolmente formulate.

Sulla base di questa esegesi soltanto è possibile spiegare le differenti prese di posizione dei discepoli di Socrate e le opposte direzioni imboccate dalle Scuole socratiche. Alcuni, infatti, puntando esclusivamente sulle finalità etiche del metodo socratico, tralasciarono qualsivoglia approfondimento logico e respinsero i tentativi di coloro che si mossero in tal senso. Platone sviluppò, invece, i germi logico-metafisici della dialettica socratica, fino a elaborare un grandioso sistema speculativo. Euclide e la Scuola megarica, infine, svilupparono quell'aspetto della dialettica socratica che sfocia nella eristica, come avremo modo di vedere.

II. Aporie e limiti del socratismo

1. Che cosa manca alla scoperta socratica della «psyché» come essenza dell'uomo – Concludiamo con un esame delle principali aporie e dei limiti strutturali della filosofia socratica, richiamando alcune delle osservazioni già fatte e svolgendone altre, che ci aiuteranno a comprendere meglio l'ulteriore sviluppo del pensiero greco.

Abbiamo visto che tutta la ricerca socratica, il suo metodo ironico-maieutico, la sua protrettica, l'intero arco della sua tematica, ruotano attorno all'asse del problema dell'anima intesa nel nuovo senso che abbiamo indicato.

Però Socrate *non seppe determinare la natura dell'anima* e si limitò a definirla in maniera – come si direbbe oggi – puramente operativa.

Chiarisce assai bene questo punto il Taylor (superando la propria tesi generale che quasi tutto ciò che dice Platone è di Socrate, e a beneficio della verità): «[Socrate] non ci dice nulla sulla questione di ciò che è l'anima tranne che essa è "quello che è in noi, qualsiasi cosa essa sia, in virtù del quale noi siamo denominati saggi o insensati, buoni o cattivi" e che non può essere vista o percepita da nessuno dei sensi. Non è una dottrina delle "facoltà" dell'anima, né della sua "sostanza". L'idea è che l'"opera" o la "funzione" di questo costituente divino dell'uomo è soltanto di conoscere, percepire le cose nella loro realtà e, per conseguenza, particolarmente, conoscere il bene e il male, e dirigere o governare gli atti dell'uomo di guisa che essi conducano a una vita nella quale il male è evitato e il bene è raggiunto».[1]

Al massimo egli giunse a dire che l'anima, come nessun'altra delle

[1] Taylor, *Socrate*, cit., vol. II, p. 103.

cose, *partecipa del Divino*; ma poi non seppe né poté determinare che cosa sia il Divino.

Per definire ulteriormente il concetto di anima, Socrate avrebbe dovuto far uso di concetti ontologici di cui non disponeva affatto. Ed è quindi del tutto naturale che egli filosoficamente non potesse provare l'immortalità dell'anima. Qualcuno (come abbiamo già detto) ha perfino pensato che Socrate dubitasse di questa immortalità e dell'al di là: ma il testo dell'*Apologia* non lo suggerisce affatto; dimostra semplicemente che egli non aveva strumenti per risolvere il problema con certezza in nessuno dei due modi, e tutto lascia credere che egli dovesse ritenere più credibile la tesi dell'immortalità.

Per la fondazione di questa tesi, così come per la determinazione speculativa della natura dell'anima occorreva guadagnare categorie metafisiche senza le quali la socratica «cura dell'anima» non poteva avere quel senso che Socrate aveva additato. E, infatti, i Socratici – di cui diremo subito appresso – che non guadagnarono queste categorie, abbassarono o piegarono in altra direzione il messaggio del maestro, fino a rovesciarlo in alcuni punti essenziali; mentre Platone, che guadagnerà quelle categorie metafisiche, lo «invererà» e lo espliciterà nelle sue valenze più autentiche.

2. Limiti strutturali della teologia e della teleologia di Socrate – Analogo rilievo – come già abbiamo detto – si deve fare circa la concezione socratica di Dio e del Divino.

Egli desunse importanti pensieri dai Naturalisti, svuotandoli, però, dei loro presupposti fisici, ma senza saper dare a essi ulteriori fondamenti, e accontentandosi, nel suo argomentare, di intuizioni e di analogie. Come dalle opere dell'anima si risale all'anima quale intelligenza, così dalle opere di Dio si risale a Dio come intelligenza e come provvidenza. Per andar oltre queste analogie, egli avrebbe dovuto guadagnare le categorie ontologiche dell'intelligibile.

Lo stesso limite strutturale è rilevabile nella teleologia socratica. La concezione del finalismo universale, che Socrate probabilmente ha desunto da Diogene di Apollonia, non ha più a sua base una determinata concezione della *physis*, ma non sa, peraltro, darsi alcun'altra base teoretica. Egli giunge a identificare il bene con il fine:

> Tutte le cose, infatti, sono belle e buone rispetto a ciò per cui sono adatte, brutte e cattive rispetto a ciò per cui non sono adatte.[2]

[2] Senofonte, *Memorabili*, III, 8, 7; traduzione di L. De Martinis, Bompiani 2013.

Ma, anche a tale conclusione egli arriva a livello empirico e intuitivo: le sue prove della tesi non vanno oltre gli esempi e le analogie. Toccherà a Platone con la sua «seconda navigazione», ossia con la sua teoria delle Idee, e ad Aristotele con la dottrina metafisica delle quattro cause a dar fondamento ontologico alla teleologia intuitiva di Socrate.

3. Aporie implicite nell'intellettualismo socratico – Delle aporie dell'intellettualismo socratico abbiamo già parlato diffusamente. Qui dobbiamo solamente completare il già detto, rilevando le ulteriori aporie implicite nella dottrina della virtù-sapere.

È certo che il sapere socratico non è vuoto, come qualcuno ha preteso, dato che ha come oggetto la *psyché* e la sua cura, e dato che la *psyché* si cura anche semplicemente spogliandola delle illusioni del sapere e portandola al riconoscimento del non-sapere. Tuttavia, il discorso socratico lascia l'impressione, a un certo punto, di sfuggire, o, per lo meno, di restare bloccato a metà strada.

È altrettanto certo che, così come era formulato, questo aveva senso solo sulla bocca di Socrate, sorretto dalla irripetibile forza della sua personalità. In bocca ai discepoli, fatalmente, doveva o ridursi, con sacrificio di alcune istanze di fondo di cui pure era portatore, oppure dilatarsi mediante l'approfondimento di quelle istanze con la fondazione metafisica delle medesime. Contro le semplificazioni operate dalle Scuole socratiche minori, sarà ancora una volta Platone che tenterà di dare un preciso contenuto a quel sapere, additandone, dapprima genericamente, l'oggetto supremo nel bene, e successivamente tentando di dare a questo bene statura ontologica, ancora una volta mediante la «seconda navigazione».

Anche la sconfinata fiducia socratica nel sapere, nel *logos* in generale (e non solo nel suo contenuto particolare) riceve una scossa assai dura soprattutto negli esiti problematici della maieutica. Il *logos* socratico, in ultima analisi, *non è in grado di far partorire ogni anima, ma solo quelle gravide*.

È una confessione piena di molteplici implicanze, che però Socrate non sa e non può esplicitare: il *logos* e lo strumento dialogico – che sul *logos* interamente si fonda – non bastano a produrre o, quantomeno, non bastano a far riconoscere la verità e a far vivere nella verità.

Al *logos* socratico molti hanno voltato le spalle: perché non erano «gravidi», dice il filosofo.

Ma, allora, chi feconda l'anima, chi la rende gravida?

È una domanda che Socrate non s'è posto e alla quale non avrebbe potuto in ogni caso rispondere. E, a ben guardare, il cespite di questa difficoltà è quello stesso che ci presenta il comportamento dell'uomo che vede e conosce il meglio eppure fa il peggio. E se, posta in questa forma, Socrate ha creduto di aggirare la difficoltà con il suo intellettualismo, posta nell'altra forma, non ha saputo farlo e l'ha elusa con l'immagine della gravidanza, bellissima, ma per nulla chiarificatrice.

Toccherà a Platone, anche in questo caso, tentare di andare oltre: ma – vedremo – nemmeno lui riuscirà del tutto vittorioso. Fra il conoscere il bene e il volerlo, cioè farlo vita e, per così dire, consustanziarlo a sé, c'è un salto qualitativo, perché in questo passaggio c'è l'ingresso della scelta, cioè della libertà, che strutturalmente non si lascia ridurre in termini di conoscenza e di sapere. C'è qui l'ingresso del mistero, del più profondo mistero dell'uomo, che può accettare ma può anche assurdamente respingere la verità. Il poter voltare le spalle alla verità: ecco ciò che Socrate ha rifiutato di credere possibile.

4. Universalità del messaggio di Socrate – Lasciamo le aporie di fondo della dialettica di cui abbiamo già sopra detto. Abbiamo infatti mostrato come questa, pur recando in sé i germi di future grandi scoperte, soffra di una ambiguità, così da essere suscettibile di svolgimenti sia nel senso dell'eristica sia nel senso della logica scientifica. Veniamo invece all'aporia di fondo insita nel messaggio stesso di Socrate, e quindi nel senso ultimo della sua stessa esistenza.

Il nostro filosofo presentò il suo messaggio come valido in particolare per gli Ateniesi, e, dunque, lo rinchiuse negli angusti limiti di una *polis*: si noti, non della *polis* in generale, ma di quella particolare che era Atene. Il suo non volle, dunque, essere un messaggio per la grecità intera, e meno che mai per tutta l'umanità.

Su questo punto, evidentemente, Socrate fu condizionato dalle strutture socio-culturali del momento, al punto da non accorgersi che il suo messaggio andava ben oltre le mura della città di Atene.

Anzi, non solo andava oltre le mura di Atene, ma andava addirittura al di là dei limiti della *polis* greca, in senso cosmopolitico.

L'aver additato l'essenza dell'uomo nella *psyché*, nel *logos*, e l'aver ancorato il *logos* all'*enkrateia*, alla libertà e all'autarchia, portava, per logica conseguenza, alla distinzione fra cittadino di una *polis* e individuo umano in generale e alla proclamazione dell'autonomia dell'individuo.

Ma questa conclusione verrà esplicitata, in parte, dai Socratici minori, e, pienamente, dai filosofi dell'età ellenistica.

5. Socrate come Erma bifronte – Per ben precise ragioni Socrate si potrebbe davvero chiamare Erma bifronte.
Ed ecco le ragioni.

1) Da un lato il suo non-sapere sembra piegare alla negazione della scienza, dall'altro essere via d'accesso a una autentica superiore scienza.

2) Da un lato il suo messaggio può essere letto come mera protrettica morale, dall'altro come apertura verso la platonica «seconda navigazione».

3) Da un lato la sua dialettica può apparire sofistica ed eristica, dall'altro fondazione della logica scientifica.

4) Da un lato la sua filosofia pare circoscritta nelle mura della *polis* ateniese, dall'altro si apre, in dimensioni cosmopolite, al mondo intero.

In effetti i Socratici minori colsero una faccia dell'Erma, Platone quella opposta.

E discriminante fra le due interpretazioni si colloca, ancora e sempre, la platonica «seconda navigazione».
Ma prima di dire di questa «seconda navigazione», che segna una pietra miliare non solo della speculazione antica, ma del pensiero occidentale in generale, dobbiamo dire delle Scuole socratiche minori, che non solo restano al di qua degli orizzonti da essa scoperti, ma perdono altresì una parte degli stessi orizzonti socratici.

PARTE VII

I SOCRATICI MINORI

Vi dico, o cittadini che mi avete condannato a morte, che subito dopo la mia morte cadrà su di voi una vendetta, molto più grave, per Zeus, di quella che avete inflitto a me, condannandomi a morte. Infatti, voi avete fatto questo, convinti di poter liberarvi dal rendere conto della vostra vita. Invece vi dico che vi accadrà proprio il contrario. Molti saranno quelli che vi metteranno a prova, ossia tutti quelli che io trattenevo, e voi non ve ne rendevate conto. E saranno tanto più aspri, quanto più sono giovani; e voi vi arrabbierete ancora di più!

Platone, *Apologia di Socrate*, 39 C-D

SEZIONE I

LE SCUOLE NATE DAL MESSAGGIO DI SOCRATE E I LORO FONDATORI

I discepoli di Socrate e le Scuole da loro fondate

1. La profezia di Socrate sui propri discepoli – Nell'*Apologia* Platone mette in bocca a Socrate, rivolto ai giudici che lo hanno condannato, una affermazione – cui abbiamo già fatto cenno –, che al momento del processo voleva essere profezia, ma che, al momento in cui Platone scriveva, era ormai realtà. Ecco il passo per intero:

> Ma voi che mi avete condannato voglio fare questa predizione su ciò che accadrà dopo. Io mi trovo ormai su quel momento in cui gli uomini hanno soprattutto la capacità di fare predizioni, ossia quando stanno per morire. Vi dico, o cittadini che mi avete condannato a morte, che subito dopo la mia morte cadrà su di voi una vendetta, molto più grave, per Zeus, di quella che avete inflitto a me, condannandomi a morte. Infatti, voi avete fatto questo, convinti di poter liberarvi dal rendere conto della vostra vita. Invece vi dico che vi accaderà proprio il contrario. Molti saranno quelli che vi metteranno a prova, ossia tutti quelli che io trattenevo, e voi non ve ne rendevate conto. E saranno tanto più aspri, quanto più sono giovani; e voi vi arrabbierete ancora di più! Infatti, se credete, col condannare a morte uomini, di impedire a qualcuno che vi faccia rimproveri perché non vivete in modo retto, voi non pensate bene. Questo modo di liberarsi non è certo possibile, né è bello. Invece è possibile bellissimo e facilissimo non quello di stroncare la parola degli altri, ma quello di cercare di diventare buoni il più possibile. Questa è la profezia che faccio a voi che mi avete condannato.[1]

In effetti, risulta vero che i discepoli che continuarono l'opera socratica, sottoponendo a esame la vita degli uomini e confutandone le

[1] Platone, *Apologia di Socrate*, 39 C-E; traduzione nostra, edizione Bompiani 2012[10]. Tutte le testimonianze e i frammenti concernenti i Socratici minori sono stati raccolti da G. Giannantoni: *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Bibliopolis, Napoli 1990-1991. A questa edizione faremo costante riferimento.

false opinioni, furono molti e intrepidi, e furono tali da sovvertire, con le loro dottrine, tutti gli schemi della tradizione morale cui s'erano aggrappati gli accusatori di Socrate.

2. Le varie Scuole derivate dal pensiero socratico – Dall'altro, risulta vero anche più di questo, e cioè che nessun filosofo prima e dopo Socrate ebbe la ventura di avere tanti discepoli immediati e di tale ricchezza e varietà di orientamenti, quali furono quelli che si formarono al suo magistero.

Già l'antica dossografia si accorse di questo e a Socrate collegò addirittura quasi tutte le successive Scuole filosofiche, comprese quelle dell'età ellenistica.[2]

Vedremo come ciò sia sostanzialmente vero e come Socrate sia stato in una certa misura padre anche dell'Epicureismo e dello Stoicismo (e in certo senso perfino del Pirronismo).

Peraltro ciò avvenne in seguito a una complessa serie di fenomeni, e, quindi, solo mediatamente.

Tuttavia, anche se si prescinde dalle influenze indirette del Socratismo, resta sempre vero quanto sopra abbiamo asserito: Socrate si trovò a essere circondato da uomini di ingegno e tempra per molti versi eccezionali.

Diogene Laerzio,[3] fra tutti gli amici di Socrate, ne indica sette come più rappresentativi e illustri: Senofonte, Eschine, Antistene, Aristippo, Euclide, Fedone, e il più grande di tutti: Platone. E se si eccettuano Senofonte ed Eschine, che non ebbero ingegno propriamente filosofico (il primo fu prevalentemente uno storico, il secondo un letterato), gli altri cinque furono tutti quanti fondatori di Scuole filosofiche.

Il senso e la portata di ciascuna di queste cinque Scuole sono diversissimi, e diversissimi sono anche gli esiti cui pervennero, come vedremo in modo particolareggiato; tuttavia ciascuno dei fondatori dovette sentirsi un autentico (se non il solo autentico) erede di Socrate.

3. Lo straordinario rapporto che ebbe ciascuno dei discepoli con il maestro Socrate – L'eccezionale attaccamento al maestro di tutti questi discepoli è attestato in modo preciso; anzi la storia dei rapporti di ciascuno di essi con lui (o all'inizio o nella sua prosecuzione) registra qualcosa di eccezionale.

[2] Cfr. Diogene Laerzio, I, 18 (= I 6 Giannantoni).
[3] Cfr. Diogene Laerzio, II, 47 (= I 5 Giannantoni).

Ecco ciò che si narra di Senofonte:

> Senofonte, figlio di Grillo, era di Atene, del demo Erchia: era verecondo e avvenente in sommo grado. Dicono che Socrate lo incontrò in una via stretta, stese di traverso il bastone e gli impedì di passare, domandandogli dove si vendesse ciascuno degli alimenti. E, quando egli ebbe risposto, di nuovo gli domandò: «E dov'è che gli uomini diventano onorevoli e virtuosi?». Siccome quello non seppe rispondergli, gli disse: «Seguimi allora, e imparalo». E da allora Senofonte fu discepolo di Socrate. E, dopo avere annotato per primo le cose dette da Socrate, le fece conoscere alla gente e scrisse i *Memorabili*. Per primo, tra i filosofi, scrisse anche una storia.[4]

Di Eschine si narra questo stupendo aneddoto, che dice il suo totale attaccamento a Socrate:

> Quando Eschine disse: «Io sono povero e non ho null'altro, ti do me stesso», [Socrate] replicò: «Dunque, non ti rendi conto che mi stai dando la cosa più importante».[5]

Di Antistene si racconta che, conosciuto e udito Socrate dopo che aveva già fondato una sua Scuola,

> da lui trasse tanto giovamento da esortare i propri allievi a diventare allievi di Socrate insieme a lui.[6]

E addirittura ci è riferito questo fatto assai indicativo:

> E, siccome abitava al Pireo, [Antistene] ogni giorno percorreva quaranta stadi a piedi, in salita, per ascoltare Socrate.[7]

Di Aristippo si riferisce che, dopo aver udito, in occasione dei giochi olimpici, parlare di Socrate, fu colto da un tale turbamento, che perfino il suo fisico ne risentì, e non si riebbe se non quando dalla lontana Cirene venne ad Atene e divenne uditore di Socrate.[8]

[4] Diogene Laerzio, II, 48; la traduzione, che da qui in avanti riportiamo, è quella da noi curata con la collaborazione di I. Ramelli, Bompiani 2005.
[5] Diogene Laerzio, II, 34; cfr. anche II, 60.
[6] Diogene Laerzio, VI, 2 (= V A 12 Giannantoni).
[7] *Ibidem*.
[8] Cfr. Plutarco, *De curios.*, 2, p. 516 C.

Di Euclide di Megara si dice addirittura che, pur di poter continuare ad ascoltare Socrate, non esitò a sfidare il pericolo della morte. Infatti, in seguito a una inimicizia sorta fra Atene e Megara, gli Ateniesi decretarono la pena di morte per i Megaresi che fossero entrati nella loro città: ed Euclide, ciononostante, continuò a recarvisi regolarmente, nottetempo, camuffandosi con indumenti femminili.[9]

L'affetto che legava Socrate e Fedone è attestato da Platone nel dialogo omonimo, soprattutto nell'intermezzo, detto appunto «dei capelli di Fedone», che è notissimo.

Leggiamo il bel passo, messo in bocca a Fedone:

> – Io mi trovavo seduto alla sua destra [scil.: di Socrate] presso il letto, su un basso sgabello; egli, invece, stava seduto molto più in alto di me. Ora, accarezzandomi il capo e premendomi i capelli sopra il collo (infatti, quando gli capitava, soleva giocare con i miei capelli), disse: Fedone, forse tu domani [scil.: in segno di lutto per la morte di Socrate] ti taglierai questi capelli.
> – Pare, o Socrate, dissi io.
> – No, se darai retta a me.
> – Perché? chiesi io.
> – Ce li taglieremo oggi, disse, io i miei e tu i tuoi, se ci morrà il ragionamento e se non potremo farlo rivivere.[10]

E all'inizio del dialogo Platone mette in bocca a Fedone queste parole:

> Cercherò di raccontarvi quelle cose, perché il ricordarmi di Socrate, sia parlandone io, sia sentendone parlare da altri, è per me, sempre, la cosa più dolce di tutte.[11]

Del resto sappiamo che Socrate aveva liberato Fedone, in modo sorprendente, da una doppia schiavitù, materiale e morale.[12]

4. La profezia su Platone attribuita a Socrate – Ed ecco, infine, quello che Diogene Laerzio riferisce circa Platone:

> Si racconta che Socrate abbia sognato di tenere sulle ginocchia un piccolo cigno, il quale mise subito le ali e si levò in volo cantando dol-

[9] Cfr. Gellio, *Noctes atticae*, VII, 10, 1-5 (= fr. 1 Döring = II A 2 Giannantoni).
[10] *Fedone*, 89 A-C, nostra traduzione, edizione Bompiani 2013^6.
[11] *Fedone*, 58 D (= III A 7 Giannantoni).
[12] Cfr. Diogene Laerzio, II, 105 (= III A 1 Giannantoni).

cemente, e che il giorno successivo si presentò a lui Platone e Socrate abbia dichiarato che il cigno era proprio lui.[13]

E ancora:

> Successivamente, mentre stava per partecipare a un concorso con una tragedia, davanti al teatro di Dioniso, udito Socrate, diede alle fiamme le sue poesie, esclamando: «Efesto, vieni qui: Platone ora ha bisogno di te». Da allora, all'età di vent'anni, dicono che abbia iniziato a essere discepolo di Socrate.[14]

Si potrebbe addiruttura affermare che Platone non fu solamente «un» discepolo di Socrate, ma che fu «il» discepolo di Socrate per eccellenza, e che è stato davvero quel cigno che, cantando, ha volato molto in alto, partendo dal grembo di Socrate.

Senza Platone – come abbiamo visto – noi non conosceremmo ciò che in Socrate è veramente grande.

5. Conclusioni sulle Scuole socratiche – Molte delle narrazioni che abbiamo letto sono forse leggende o amplificazioni leggendarie. In ogni caso, rappresentano assai bene i differenti temperamenti e le differenti caratteristiche di questi personaggi, come risulterà dall'esame analitico che ora faremo.

Lasceremo da parte, naturalmente, Senofonte e Eschine di Sfetto, che, come abbiamo sopra detto, non sono propriamente filosofi e interessano la storia e la letteratura più che non la storia della filosofia.

Studieremo invece, nelle sezioni che seguono in questa stessa parte del volume, Antistene, Aristippo, Euclide, Fedone e le loro Scuole, che vedremo essere, per più ragioni, *Scuole socratiche minori*.

A Platone, a causa dei cospicui risultati della sua speculazione, dedicheremo un libro pressoché intero.

Infatti, l'apologo del cigno che vola dal grembo di Socrate, per cantarne presto il messaggio, dice perfettamente – con splendida immagine – la distanza che separa Platone da tutti gli altri Socratici.

[13] Diogene Laerzio, III, 5.
[14] Diogene Laerzio, III, 5-6.

SEZIONE II

IL PENSIERO DI ANTISTENE

I. Antistene e le premesse dottrinali del Cinismo

1. I rapporti di Antistene con Socrate – Antistene[1] fu certamente la figura di maggior rilievo fra i Socratici «minori», in quanto, pur filtrandolo in modo unilaterale, seppe cogliere, ripensare e rivivere a fondo un aspetto fondamentale del Socratismo: quello, precisamente, che rivela quella faccia dell'Erma bifronte socratica esattamente opposta a quella rivelata da Platone. Non è dunque strano che fra Antistene e Platone fosse ben presto nato un acceso contrasto, che rasentò, come risulta da alcune testimonianze, addirittura l'inimicizia.[2]

Di Socrate Antistene ammirò soprattutto la straordinaria capacità di autodominio, la forza d'animo, la mirabile sopportazione delle fatiche, la capacità di bastare a se stesso, in una parola: la totale libertà. Come fondamentale messaggio di libertà e di liberazione egli intese dunque il Socratismo e, come subito vedremo, come tale lo predicò.[3]

[1] Antistene nacque ad Atene, ma non fu di puro sangue attico: il padre era ateniese, mentre la madre proveniva dalla Tracia. Antistene era dunque un semibarbaro e questo, come vedremo, costituisce un elemento importante per comprendere molti dei suoi atteggiamenti sia pratici sia teoretici (cfr. Diogene Laerzio, VI, 1; II, 31; Seneca, *De const. sap*., 18, 5; Epifanio, *Adv. haeres.,* III, 26). Non conosciamo né la data di nascita né quella di morte; i tentativi fatti di determinare la cronologia con precisione sono tutti aleatori: è possibile solo dire che Antistene visse a cavallo fra il V e il IV secolo a.C. (cfr. le indicazioni cronologiche che si ricavano da Diodoro Siculo, XV, 76; Eudocia, *Violarium*, XCVI, p. 56; Plutarco, *Vita Lyc*., XXX). Fu dapprima discepolo di Gorgia (Diogene Laerzio, VI, 1) ed ebbe dimestichezza con altri Sofisti (Senofonte, *Simposio*, IV, 62 s.); solamente in età già abbastanza avanzata divenne discepolo di Socrate (donde l'espressione mordace di Platone [*Sofista*, 251 B], che lo chiama vecchio che tardi impara). Diogene Laerzio, (VI, 15-18) gli attribuisce un numero cospicuo di opere, tutte perdute. Le più recenti raccolte dei frammenti del nostro filosofo sono state curate da F. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Milano-Varese 1966 e da G. Giannantoni nell'opera citata, *supra*, p. 395, nota 1 (i passi sopra citati sull'origine semibarbara di Antistene, i passi concernenti la cronologia e gli altri passi che abbiamo citato sono elencati come frr. V A 1, 3, 2, 1; I 3; V A 35, 10, 11, 13, 41 nell'edizione di Giannantoni).

[2] Diogene Laerzio, VI, 7 (= V A 27 Giannantoni) riferisce alcuni aneddoti dai quali risulta come Antistene bollasse Platone per il suo smisurato orgoglio.

[3] Cfr. il § 2 e la documentazione ivi addotta.

Colse la centrale dottrina socratica della *psyché* e ne ribadì alcuni corollari,[4] come punti ormai acquisiti, e che, come tali, non richiedevano ulteriori approfondimenti. Ripropose anche le tesi centrali dell'intellettualismo socratico ma scolorendole teoreticamente; confermò che «la virtù è sufficiente per la felicità»,[5] che «la virtù si può insegnare»[6] e che «non si può perdere una volta acquisita»,[7] in quanto è «un'arma che non si può portar via».[8]

Sono tesi, queste, che suppongono tutte quante l'identificazione della virtù con la conoscenza. Antistene mostra di accogliere in linea di massima tale identificazione, come provano le seguenti affermazioni:

> La saggezza è una muraglia sicurissima: infatti, né crolla né viene tradita.[9]

> Bisogna erigere mura nei propri ragionamenti, rendendoli inespugnabili.[10]

> Coloro che vogliono diventare uomini virtuosi devono esercitare i corpi con gli esercizi ginnici, e l'anima coi ragionamenti».[11]

Tuttavia egli limitò non poco la portata di queste affermazioni sostenendo, a un tempo, quanto segue:

> La virtù [...] non ha bisogno di null'altro se non del vigore di Socrate.[12]

> La virtù è propria delle azioni e non necessita di moltissimi ragionamenti, né di insegnamenti.[13]

In questo senso va inteso l'atteggiamento negativo di Antistene nei confronti delle scienze. Anche la cosiddetta «logica» antistenica,

[4] Cfr. ad esempio V A 163, 131, 107, 82, 83 Giannantoni.
[5] Diogene Laerzio, VI, 11; VI, 105 frr. 70 e 23 (= V A 134 e 99 Giannantoni).
[6] Diogene Laerzio, VI, 10 (= V A 134 Giannantoni).
[7] Cfr. sopra nota 5.
[8] Diogene Laerzio, VI, 12 (= V A 134 Giannantoni).
[9] Diogene Laerzio, VI, 13 (= V A 134 Giannantoni); la traduzione di Diogene è quella da noi curata con la collaborazione di I. Ramelli, Bompiani 2005, cit.
[10] Diogene Laerzio, VI, 13 = V A 134 Giannantoni.
[11] Stobeo, *Anthol.*, II, 31, 68 (= V A 163 Giannantoni).
[12] Diogene Laerzio, VI, 11 (= V A 134 Giannantoni).
[13] *Ibidem.*

a ben vedere, non ha se non lo scopo di limitare al minimo necessario ciò che occorre sapere, e soprattutto di negare la necessità e anzi la stessa possibilità di quegli sviluppi logico-metafisici che Platone aveva impresso al Socratismo.[14]

Le Idee platoniche, per lui, sono un assurdo. Ci viene riferito che a Platone egli soleva obiettare:

> Io vedo il cavallo, non la cavallinità.[15]

Affermazione che significa esattamente questo: vedo *il particolare empirico e sensibile*, non l'*universale intelligibile* (non l'Idea o essenza). Le definizioni, per lui, dicono «che cosa era o che cos'è una cosa»;[16] ma il «che cos'era o il che cos'è» è da lui inteso in modo antitetico a Platone.[17]

Le cose semplici o elementari le conosciamo tramite le percezioni sensoriali, e, di queste, non è pertanto possibile fornire definizioni ed è solo possibile, al massimo, fornire descrizioni mediante analogie: se, per esempio, vogliamo spiegare a chi non ha mai visto l'argento che cos'è, diremo che è «metallo simile allo stagno».[18] Invece, delle cose complesse la definizione del «che cos'è» consiste nella enumerazione degli elementi semplici di cui esse sono composte.[19]

Sono chiare, quindi, le ragioni del «nominalismo» antistenico. Egli diceva:

> Il principio dell'istruzione è la ricerca dei nomi.[20]

E questo puntare più sul «nome» che sulla «essenza» significava dar ragione all'istanza sofistica (si ricordi in particolare Prodico), più che a quella socratica.[21] La cosa singola è espressa dal suo nome proprio, e, dunque, non le si può attribuire altro nome oltre a quello che

[14] Sarebbe dunque un errore intendere la logica e la gnoseologia di Antistene in maniera autonoma, ossia al di fuori di questo contesto polemico.

[15] Cfr. V A 149 Giannantoni.

[16] Diogene Laerzio, VI, 3 (= V A 151 Giannantoni).

[17] Ossia, come subito vedremo, in senso empiristico e nominalistico.

[18] Aristotele, *Metafisica*, VIII 3, 1043 b 4-32 (= V A 150 Giannantoni).

[19] *Ibidem*. Cfr. Reale, Aristotele, *Metafisica*, l'intero commento ad VIII 3.

[20] Epitteto, *Diatribe*, I, 17, 10 (= V A 160 Giannantoni); traduzione di C. Cassanmagnago, in Epitteto, *Diatribe, Manuali, Frammenti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2009.

[21] Cfr. Platone, *Cratilo*, 384 B; *Eutidemo*, 277 E ss., che riferisce quasi con gli stessi termini il pensiero di Prodico (= 84 A 11 e A 16 Diels-Kranz).

le è proprio: per esempio, si potrà dire che l'uomo è uomo, oppure che il buono è buono, ma non che l'uomo è buono.[22]

Cade, quindi, la possibilità di congiungere termini differenti, ossia di formulare giudizi che non siano tautologici, e, con ciò, ogni opportunità di costruire una logica e una ontologia di tipo platonico.[23]

Insomma: per Antistene il vero volto di Socrate era quello – e solo quello – rivelato dalla sua saggezza regolatrice della vita: il messaggio di Socrate era puramente esistenziale.

2. Il messaggio di libertà e di liberazione – La rivoluzione socratica della tavola dei valori – come abbiamo visto – è basata sulla scoperta della *psyché* come essenza dell'uomo e sulla conseguente affermazione che i valori supremi sono quelli dell'anima. Antistene rivive questa rivoluzione, cogliendo soprattutto il suo aspetto distruttivo nei confronti dei valori tradizionali, e il conseguente senso di affrancamento e di liberazione da tutto ciò che da sempre gli uomini avevano considerato buono e indispensabile per essere felici e che, invece, si rivela *non buono*, e non solo *non necessario*, ma *dannoso alla felicità*. Il segreto della felicità sta tutto intero in noi: sta nella nostra anima, sta nella nostra «autosufficienza», sta nel nostro non dipendere dalle cose e dagli altri: sta nel non-aver-bisogno-di-nulla (τὸ μηδενὸς προσδεῖσθαι).

Ecco come Senofonte descrive questa «libertà» di Antistene:

> Socrate diceva: «Antistene, su, dicci un'altra volta come, pur avendo così poco, sei così orgoglioso della tua ricchezza».
>
> «Io ritengo, amici, che gli uomini non abbiano la ricchezza e la povertà nella casa, ma nelle anime. Vedo, infatti, che molti privati cittadini, pur avendo davvero moltissime ricchezze, ritengono di essere così poveri da sottoporsi a ogni fatica e a ogni pericolo per acquisirne di più, e so anche di fratelli che, pur possedendo sostanze equivalenti, l'uno ha le cose necessarie e il sovrappiù per le spese, mentre l'altro è manchevole di tutto; sono a conoscenza di tiranni che sono così assetati di ricchezze da commettere azioni molto più terribili degli uomini privi

[22] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, VI 29, 1024 b 26 ss. (= V A 152, Giannantoni); si veda il nostro commentario a questo passo della *Metafisica*. In questo stesso passo, nonché in *Topici*, I 11, 104 b 20 (= V A 153 Giannantoni), Aristotele ricorda la dottrina di Antistene, secondo cui è impossibile che due si contraddicano.

[23] Antistene ebbe molto probabilmente convinzioni di tipo *materialistico*, ritenendo che solo il corporeo abbia esistenza e sembra che Platone nel *Sofista*, 246 A-E, abbia di mira appunto questa posizione antistenica. Si tratta però di un materialismo ingenuo e avente scopi essenzialmente polemici (contro Platone), così come la sua dottrina logica.

di tutto: infatti, senza dubbio per necessità alcuni rubano, altri scassinano abitazioni, altri riducono in schiavitù gli uomini; mentre i tiranni sono quelli che per le ricchezze portano via interi patrimoni, uccidono masse di gente, spesso assoggettano anche intere città. Questi, dunque, li compatisco, e molto, per la loro assai dolorosa follia. Mi sembrano infatti soffrire allo stesso modo di chi, pur avendo molte cose e mangiandone moltissime, non si sazia affatto. Io possiedo così tante cose che a stento le trovo: tuttavia mi sono sufficienti per saziarmi fino a non avere più fame quando mangio e fino a non avere più sete quando bevo e per vestirmi, quando esco, in modo da non soffrire il freddo più del nostro ricchissimo Callia; quando sono in casa, poi, le pareti mi sembrano essere davvero calde tuniche, i soffitti spessi mantelli, e ho un letto che mi va così bene che è una gran fatica anche alzarsi. E qualora il mio corpo desideri dedicarsi ai piaceri amorosi, mi va bene quel che capita, cosicché quelle a cui mi avvicino mi accolgono amorevolmente dal momento che nessun altro vuole avvicinarle. E tutte queste cose mi sembrano così dolci che non desidererei, compiendone ciascuna, goderne di più, semmai di meno: mi sembra infatti che ciascuna di esse sia più dolce di quanto convenga. L'aspetto che io ritengo maggiormente degno di stima nella mia ricchezza è il fatto che se ora qualcuno mi portasse via le mie cose, non vedo un attività così ignobile da non permettermi di procurarmi il sostentamento. E infatti, allorché vorrò vivere in modo godereccio, non comprerò cose di pregio al mercato, sono infatti troppo costose, ma le trarrò dall'appetito. E il piacere è molto maggiore quando lo raggiungo dopo aver atteso di soddisfarlo, piuttosto che quando ricorro a qualcuna delle cose pregiate, come accade anche ora, che, essendomi capitato per le mani questo vino di Taso, lo bevo non avendo sete. Ma è davvero ovvio che sono più giusti quelli che cercano la frugalità piuttosto che quelli che cercano la ricchezza. Infatti coloro che sono soddisfatti di ciò che hanno non aspirano per niente alle cose altrui. È opportuno riflettere che questa ricchezza rende anche generosi. Il nostro Socrate, infatti, dal quale io l'ho acquisita, non la forniva né a misura né a peso, ma me ne dava tanta quanta ero in grado di recepirne; io ora non la nego a nessuno, ma a tutti gli amici la metto a disposizione in abbondanza e condivido con chi vuole la ricchezza della mia anima. E vedete che ho sempre del tempo libero, il che è il più dolce dei miei beni, in modo da poter osservare le cose degne di essere viste e di ascoltare le cose degne di essere udite e, cosa che giudico maggiormente importante, passare le giornate frequentando Socrate. E costui non ammira coloro che possono contare molto denaro, ma passa il tempo stando con coloro che gli piacciono».[24]

[24] Senofonte, *Simposio*, IV, 34 ss. (= V A 82 Giannantoni); traduzione di L. De Martinis, Bompiani 2013.

Ed esplicitamente, poche righe dopo, questo ideale di «libertà» è chiamato con l'espressione «non-aver-bisogno-di-nulla».[25]

Ecco come Epitteto rivive questo ideale antistenico in chiave neostoica, in questo passo in cui fa parlare Diogene, discepolo di Antistene:

> In tal modo si ottiene la libertà. Perciò [Diogene] diceva: «Da quando Antistene mi ha liberato, non ho più patito la schiavitù». Come lo liberò? Ascolta che cosa dice: «Mi insegnò quel che è mio e quel che non è mio. I possedimenti non sono miei; i parenti, i servi, gli amici, la reputazione, i luoghi familiari, la compagnia della gente, tutto ciò mi è estraneo». Che cosa, dunque, è tuo? «L'uso delle rappresentazioni. Egli mi mostrò che quest'uso lo posseggo incoercibile e non soggetto a impedimenti: nessuno può impacciarmi, né costringermi con la violenza a usare le rappresentazioni altrimenti che come voglio. Chi, dunque, può ancora dominarmi? Filippo, Alessandro, Perdicca o il Gran Re? E come avrebbero questo potere? Chi, infatti, è destinato a soggiacere a un altro uomo deve, molto prima, soggiacere alle cose». Pertanto, chiunque non si lascia dominare né dal piacere né dalla fatica né dalla reputazione né dalla ricchezza, ed è capace, quando gli pare, di sputare tutto il suo miserabile corpo in faccia a qualcuno, e, poi, di andarsene, di chi ancora è schiavo, costui a chi è sottomesso?[26]

I due passi letti sono esempi estremi del modo di intendere Antistene: il primo lo rimpicciolisce in senso moderato e quasi reazionario (tale era il sentire senofonteo), il secondo lo ingrandisce nel senso radicale proprio di Diogene, con ulteriori amplificazioni proprie del neostoicismo di Epitteto; tuttavia, e anzi per questo motivo, essi si integrano e correggono a vicenda.

Ma vediamo in concreto quale sia la precisa statura della «libertà» antistenica.

3. La liberazione dagli appetiti e dal piacere – Il passo di Senofonte parla di affrancamento da uomini e cose (ricchezze e amici sono nell'anima!), mentre il passo di Epitteto, nel finale, parla anche di affrancamento totale dal piacere e dunque dall'appetito. È questo il primo punto in cui Antistene va oltre Socrate, *radicalizzandolo*.

Socrate non ritenne il piacere senz'altro un male, così come non lo ritenne senz'altro un bene: tutto dipende dall'uso che di esso si fa.

[25] Cfr. Senofonte, *Simposio*, IV, 45.
[26] Epitteto, *Diatribe*, III, 24, 67-72 (parzialmente riportati in V B 290 Giannantoni).

Invece Antistene, come ci viene attestato da molte fonti, condannò in modo categorico ogni piacere, considerandolo di per sé un male, e con una energia stupefacente egli diceva:

> Vorrei piuttosto impazzire che provar piacere.[27]

E contro il piacere del sesso, con dissacratoria e (per un Greco) quasi blasfema immagine egli imprecava:

> Se potessi avere fra le mani Afrodite, io la saetterei![28]

Perché questa lotta contro il piacere?

Perché, in ogni caso, nel momento in cui viene ricercato, rende schiavo l'uomo, facendolo dipendere dall'oggetto da cui il piacere deriva.

In particolare, poi, questo si verifica per quello erotico, il quale, accompagnandosi con la passione amorosa, riduce l'uomo in balìa della persona che dà quel piacere.[29]

La lotta contro i piaceri e le passioni – si badi bene – in Antistene ha un significato che è di segno esattamente contrario rispetto a quello che hanno le parallele affermazioni platoniche.

Infatti in Platone, come vedremo, la condanna del piacere e della passione dipende dal suo dualismo metafisico e dalla concezione religiosa (orfica) del corpo inteso non solo come totalmente altro dall'anima, ma addirittura come tomba e carcere dell'anima.[30]

Invece nel materialista Antistene questa condanna è pronunciata solo a salvaguardia della totale libertà dell'uomo, perché per procurarsi gli oggetti del piacere l'uomo perde l'indipendenza e l'autonomia, e non resta più sovrano assoluto di se medesimo.

4. Liberazione dalle illusioni create dalla società ed esaltazione della fatica – Quale fosse il pensiero antistenico sulle ricchezze, si è visto nel passo sopra letto di Senofonte ed è riconfermato da altre fonti:

> Nessuno che ami il danaro è buono: né re, né privato cittadino.[31]

[27] Sentenza riportata da molte fonti; cfr. V A 122 Giannantoni.
[28] Clemente Alessandrino, *Stromata*, II, 20, 107, 2; Teodoreto, *Graec. aff. cur.*, III, 53 = V A 123 Giannantoni.
[29] Cfr. nota precedente.
[30] Si veda in particolare Platone, *Fedone*, *passim*.
[31] V A 80 Giannantoni.

Infatti, questa era la sua convinzione di fondo:

> Senza la virtù la ricchezza non dà gioia.[32]

E della vita nel lusso egli diceva che era tale da dover essere augurata

> solamente ai figli dei nemici.[33]

Ma nemmeno l'«onore», la «fama», la «gloria» hanno alcun significato. Anzi, hanno valore negativo, perché la società onora e loda proprio l'opposto di quello che il filosofo ha da tenere in pregio. A uno che gli disse: «molti ti lodano», mordacemente Antistene rispose:

> Che cosa, allora, ho fatto di male?[34]

Il che esprime perfettamente un atteggiamento carico di vero e proprio disprezzo verso la società. Anzi egli giunse a sostenere addirittura la seguente tesi:

> La mancanza di gloria e di fama (ἀδοξία) è un bene.[35]

E con l'*adoxía* egli affermò essere «fine ultimo» l'ajtufiva, vale a dire la «assenza di illusioni», ossia la privazione di tutte quelle fallaci opinioni che ci provengono dalla società.[36]

Era, anche questa, una ulteriore radicalizzazione del pensiero socratico, che doveva fatalmente giungere alla rottura con la legge, con il *nomos* della Città; e infatti Antistene affermò espressamente:

> Il sapiente deve vivere come cittadino non secondo le leggi vigenti, bensì secondo la legge della virtù.[37]

Infine, un atteggiamento di netta antitesi Antistene assunse anche rispetto agli dèi della Città, che dichiarò sussistere come «molti» solo

[32] V A 125 Giannantoni.
[33] V A 114 Giannantoni.
[34] V A 89 Giannantoni.
[35] Diogene Laerzio, VI, 11 (= V A 134 Giannantoni).
[36] Clemente Alessandrino, *Stromata*, II, 21, 130, 7; Teodoreto, *Graec. aff. cur.*, XI, 8 = V A 111 Giannantoni.
[37] Diogene Laerzio, VI, 11 (= V A 134 Giannantoni).

«per legge», mentre uno è Dio «per natura», il quale non è «assimilabile a nulla», «né conoscibile attraverso immagini».[38]

E anche nei confronti dell'aldilà egli non esitò a pronunciarsi in senso negativo:

> Una volta, mentre veniva iniziato ai misteri orfici, siccome il sacerdote asseriva che gli iniziati a tali misteri partecipano di molti beni nell'Ade, gli domandò: «Perché dunque non muori?».[39]

È chiaro che l'etica antistenica implica continuo sforzo e fatica da parte dell'uomo: nel combattere il piacere e gli impulsi; nello staccarsi dalle ricchezze e dalle cose; nel rinunciare alla fama; e nell'opporsi alle leggi della città.

E la fatica, appunto, venne indicata come bene e venne strettamente connessa alla virtù.

Anzi Antistene, proprio per sottolineare questo suo alto concetto della fatica, del *ponos* (πόνος), consacrò la sua Scuola a Eracle, eroe delle leggendarie fatiche. E anche questo significava una drastica rottura col sentire comune, perché elevava a suprema dignità e valore ciò da cui i più fuggivano.[40]

II. Antistene fondatore del Cinismo che Diogene trasformerà in emblematico paradigma di pensiero e di vita

1. Derivazione e significato del termine «cinico» – Antistene fu dagli antichi riconosciuto fondatore del Cinismo e caposcuola dei Cinici.[1]

Il termine cinico deriva da cane (κύων), e, probabilmente, ha una doppia genesi.

Diogene Laerzio riferisce:

> [Antistene] soleva discorrere nel ginnasio di Cinosarge [Κυνόσαργες = cane agile], poco distante dalle porte [di Atene]; perciò alcuni ritengono che la Scuola cinica abbia derivano di qui il nome.[2]

[38] Cfr. V A 179-181 Giannantoni.

[39] Diogene Laerzio, VI, 4 (= V A 178 Giannantoni).

[40] Diogene Laerzio, VI, 2 (= V A 85 Giannantoni): «Che la fatica sia un bene, egli lo mostrò per mezzo del *grande Eracle* e del *Ciro*, traendo il primo esempio dai Greci, l'altro dai barbari». Cfr. anche Diogene Laerzio, VI, 11 (cfr. *supra*, nota 35).

[1] Le testimonianze in merito sono numerosissime: cfr. p.es. V A 22-26 Giannantoni.

[2] Diogene Laerzio, VI, 13 (= V A 22 e 23 Giannantoni).

E ulteriormente Diogene Laerzio riporta che Antistene era denominato Ἀπλοκύων, ossia il «Cane puro».[3]

Il discepolo di Antistene, Diogene di Sinope, si autodenominò senz'altro «Diogene il cane».[4]

È probabile che, sfruttando la coincidenza fra il nome del ginnasio in cui sorse la Scuola con quello che si dà comunemente al tipo di vita che essi amarono, che per il volgo è vita da cani, questi filosofi si siano autodenominati appunto «Cinici»: un nome che era simbolo di rottura. È peraltro possibile che nel cane essi vedessero anche l'emblema della vigilanza: di quella vigilanza che il cane ha per il padrone e il filosofo cinico per la sua dottrina.

2. Tendenze antipolitiche e antisociali del pensiero di Antistene – L'origine semibarbara, che Antistene considerava con vanto, rovesciando polemicamente quel modo di pensare tipicamente attico,[5] la conseguente scelta del Cinosarge, che era un ginnasio riservato agli Ateniesi che avevano sangue bastardo, sono già di per sé assai indicative.

Inoltre, mentre Socrate voleva, con la sua filosofia, vivificare la società, purificare la vita della *polis*, tonificare il vigore della legge, stimolare insomma tutta la vita civile con il suo *logos*, Antistene disancora il messaggio socratico da queste finalità e ne sottolinea gli aspetti individualistici, antisociali e antipolitici, portando il concetto del «non-aver-bisogno-di-nulla» su quel preciso piano su cui il Cinismo posteriore si muoverà.

Diogene di Sinope porterà il Cinismo di Antistene alle estreme conseguenze, giungendo addirittura alla negazione della società e delle sue strutture e a proporre la soppressione non solo delle classi sociali, ma dell'istituto del matrimonio e della *polis*.

Egli aprirà così a questa corrente filosofica una nuova fase, che si prolungherà, con alterne vicende, fino in epoca cristiana (e di cui diremo nel libro quinto); tuttavia è fuori dubbio che lo spirito e le premesse del Cinismo sono già molto chiare in Antistene.[6]

[3] Diogene Laerzio, VI, 60 (= V B 143 Giannantoni).

[4] *Ibidem.*

[5] A chi gli faceva colpa di essere figlio di madre barbara rispondeva: «Anche la madre degli dèi è della Frigia» (Diogene Laerzio, VI, 1 = V A Giannantoni).

[6] Non sono mancati studiosi i quali hanno negato che Antistene possa essere considerato fondatore del Cinismo. Oltre ai nomi di insigni studiosi quali E. Schwartz e U. von Wilamowitz Moellendorff (ai quali egregiamente risponde Maier, *Socrate*, cit., II, pp. 215 s.) ricorderemo D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, London 1937,

3. Antistene con il suo messaggio filosofico intendeva anche curare i malvagi – Infine, anche nella scelta dei destinatari del messaggio filosofico, Antistene corresse Socrate e aprì la prospettiva cinica: Socrate, infatti, si rivolgeva non solo ad Ateniesi, ma, prevalentemente, alla *élite* ateniese.

Antistene propose il suo messaggio anche al di fuori di questa *élite*, anche ai «malvagi».

Di ciò egli fu espressamente rimproverato; ma si trattava di una precisa scelta di rottura, che Antistene aveva operato con piena consapevolezza, al punto che egli poteva senz'altro rispondere:

> Anche i medici stanno con gli ammalati, eppure non hanno la febbre.[7]

Affermazioni che hanno una impressionante analogia con le parole di Cristo:

> Non coloro che sono sani hanno bisogno del medico, ma i malati; io non sono venuto a chiamare i giusti ma i peccatori.[8]

È stato giustamente osservato: «I Cinici nel determinare la missione del filosofo e l'oggetto di essa precorrono dunque il rovesciamento di valori che farà poi il Cristianesimo nel fissare la missione della redenzione e il suo oggetto. Ma già anche il Cinismo voleva essere una specie di redenzione spirituale: con la differenza peraltro che esso guardava unicamente alla vita presente, il Cristianesimo alla futura».[9]

Per quanto Antistene sia molto importante per la nascita del Cinismo, rimane il fatto che la figura emblematica di questa corrente filosofica è stato Diogene di Sinope. Proprio dal suo esempio di vita, oltre che dal pensiero espresso, è nato e si è sviluppato un movimento spirituale vero e proprio, che ha avuto una lunga vita – sia in età ellenistica che in età imperiale – e di cui parleremo nel libro quinto.

il quale non tiene conto di quanto già Maier aveva rilevato in modo ben difficilmente confutabile, affermando che già in Senofonte, cioè in un contemporaneo, «Antistene ci si presenta in veste di cinico genuino».

[7] Diogene Laerzio, VI, 6 (= V A 167 Giannantoni).

[8] Matteo, 9, 12; Marco, 2, 17; Luca, 5, 31.

[9] Mondolfo, *Il pensiero antico*, cit., p. 190.

SEZIONE III

LA SCUOLA CIRENAICA SUA ORIGINE, SUOI SVILUPPI E SUA DISSOLUZIONE

I. Aristippo e la fondazione della Scuola cirenaica

1. I rapporti di Aristippo con Socrate – Dalla lontana e ricca Cirene, città fondata dai coloni greci sulle coste dell'Africa, Aristippo[1] venne ad Atene attratto irresistibilmente da ciò che aveva udito raccontare di Socrate da un tale che aveva incontrato ai giochi olimpici:

> Aristippo, imbattutosi in Iscomaco durante i giochi olimpici, gli chiese che cosa mai Socrate dicesse per smuovere a tal punto l'animo dei giovani; e pur avendo appreso pochi spunti e saggi dei suoi discorsi, ne fu così scosso, da deperire nel corpo e da diventare completamente pallido e gracile; fino al momento in cui, come assetato e ardente, navigò verso Atene, bevve a quella fonte, e venne a conoscenza dell'uomo, dei suoi discorsi e della sua filosofia, il cui scopo era di riconoscere i propri mali e di liberarsene.[2]

La sua attesa non fu certo delusa. Tuttavia, in base agli elementi che sono in nostro possesso, è possibile affermare, senza timore di scostarsi dal vero, che Aristippo, nell'ambito del gruppo dei Socratici, fu il più indipendente da Socrate, sia nella sua vita, sia nel suo pen-

[1] Sulla data di nascita non siamo bene informati e nemmeno sulla data di morte. La sua vita va comunque collocata nell'arco di tempo che va dagli ultimi decenni del secolo V alla prima metà del IV secolo a.C. Viaggiò molto, sia in Grecia sia in Sicilia. La sua origine non greca così come i costumi della sua città natale e forse anche il tenore di vita che conduceva nella sua famiglia, dovettero incidere non poco sulla sua visione della vita, così diversa da quella di Socrate. Per la vita e le opere di Aristippo si veda G. Giannantoni, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche*, traduzione e studio introduttivo, Firenze 1958, pp. 172 ss. e 268 ss. (ora ristampato in copia anastatica con il titolo: I Cirenaici, *La filosofia del piacere. I frammenti e le testimonianze sulla scuola socratica più radicale del mondo antico*, a cura di M.G. Brega, Mimesis, Milano-Udine 2010) Le traduzioni che riporteremo (talora con lievissimi ritocchi) sono tratte da questa edizione. La numerazione dei frammenti è quella stabilita da Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, cit.

[2] Plutarco, *De curios.*, 2, p. 516 C = IV A 2 Giannantoni.

siero. E fu una indipendenza che si spinse ai limiti della infedeltà.[3]

Rimase indubbiamente in Aristippo un determinato modo di valutare le cose che la vita agiata da lui condotta nella florida Cirene e in una famiglia ricca gli aveva reso quasi connaturale, e questo risultò essere come un impedimento nella comprensione e nell'accettazione del messaggio di Socrate.

In primo luogo, restò fissa in lui la convinzione che il «benessere fisico» fosse il bene supremo, al punto che egli giunse a considerare il «piacere», come vedremo, il principale movente della vita. Socrate, come abbiamo visto, non condannò il piacere come male (come fece, invece, Antistene), ma non lo considerò di per sé un bene: bene erano solo la scienza e la virtù, e bene poteva essere anche il piacere, ma solo se convenientemente inserito in una vita sorretta dalla conoscenza. Invece Aristippo, rompendo interamente l'equilibrio della posizione socratica, affermò che *il piacere è sempre bene, da qualunque fonte esso derivi*. Aristippo fu, insomma, un vero e proprio «edonista», in netto contrasto col verbo socratico.[4]

In secondo luogo, e sempre per le medesime ragioni, Aristippo assunse nei confronti del danaro un atteggiamento che, per un socratico, era assolutamente spregiudicato: egli, infatti, giunse a far pagare le proprie lezioni, proprio come facevano i Sofisti, al punto che gli antichi lo chiamarono senz'altro «Sofista» (per gli antichi i Sofisti erano infatti coloro che fornivano i loro insegnamenti a pagamento).

Diogene Laerzio ci riferisce di Aristippo:

> Fu il primo tra i Socratici a esigere un compenso.[5]

Racconta anche che addirittura tentò di mandare soldi perfino a Socrate, con il risultato che ciascuno può ben immaginare:

> Una volta che gli aveva mandato venti mine, le ricevette indietro, poiché Socrate dichiarò che il dèmone non gli consentiva di accettarle.[6]

[3] Affermare, come fa qualcuno, che Aristippo non fu un vero discepolo, ma solo un amico e ammiratore di Socrate è impossibile. Il legame di Aristippo con Socrate era tale che Platone, nel *Fedone*, elencando i nomi dei fedelissimi di Socrate, che erano presenti il giorno in cui il filosofo bevve la cicuta, sente il bisogno di dire espressamente che Aristippo invece non c'era ed era a Egina. Anche la filosofia di Aristippo e in genere il Cirenaismo si spiegano bene solo come travisamento del Socratismo, mentre non si spiegano affatto, se si prescinde dalla matrice socratica.

[4] Si veda, più avanti, il § 3 e la documentazione ivi addotta.

[5] Diogene Laerzio, II, 65 (= IV A 1 Giannantoni).

[6] *Ibidem.*

E anche Senofonte bolla Aristippo come segue:

> Socrate] a tutti forniva i propri insegnamenti senza risparmio; e alcuni, avendo preso da lui senza pagare piccole parti di questi insegnamenti, le rivendevano agli altri per molto e non erano amici del popolo come lui: infatti, con coloro che non avevano ricchezze con cui pagare non volevano intrattenersi.[7]

Non è che Aristippo ponesse il danaro come fine;[8] ma egli doveva fatalmente considerarlo *un mezzo indispensabile per condurre quel genere di vita richiesto dal suo edonismo.*

Si comprende, pertanto, che il discorso socratico sull'anima con i suoi corollari dicesse poco ad Aristippo, e che i paradossi dell'etica socratica perdessero per lui qualsiasi mordente. La virtù finisce per essere, per il nostro filosofo, *l'arte di muoversi correttamente in una vita di piacere*: l'arte di possedere il piacere, senza lasciarsi possedere ed essere vittima di esso.[9]

Ci si chiederà, a questo punto, che cosa mai Aristippo poteva ammirare in Socrate e quali sue opinioni potesse condividere. Rispondiamo che da Socrate Aristippo aveva imparato esattamente questo *mettersi al di sopra delle cose e degli eventi senza mai esserne vittima, questo possedere senza essere posseduto, il disprezzo del superfluo e infine la meravigliosa arte di trattare con gli uomini*.

Ci riferisce Diogene Laerzio:

> Era in grado di adattarsi sia al luogo sia al tempo sia alla persona, e di interpretare la sua parte in maniera appropriata in ogni circostanza.[10]

E ancora:

> Quando gli fu domandato che vantaggio gli provenisse dalla filosofia, rispose: «Il poter conversare con tutti con franchezza».[11]

[7] Senofonte, *Memorabili*, I, 2, 60 (= IV A 3 Giannantoni).

[8] Diogene Laerzio, II, 92 (= IV A 172 Giannantoni), riferisce: «La ricchezza è un fattore produttivo di piacere, ma non è degno di essere scelto di per se stesso».

[9] È paradigmatica, a questo riguardo, la risposta che dava Aristippo a chi lo rimproverava dei rapporti con la bella etera Laide: «Io posseggo Laide, ma non ne sono posseduto, poiché la cosa migliore è il dominare i piaceri e non lasciarsene vincere, non il non soddisfarli» (Diogene Laerzio, I, 75 = IV A 96 Giannantoni).

[10] Diogene Laerzio, II, 66 (= IV A 51 Giannantoni).

[11] Diogene Laerzio, II, 68 (= IV A 104 Giannantoni).

E ci è anche riportato che educava la figlia «a disprezzare il superfluo».[12]

È difficile e anzi impossibile, stando alle testimonianze che ci sono pervenute, distinguere il pensiero di Aristippo da quello dei suoi immediati successori.

La figlia Arete raccolse in Cirene l'eredità spirituale paterna e la tramandò al figlio, cui impose lo stesso nome del nonno (e che quindi venne denominato Aristippo il Giovane).

È probabile che il nucleo essenziale della dottrina cirenaica sia stato fissato appunto attraverso la triade Aristippo il vecchio, Arete e Aristippo il giovane.

Successivamente, la Scuola si divise in correnti. Nel presente capitolo tratteremo solo delle dottrine che possono verosimilmente farsi risalire al Cirenaismo originario.[13]

2. I presupposti teoretici del Cirenaismo – Come già Socrate, anche i Cirenaici negarono qualsiasi utilità alle ricerche naturalistiche.

Ci riferisce Diogene Laerzio:

> Presero, poi, le distanze anche dalle questioni fisiche, a causa della palese impossibilità di comprenderle [...] i Cirenaici [ritennero] inutili sia la fisica sia la dialettica.[14]

[12] Diogene Laerzio, II, 72 = IV A 160 Giannantoni. È facile capire da ciò che abbiamo letto che Aristippo, più che per il pensiero, si avvicinava a Socrate per molti tratti del suo carattere. Ecco come T. Gomperz descrive tale carattere: «Era propria del suo [di Aristippo] carattere una gaia serenità che lo preservava da ogni ansia per l'avvenire come da ogni rimpianto del passato. Si congiungevano in lui, in un connubio, in verità più unico che raro, la capacità di godere e l'assenza di bisogni; questo aspetto della sua personalità e la calma paziente che sapeva mantenere di fronte a ogni provocazione, produssero la maggiore impressione sui suoi contemporanei» (*Pensatori greci*, cit., II, p. 667; ora disponibile nella nuova ed. Bompiani 2013).

[13] Ecco la lista dei Cirenaici e la loro successione secondo Diogene Laerzio II, 85 = IV A 160 Giannantoni: «Furono discepoli di Aristippo sua figlia Arete, Etiope di Tolemaide e Antipatro di Cirene; discepolo di Arete, a sua volta, fu Aristippo soprannominato Metrodidatta, di cui fu discepolo Teodoro l'Ateo, poi detto Dio; allievo di Antipatro, poi, Epitimide di Cirene, del quale fu allievo Parebate, di cui lo furono Egesia il Persuasore di Morte e Anniceride [...]». Secondo la Suda (= IV A 160 Giannantoni) la successione è questa: «Fu discepolo di Aristippo la figlia Arete, dalla quale proviene Aristippo il giovane, che fu chiamato Metrodidatta. Di questi fu discepolo Teodoro, detto prima l'ateo poi "dio"; di questi Antipatro, di questi Epitimide cirenaico; di questi Parebate; di questi Egesia il persuasor di morte; di questi Anniceri, che riscattò Platone». A Egesia, ad Anniceri (o Anniceride) e a Teodoro faranno capo le tre ramificazioni in cui successivamente si frazionerà la Scuola, come sotto vedremo.

[14] Diogene Laerzio, II, 92 (= IV A 172 Giannantoni).

Lo pseudo Plutarco riconferma:

> Aristippo cirenaico [...] rifiuta tutta l'altra scienza della natura, dicendo che sola cosa utile è il cercare «cosa di male e di bene si trovi a esserci nelle cose».[15]

E meglio di tutti attesta Eusebio, ben collegando la posizione cirenaica con quella socratica:

> Dopo di lui [Socrate] Aristippo cirenaico e Aristone di Chio si sforzarono di affermare che si dovesse filosofare solo di argomenti etici: queste infatti sono le cose alla nostra portata e utili; tutto il contrario invece per i ragionamenti sulla natura, poiché essi non sono comprensibili, né, qualora fossero pure scrutati a fondo, sarebbero di alcuna utilità. Né a noi ce ne verrebbe nulla, e questo neppure se, riuscendo a volare più in alto di Perseo «sopra l'onda del mare e sopra le Pleiadi», osservassimo con i nostri stessi occhi tutto l'universo e la natura delle cose, quale essa mai è. Non certo grazie a ciò noi saremmo più saggi o più giusti o più coraggiosi o più assennati, né forti o belli o ricchi, senza di che non è possibile essere felici. Donde Socrate disse giustamente che le cose in parte sono sopra di noi e in parte non sono per noi. Le cose naturali sono infatti al di sopra di noi, come non sono per noi le cose dopo la morte, mentre per noi sono soltanto le cose umane. Per questo egli, dato un addio alla ricerca naturalistica di Anassagora e di Archelao, diceva di cercare «ciò che di bene e di male si trova a esserci nelle cose».[16]

Le stesse matematiche erano ritenute da Aristippo del tutto superflue, per il fatto che esse non hanno nulla a che vedere con ciò che è bene o male, e quindi con la felicità, come ci riferisce Aristotele:

> Cosicché per questo alcuni tra i sofisti, come Aristippo, disprezzavano le matematiche. Mentre infatti in tutte le altre arti, anche volgari, come quella del falegname e del calzolaio, tutto si dice in ragione del meglio e del peggio, per quanto riguarda le matematiche, invece, non si fa parola alcuna del bene e del male.[17]

[15] Ps. Plutarco, *Stromata*, 9 = Eusebio, *Praep. evang.*, I, 8, 9 = IV A 166 Giannantoni.

[16] Eusebio, *Praep. evang.*, XV 62, 7 = IV A 166 Giannantoni. Il verso citato in questa, così come nella precedente testimonianza, è di Omero, *Od.*, IV, v. 392.

[17] Aristotele, *Metafisica*, III 2, 996 a 32 ss. (= IV A 170 Giannantoni); cfr. anche IV A 170 Giannantoni.

Alcune fonti ci dicono che i Cirenaici trascurarono anche la logica,[18] mentre Diogene Laerzio dice che a essa invece si applicarono «per la sua utilità».[19]

Ma fra le due fonti vi è solo apparente contrasto, perché la logica cirenaica era nient'altro che una elementare dottrina del criterio della verità, che, come subito vedremo, si riduceva a un «sensismo fenomenistico», ispirato, in una certa misura, a Protagora, e non privo altresì di alcuni spunti gorgiani.

Conoscibili, per i Cirenaici, sono esclusivamente le nostre affezioni sensoriali, i nostri stati soggettivi, ma mai gli oggetti che li provocano.

Ecco alcune eloquenti testimonianze.

Riferisce Diogene Laerzio:

> Solo le proprie affezioni sono conoscibili. Le affezioni, come essi dicono, e non ciò da cui esse nascono.[20]

E Plutarco:

> [I Cirenaici] ponendo in se stessi affezioni ed immagini, negavano che la credibilità che deriva da esse fosse sufficiente per affermazioni sicure sulle cose, ma, come negli assedi, lasciando da parte le cose di fuori, si rinchiudevano nelle affezioni, aggiungendovi il «pare», senza lasciar trasparire l'«è» riguardo alle cose esterne.[21]

E meglio di tutti Sesto Empirico:

> Dicono dunque i Cirenaici che criteri della verità sono le affezioni, che esse sole sono comprensibili e che non sono fallaci; ma di ciò che produce le affezioni nulla è comprensibile ed esente da errori: che noi, infatti, abbiamo l'affezione di bianco, dicono, e quella di dolce è possibile dirlo senza fallo, veritieramente, sicuramente e inconfutabilmente; ma che ciò che produce l'affezione sia bianco o dolce è impossibile affermare.[22]

> E se diciamo che sono le affezioni ad apparirci, bisogna dire che tutto ciò che ci appare è vero e comprensibile, e se poi pensiamo che ci

[18] Cfr. per esempio Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 11 = IV A 168 Giannantoni.
[19] Diogene Laerzio, II, 92 (= IV A 172 Giannantoni).
[20] Diogene Laerzio, II, 92 (= IV A 172 Giannantoni).
[21] Plutarco, *Adv. Colot.*, 24, p. 1120 d = IV A 211 Giannantoni.
[22] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 191 = IV A 213 Giannantoni.

> appaia ciò che produce le affezioni, dobbiamo dire che tutto è falso e incomprensibile. Infatti l'affezione che ci colpisce null'altro ci mostra all'infuori di se stessa. Cosicché (se bisogna dire il vero) l'affezione è la sola cosa che ci appare, mentre ciò che è esterno e produce l'affezione, anche se è qualcosa, non ci appare. Per questo noi tutti siamo infallibili riguardo alle nostre proprie affezioni, ma tutti erriamo riguardo a ciò che ne è posto fuori e quelle infatti sono comprensibili, questo non lo è, essendo l'anima incapace di conoscerlo per le circostanze, per le distanze, per i moti, per i mutamenti, e per tutte le altre cause insieme. Donde dicono che non vi è un criterio comune per gli uomini e che i nomi sono imposti ai giudizi. Tutti infatti chiamano comunemente qualcosa bianco o dolce, ma una cosa bianca o dolce non l'hanno: ciascuno infatti apprende solo la propria affezione. Se questa affezione, poi, sia scaturita in lui e in un vicino da una cosa bianca, non può dirlo né lui, non avendo ricevuto l'affezione del vicino, né il vicino, non avendo ricevuto la sua. Non essendovi dunque alcuna affezione comune per noi, è azzardato dire che a me è apparsa tale e quale al mio vicino. Può darsi infatti che io sia così fatto da avere un'affezione di bianco da ciò che cade fuori di me, e l'altro avere una sensibilità così costituita da essere affetto altrimenti; non è quindi assolutamente comune ciò che ci appare.[23]

Dunque, i Cirenaici sono fenomenisti, non nel senso moderno humiano, cioè che risolvono le cose stesse nelle sensazioni,[24] ma nel senso che ritengono le sensazioni *non rivelative dell'oggetto* (la sensazione non rivela ma vela l'oggetto), e, per giunta, ritengono le sensazioni, che sono affezioni soggettive, *incomunicabili intersoggettivamente*. I nomi, che sono comuni, sono convenzionali e non possono obiettivamente esprimere se non la mia affezione, inconfrontabile con quella degli altri.[25]

È su queste precise premesse che si fonda il particolare «edonismo cirenaico», che ora dobbiamo esaminare.

[23] Sesto Empirico, *Contro i matem.,* VII, 194 ss. = IV A 213 Giannantoni.

[24] Così li ha invece intesi T. Gomperz, *Pensatori greci*, cit., II, pp. 697 ss. (ora disponibile nell'ed. Bompiani 2013). L'unico passo che parrebbe asserire questa tesi è di Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VI, 53 = IV A 219 Giannantoni: «I filosofi cirenaici dicono che esistono le sole affezioni e niente altro. Onde ritengono che anche la voce, quando non sia affezione, ma produttrice di affezioni, non sia tra le cose reali». Ma, in verità, tale testimonianza non fa che ripetere quello che dicono le altre, ossia che per noi esistono solo le nostre affezioni e che la voce, quando non è affezione, per noi non esiste.

[25] È precisamente questo l'elemento gorgiano (si veda sopra il capitolo su Gorgia).

3. L'edonismo cirenaico – Che già Aristippo avesse una visione della vita totalmente edonistica è certo, come risulta da Senofonte, che gli fa dire:

> [Q]uanto a me, certamente mi colloco tra coloro che vogliono vivere nel modo più facile e piacevole possibile.[26]

E con tutta la sua vita egli mostrò di ritenere valido solo (o prevalentemente) il piacere fisico, il piacere dell'istante, come tale colto e gustato.[27]

Del resto, ecco come la Scuola fissò questo punto:

> [I Cirenaici] che parlano in tal modo circa i criteri [ossia che affermano che sono conoscibili e vere solo le nostre affezioni] hanno, poi, opinioni analoghe riguardo ai fini: le affezioni, infatti, si estendono anche al campo dei fini. Delle affezioni alcune sono piacevoli, altre dolorose, altre intermedie. E chiamano cattive quelle dolorose, il cui fine è appunto il dolore, buone le piacevoli, il cui fine è un verace piacere, né buone né cattive le intermedie, il cui fine non è né il bene né il male e l'affezione è intermedia tra il piacere e il dolore. Di tutte le cose esistenti le affezioni sono criteri e fini. Seguendo queste, essi dicono, noi viviamo badando all'evidenza e alla giocondità, all'evidenza in base a tutte le altre affezioni, alla giocondità in base al piacere.[28]

E che il piacere sia il fine dell'agire è dimostrato dal fatto che tutti gli animali lo ricercano, così come rifuggono il dolore. E anche noi ci comportiamo in questo modo:

> E del fatto che il fine è il piacere fa fede la circostanza che noi, fino da bambini, siamo attratti verso di esso, come verso qualcosa di familiare, istintivamente, senza previa scelta e, una volta trovatolo, non ricerchiamo null'altro, e non rifuggiamo alcunché tanto quanto il suo contrario, il dolore.[29]

Ma i Cirenaici approfondirono ulteriormente il discorso, spiegando che piacevoli sono le sensazioni che implicano «un lieve movimento», mentre dolorose sono le sensazioni che implicano «un movimen-

[26] Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 9 = iv A 163 Giannantoni.
[27] Si vedano i numerosissimi accenni nelle varie testimonianze sulla sua vita in IV A 51 ss. Giannantoni.
[28] Sesto Empirico, *Contro i matem*., VII, 199 = IV A 213 Giannantoni.
[29] Diogene Laerzio, II, 88 (= IV A 172 Giannantoni).

to violento»; la mancanza di piacere o di dolore è, invece, mancanza di movimento o stasi ed è «simile alla situazione di chi dorme».[30]

È evidente che, una volta ridotto il piacere a «movimento lieve», scompare ogni possibilità di distinguere piacere e piacere, e di farne una qualche gerarchia. I piaceri – considerati appunto come tali – sono tutti uguali perché sono tutti «movimenti lievi», e sono tutti beni, anche se nascono da cose considerate «indecenti».[31]

È inoltre evidente che, per i Cirenaici, il piacere per eccellenza non potesse che essere «il piacere del corpo» e che solo in subordine considerassero piacere quello dell'anima e quello che scaturisce dall'intelligenza:

> I piaceri del corpo, in verità, sono a loro avviso molto migliori di quelli dell'anima, e le afflizioni del corpo sono molto peggiori di quelle spirituali. Perciò quanti commettono colpe sono maggiormente puniti con queste ultime».[32]

Risulta altresì evidente – sulle basi delle premesse che abbiamo chiarito – come per i Cirenaici il piacere dovesse essere unicamente quello che ha luogo nell'istante, nel presente attuale, nel momento che passa.

Riferisce Eliano:

> Aristippo sembrava che parlasse con gran veemenza e forza, invitando gli uomini a non angustiarsi delle cose passate, né a preoccuparsi di quelle che devono ancora venire: questo è infatti segno di buona disposizione d'animo e dimostrazione di mente serena. Esortava a pensare all'oggi e più ancora alla parte dell'oggi in cui ciascuno agisce o pensa qualcosa. Diceva infatti che solo il presente è nostro e non ciò che è già compiuto né ciò che ancora si attende: il primo infatti è già finito e il secondo è incerto se pure vi sarà.[33]

E Ateneo soggiunge:

> [Aristippo] sostenne ancora che essa [= la sensazione piacevole in cui consiste la felicità] è istantanea, mettendosi così sullo stesso piano dei dissoluti, ritenendo che non avesse alcun valore la memoria dei

[30] Diogene Laerzio, II, 89 (= IV A 172 Giannantoni).
[31] Diogene Laerzio, II, 88 (= IV A 172 Giannantoni).
[32] Diogene Laerzio, II, 90 (= IV A 172 Giannantoni).
[33] Eliano, *Var. hist.*, XIV, 6 = IV A 174 Giannantoni.

piaceri passati, né la speranza di quelli futuri; ma, facendo consistere il bene soltanto nel presente, considerò senza alcun valore per lui sia l'aver goduto che l'essere per godere, poiché il primo non è più e il secondo non è ancora ed è oscuro. Similmente coloro che sono dediti alla dissolutezza, vivono solo il presente, credendo di comportarsi bene.[34]

Ma è chiaro che, ridotto il bene a piacere e questo a «movimento lieve», non si possono che trarre queste conseguenze, giacché il «movimento lieve» non può esserci né nel passato (che non è più) né nel futuro (che non è ancora), ma ha luogo unicamente nel presente.[35]

4. Preminenza data al piacere immediato sulla felicità in senso generale – Infine, risulta evidente come i Cirenaici dovessero anteporre il «piacere dell'attimo» alla stessa «felicità», che, nella loro visione, perdeva di concretezza:

[Ai Cirenaici] sembra che il fine sia differente dalla felicità. Fine, infatti, è il piacere parziale, felicità invece è l'insieme costituito dai piaceri parziali, tra i quali sono annoverati anche i piaceri passati e quelli futuri. Il piacere particolare va scelto di per se stesso, la felicità, invece, non per se stessa, ma per via dei piaceri particolari.[36]

Per apprezzare la felicità più del piacere del momento, i Cirenaici avrebbero dovuto capovolgere la concezione del piacere e dare una valutazione primaria a quello spirituale.

Su questo delicato punto, nei Cirenaici, di socratico c'è solo il principio dell'«autodominio», trasformato da dominio sulla vita dell'istinto e sulla brama del piacere ad «autodominio nel piacere».

Non il piacere è turpe, ma il restarne vittima; non il soddisfare le passioni è male, ma è male se, soddisfacendole, ci si lascerà travolgere da esse; non il godimento è da condannare, ma ogni eccesso che in esso si insinui.[37]

5. Riduzione dell'«areté» e della saggezza nella dimensione dell'edonismo – Non c'è dubbio che l'*areté* e la saggezza, per i Cirenaici, fossero ridotte a questo ben condurre la vita di piacere, opportunamente

[34] Ateneo, XII, 544 a = IV A 174 Giannantoni.
[35] Sarà proprio su questo punto che Epicuro porterà le sue innovazioni, che trasformeranno in maniera essenziale l'edonismo cirenaico.
[36] Diogene Laerzio, II, 87-88 (= IV A 172 Giannantoni).
[37] Cfr. *supra*, § 1 e note 9-12.

dosando momento per momento le gioie della vita, e che, quindi, fossero strumentalizzate al piacere.

Scrive Cicerone:

> I Cirenaici [...] posero ogni bene nel piacere e ritennero che la virtù fosse da lodare per questo, perché è fattore di piacere.[38]

E Diogene Laerzio:

> Dicono, in verità, che l'assennatezza sia un bene, ma che non vada scelta di per se stessa, bensì in virtù delle conseguenze che ne derivano.[39]

Che il Cirenaismo rappresenti una Scuola semi-sofistica non c'è da dubitare, dopo quanto abbiamo detto. Della lezione socratica resta in esso più la scorza che non la sostanza.

Scrive Cicerone:

> Aristippo si cura solo del corpo, come se noi non avessimo affatto un'anima.[40]

Questo giudizio è piuttosto acre, ma nella sostanza è esatto e noi sappiamo, più di quanto non sapesse Cicerone, che cosa significavano l'esaltazione del piacere e la dimenticanza della *psyché*: una fatale condanna alla autocontraddizione.

In effetti, l'edonismo e il socratico principio dell'autodominio e della libertà non vanno d'accordo: *per non lasciarsi trascinare dal piacere occorre aggrapparsi a qualche cosa che sia più forte del piacere stesso*; ma una volta perduto il senso del discorso sulla *psyché* e sui suoi valori, viene meno la possibilità stessa di trovare qualsiasi ulteriore aggancio.

Come subito vedremo, fu proprio questa aporia che dovette provocare nella Scuola cirenaica una scissione e il sorgere nel suo stesso seno di una corrente ispirata a un pessimismo plumbeo, che rappresenta la netta antitesi del gioioso ottimismo all'insegna del quale con Aristippo nacque la Scuola.

[38] Cicerone, *De offic.*, III, 33, 116; cfr. Lattanzio, *Divin. istit.*, III, 8, 8 ss. = IV A 189 e 193 Giannantoni.

[39] Diogene Laerzio, II, 91 (= IV A 172 Giannantoni).

[40] Cicerone, *Acad. pr.*, II, 45, 139 = IV A 179 Giannantoni.

6. Rottura con l'«ethos» della «polis» – Un punto ancora merita di essere rilevato, vale a dire la posizione di rottura che già Aristippo aveva assunto nei confronti dell'*ethos* della *polis*.

Socrate era ancora interamente calato nell'ideale della greca *polis*, in cui c'è chi comanda e chi è comandato, e di conseguenza egli impostava il suo discorso educativo come se non esistesse alcun'altra possibilità se non di formare persone atte o a comandare o a ubbidire.

Nel colloquio tra Socrate e Aristippo raffigurato da Senofonte, a Socrate che spiega come la vita di chi domina – e che Aristippo respinge, perché, fonte com'è di preoccupazioni, contrasta con il suo ideale edonistico – sia di gran lunga preferibile a quella di chi è dominato, Aristippo risponde che c'è una terza possibilità, che, rompendo quegli schemi, si pone totalmente al di fuori di essi.

Ecco il testo.

> Disse Aristippo: «Ma io non mi colloco tra gli schiavi, ma mi sembra che ci sia una qualche via di mezzo tra queste, che cerco di percorrere, che non passa né per il dominio né per la schiavitù, ma per la libertà, e che soprattutto conduce alla felicità».
>
> Domandò Socrate: «Ma se questa strada, come non passa attraverso il dominio né attraverso la schiavitù, non passasse neppure tra gli uomini, potresti aver ragione; se invece essendo tra gli uomini non vorrai comandare né essere comandato e neppure servirai volentieri coloro che ti comandano, credo che ti accorgerai che i più potenti sanno ridurre in schiavitù i più deboli, dopo averli ridotti alle lacrime, sia nella vita pubblica sia nella vita privata; [...]».
>
> Rispose: «Certamente, ma io, per non sopportare queste cose, non mi chiudo in una città, ma sono straniero ovunque».[41]

Le successive affermazioni in senso «cosmopolitico» dei Cirenaici si inseriscono esattamente in queste premesse, che sono, per la verità, più negative che non positive. Infatti, la rottura degli schemi della *polis* avviene per ragioni di egoismo e di utilitarismo edonistico, ossia perché una partecipazione impegnata alla vita pubblica non lascia godere la vita in modo pieno.

Rispetto alla posizione di Socrate, che pose il suo filosofare a servizio della Città e morì per restare fedele all'*ethos* della *polis*, la posizione di Aristippo e dei Cirenaici non poteva essere in più stridente contrasto.[42]

[41] Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 11 ss. (= IV A 163 Giannantoni); traduzione di L. De Martinis, Bompiani 2013.

[42] Sugli sviluppi del Cirenaismo parleremo subito appresso.

II. La prosecuzione e il progressivo declino della Scuola cirenaica

1. Le ramificazioni del Cirenaismo – Abbiamo visto[1] come sia difficile e anzi pressoché impossibile distinguere le dottrine che furono già del fondatore della Scuola da quelle che i primi discepoli vi aggiunsero.[2]

È pressoché certo, in ogni caso, che i primi discepoli di Aristippo, a partire dal nipote che portava lo stesso nome, non fecero che approfondire e sistemare la dottrina del caposcuola.

Ecco due testi basilari:

> Aristippo era amico di Socrate e fondò la Scuola chiamata cirenaica, dalla quale Epicuro trasse le mosse per la sua esposizione del fine ultimo. Aristippo fu per tutta la sua esistenza di molle vita e amante del piacere e non disputò mai apertamente sul fine ultimo, ma disse che il fondamento della possibilità di essere felici era posto nei piaceri. E poiché non faceva altro che parlare di piacere, spinse quelli che erano con lui alla supposizione che egli insegnasse che il fine della vita consisteva nel vivere piacevolmente.[2]

> Di Aristippo fu seguace insieme a molti altri anche la figlia Arete, la quale, avendo dato alla luce un figlio, lo chiamò Aristippo. Questi, indirizzato dalla madre ai ragionamenti filosofici, fu chiamato Metrodidatta; fu costui a definire chiaramente che il fine consiste nel vivere piacevolmente, introducendo il concetto di piacere in movimento. Disse infatti che tre sono gli stati della nostra costituzione, uno per il quale proviamo dolore, simile a tempesta sul mare; un altro per il quale godiamo, simile a un lieve ondeggiare: il piacere infatti è un moto lieve, come sospinto da un vento favorevole; il terzo è uno stato intermedio, per il quale né godiamo né soffriamo, essendo simile a tranquillità. Di queste sole affezioni egli disse che noi abbiamo sensazione.[3]

In ogni caso, sia stata o no questa che viene indicata dalla testimonianza l'evoluzione della Scuola, è da rilevare che i primi Cirenaici svilupparono dottrine omogenee e perfettamente coerenti con le idee del fondatore della Scuola.

Per contro, i secondi spezzarono l'unità della dottrina e, anzi, giunsero a mettere in crisi e addirittura a negare il principio stesso su cui

[1] Cfr. quanto diciamo nel capitolo precedente.
[2] Eusebio, *Praep. evang*., XIV, 18, 31 = IV A, 173 Giannantoni.
[3] Eusebio, *Praep. evang*., XIV*,* 18, 32 = IV B, 5 Giannantoni.

questa si poggiava. L'ambiguità di fondo del Cirenaismo, che – come abbiamo visto – è, in sostanza, un Socratismo che distrugge il vero Socrate (una sorta di Socratismo impazzito come il Cinismo, anche se in forma e misura diverse), doveva necessariamente portare a questi esiti.

La Scuola cirenaica, proprio nel tentativo di districare le aporie che nascevano da quella ambiguità, si divise in tre correnti, facenti capo, rispettivamente, a Egesia detto «il persuasore di morte», ad Anniceride, e a Teodoro detto «l'ateo», dei quali dobbiamo ora esaminare il pensiero.

2. Egesia e i suoi seguaci – Egesia e i suoi seguaci[4] ribadirono il principio della Scuola, secondo cui il fine è il piacere, ma lo ritennero qualcosa di non raggiungibile se non in modo saltuario, e, dunque, non in nostro possesso; anzi, essi giunsero a sostenere addirittura che il piacere è qualcosa di relativo e non oggettivo.

Che solo il piacere fosse un bene e il dolore un male e che solo esso potesse dare la felicità pareva chiaro a Egesia, dal momento che per lui non esistevano altri valori indipendenti dal piacere e dall'utilità:

> né la gratitudine, né l'amicizia, né la beneficenza sono realtà, per il motivo che noi non le scegliamo per loro stesse, bensì per le loro utilità, venendo meno le quali non sussistono più nemmeno quelle.[5]

Ma, se è vero che il piacere pare essere l'unico bene, è altrettanto vero che esso ci sfugge di mano e che il suo contrario ha in noi sempre il sopravvento:

> infatti il corpo, da un lato, è colpito da molti patimenti, e l'anima, dall'altro lato, patisce insieme con il corpo e rimane turbata; inoltre, la sorte ostacola molte delle nostre speranze.[6]

Né si può dire che la ricchezza determini il piacere, dato che godono, quando godono, sia i ricchi sia i poveri. E nemmeno, secondo

[4] Su Egesia e i suoi seguaci ci sono pervenute poche testimonianze fra le quali la più ricca è quella di Diogene Laerzio (II, 93-96 = IV F 3 Giannantoni). Egesia fu contemporaneo del re Tolomeo I, come si ricava dal fatto che costui gli proibì d'insegnare, perché spingeva gli allievi al suicidio (cfr. Cicerone, *Tusc. Disput.*, I, 34, 83 = IV F 3 Giannantoni).

[5] Diogene Laerzio, II, 93 (= IV F 1 Giannantoni).

[6] Diogene Laerzio, II, 94 (= IV F 1 Giannantoni).

Egesia, incidono, nel determinarne la misura, libertà, nobiltà, saggezza, né i loro contrari, per il medesimo motivo.[7]

Anzi, Egesia e i suoi seguaci – come già abbiamo accennato – contestavano addirittura che il piacere fosse alcunché di naturalmente determinato in modo oggettivo e lo ritenevano invece qualcosa di relativo, così come le sensazioni:

> Per natura nulla è piacevole o spiacevole: però, a motivo della scarsità, della stranezza, della sazietà, alcuni provano piacere, altri invece permangono in una condizione priva di piacere [...]. Rifiutavano, poi, anche le sensazioni, in quanto non forniscono una conoscenza esatta, mentre, tra gli atti che sembrano ragionevolmente opportuni a ognuno, dicevano di compierli tutti.[8]

Sulla base di queste premesse, Egesia e i suoi seguaci concludevano che, dunque, la *felicità è irraggiungibile e la vita è indifferente:*

> La felicità è inesistente. Sia la vita sia la morte sono degne di essere scelte [...]. Per lo stolto il vivere è profittevole; per l'assennato, invece, è un indifferente.[9]

La morte non deve dunque in alcun modo essere temuta, perché non ci separa dai beni, bensì dai mali: concetto, questo, che valse a Egesia il soprannome «persuasore di morte».[10]

Il saggio, allora, non si affannerà a ricercare l'irraggiungibile piacere e l'inesistente felicità, ma vivrà evitando i mali, mediante l'*indifferenza* (ἀδιαφορία):

> E il sapiente non si mostrerà superiore tanto nella scelta dei beni, quanto nel rifuggire dai mali, in quanto pone come fine il non vivere nella pena né nel dolore, il che in verità accade a quanti si mantengono indifferenti rispetto ai vari fattori che procedono il piacere.[11]

In questa «indifferenza» non c'è spazio nemmeno per l'amicizia. Egesia riteneva, infatti, che il saggio dovesse fare ogni cosa per sé, che

[7] *Ibidem.*

[8] Diogene Laerzio, II, 94-95 (= IV F 1 Giannantoni).

[9] *Ibidem.*

[10] Epifanio, *Adv. haeres.,* 111, 2, 9 = IV F 2 Giannantoni. Cicerone ci informa anche che Egesia scrisse un libro intitolato *Colui che si lascia morire di fame*, «in cui un uomo, sul punto di morire di inedia, è salvato dagli amici, e nel rispondere a essi egli fa l'elenco di tutti i mali della vita» (*Tusc. disput.,* I, 34, 84 = IV F 4 Giannantoni).

[11] Diogene Laerzio, II, 95 s. (= IV F 1 Giannantoni).

non dovesse ritenere gli altri degni di sé. Nessun sacrificio per gli altri, secondo il nostro filosofo, vale ciò che costa.[12]

Sullo squallore di queste conclusioni getta un po' di luce la ripresa della dottrina socratica dell'«involontarietà della colpa», con i relativi corollari etici e pedagogici:

> Solevano dire [*scil.*: Egesia e i suoi seguaci] che le colpe devono trovare perdono; nessuno, infatti, commette una colpa volontariamente, bensì perché trascinato da qualche passione. E non bisognerà odiare, bensì fare migliorare grazie all'insegnamento.[13]

Ma è una ripresa di motivi che nel contesto del discorso egesiano si inseriscono male.

Con Egesia il Cirenaismo ha già distrutto se medesimo.

3. Anniceride e i suoi seguaci – Anniceride e i suoi seguaci[14] concordarono con Egesia sulla dottrina del piacere, ma, contrariamente a lui, ammisero l'esistenza di altri valori oltre il piacere, e precisamente: l'«amicizia», la «gratitudine», l'«onore dei genitori», l'«amore della patria», e ritennero che questi contribuissero alla felicità.

Riferisce Diogene Laerzio:

> Gli Anniceriani, per parte loro, la pensano come questi ultimi [i seguaci di Egesia] in generale; ammettevano, però, sia l'amicizia nella vita, sia la riconoscenza, sia l'onore tributato ai genitori, sia l'impegno a favore della patria. Perciò, anche se il sapiente si trovasse a subire afflizioni per questi motivi, non sarà per nulla meno felice, per quanto pochi siano i piaceri che gliene derivano.[15]

Anniceride, dunque, accoglie il principio dell'amicizia come essenziale alla vita, e non solo per ragioni di *utilità,* ma altresì a causa del sentimento di benevolenza:

> Si deve accogliere l'amico non soltanto in virtù della sua utilità – venendo meno la quale, non ci si rivolgerebbe più a lui –, bensì anche in ragione della benevolenza, per la quale si dovranno sopportare

[12] Cfr. Diogene Laerzio, II, 95 (= IV F 4 Giannantoni).
[13] *Ibidem.*
[14] Su Anniceride abbiamo pochissime testimonianze, fra le quali la più ampia è in Diogene Laerzio, II, 96 s. (= IV G 3 Giannantoni).
[15] Diogene Laerzio, II, 96 (= IV G 3 Giannantoni).

> pure delle pene. Benché si sia proposto il piacere come fine, e non si sia disposto per esserne privato, tuttavia si sopporterà volentieri, per l'affetto nei confronti dell'amico.[16]

È evidente che i valori cui fa appello Anniceride portano oltre il Cirenaismo; in particolare, poi, per quanto concerne l'istanza relativa all'amicizia, egli dipende essenzialmente da Epicuro, che, come vedremo, all'amicizia assegna un ruolo essenziale.

4. Teodoro e i suoi seguaci – Teodoro cercò di battere una via intermedia, ponendo il fine non nel piacere come tale, ma nella «gioia», cioè non nel piacere-sensazione (nel piacere del momento), bensì in uno stato dell'animo, che non è possibile raggiungere senza la saggezza[17].

Ecco una esplicita testimonianza di Diogene Laerzio:

> Come fine egli poneva gioia e sofferenza, l'una legata all'assennatezza, l'altra alla dissennatezza. Come beni considerava l'assennatezza e la giustizia, come ali, invece, le caratteristiche contrarie, e come intermedi fra beni e mali, infine, piacere e dolore.[18]

Respinse come valori sia l'amicizia, sia il sacrificarsi per la patria, che erano stati, invece, accolti da Anniceride.

Riferisce Diogene Laerzio:

> Eliminava inoltre l'amicizia, per il fatto che essa non esiste né tra i dissennati né tra i sapienti. Per gli uni, infatti, una volta sottratta l'utilità, anche l'amicizia è eliminata; in quanto ai sapienti, invece, essendo autosufficienti, non hanno bisogno di amici. Soleva anche affermare che sarebbe ragionevole che l'uomo virtuoso non si esponesse alla morte in favore della patria; non dovrebbe, infatti, gettare via la propria assennatezza per il giovamento degli stolti. La patria è il mondo, a suo parere.[19]

[16] Cfr. Diogene Laerzio, II, 97 (= IV G 3 Giannantoni).

[17] Teodoro fu discepolo di Anniceride (Diogene Laerzio, II, 98 = IV H 13 Giannantoni). Espulso da Cirene soggiornò per un certo tempo ad Atene. Ritornò quindi a Cirene dove visse fino alla morte, e godette di grandi onori (II, 103 = IV H 13 Giannantoni). Fu amico di uomini insigni e potenti come Demetrio Falereo, che lo salvò da un processo per ateismo e del re Tolomeo figlio di Lago, che lo ospitò alla sua corte (II, 102 = IV H 13 Giannantoni). Di lui ci restano numerose testimonianze (fra le quali le più illuminanti sono quelle di Diogene Laerzio).

[18] Diogene Laerzio, II, 98 (= IV H 13 Giannantoni).

[19] Diogene Laerzio, II, 98-99 (= IV H 13 Giannantoni).

La distinzione introdotta da Teodoro fra «gioia» e «piacere» (e soprattutto l'identificazione della prima con la saggezza) si dimostra tuttavia fragilissima e anzi fortemente ambigua: infatti la «saggezza» per il nostro filosofo consiste nel rendersi conto che è lecito fare tutto ciò che si giudica utile e di cui si ha desiderio, *senza tener conto né delle leggi né delle convenzioni.*

Fa così ingresso nel Cirenaismo l'*anaideia* cinica:

> All'occasione si dovrebbe rubare, commettere adulterio e saccheggiare templi: infatti, nessuna di queste azioni è turpe per natura, una volta eliminata l'opinione che vi è connessa, la quale sta lì allo scopo di condizionare gli stolti. E apertamente, senza alcuna apprensione, il sapiente avrà rapporti sessuali con i suoi amati.[20]

Insieme all'*anaideia*, Teodoro accolse anche la *parresia* cinica, cioè l'assoluta libertà e franchezza nel parlare con chicchessia, come da molte fonti ci è tramandato.

Ecco due eloquenti esempi:

> E che? non ammireremo noi Teodoro di Cirene, filosofo non disprezzabile? Il quale, minacciandolo una volta il re Lisimaco del supplizio della croce, «questi terribili supplizi, disse, minacciali, ti prego, ai tuoi cortigiani: a Teodoro invero non interessa nulla se debba imputridire sotto terra o all'aria aperta».[21]

> A Lisimaco che gli chiedeva: «non te ne andasti dalla tua patria spinto anche dall'invidia?», rispose: «non dall'invidia, ma dai pregi della mia natura, ai quali la mia patria non faceva posto sufficiente».[22]

È da ricordate, infine, che Teodoro negò l'esistenza degli dèi, confutando tutte le opinioni espresse dai Greci intorno a essi, e, per questo, fu soprannominato «l'ateo».

Scrive Diogene Laerzio:

> Teodoro rifiutava sotto ogni aspetto le dottrine relative agli dèi.[23]

[20] Diogene Laerzio, II, 99 (= IV H 13 Giannantoni).
[21] Cicerone, *Tusc. disput.,* I, 43,102 = IV H 8 Giannantoni.
[22] Filone di Alessandria, *Quod omn. prob. lib. sit.,* 129 s. = IV H 9 Giannantoni.
[23] Diogene Laerzio, II, 97 (= IV H 13 Giannantoni).

E Cicerone precisa:

> Anche riguardo a questo problema la maggior parte degli uomini affermò l'esistenza degli dei, il che è massimamente conforme a verità e a ciò a cui noi tutti ci indirizziamo sotto la guida della natura. Protagora invece ne dubitò, li *negarono del tutto Diagora di Melo e Teodoro di Cirene*.[24]

E a questa concezione aderì, come sopra abbiamo già ricordato,[25] anche il cinico Bione.

5. Evemero di Messina – A Teodoro e alla Scuola cirenaica molti ricollegano Evemero di Messina, in Sicilia, vissuto a cavallo fra il IV e il III secolo a.C., autore di uno *Scritto sacro* (tradotto in latino dal poeta Ennio).

Ma da tempo questo collegamento è stato, a buona ragione, contestato.

Scrive Gomperz: «Non possiamo assentire alla tradizione che ricollega Evemero alla Scuola cirenaica, il che si fa tuttora, sia pure con ogni specie di riserve e di restrizioni. "Non sussiste la più piccola testimonianza – ha osservato già da tempo, a ragione, Erwin Rohde – che parli in favore di una tale assunzione" (*Der Griechische Roman,* 2ª ed., p. 241, nota 1)»[26].

Né Evemero sembra meritarsi l'epiteto di «famoso razionalista greco» datogli da Zeller[27], dato che la sua opera aveva carattere romanzesco e l'idea che gli dèi fossero uomini deificati è stemperata nel fantastico e abbondantemente mescolata con la favola.

[24] Cicerone, *De nat. deor.,* I, 1,2 = IV H 19 Giannantoni. Cfr. inoltre tutte le testimonianze 13-2. Per la verità, il Gomperz (*Pensatori greci*, cit., II, p. 707, nota 1; ora disponibile nell'ed. Bompiani 2013) ha affermato che, malgrado il tenore delle affermazioni di Diogene e di Cicerone, non si può dire che Teodoro abbia avuto di mira la negazione pura della credenza in Dio, ma piuttosto, come riferisce Sesto Empirico, *Contro i matem.*, IX, 55 (= IV H 23 Giannantoni) che abbia distrutto «tutto quello che i Greci *avevano detto sulla divinità*». Senonché la negazione di *tutto* ciò che i Greci avevano detto sugli Dei difficilmente poteva lasciare ancora spazio a una qualche credenza in Dio. È, certo, in ogni caso, che gli antichi non videro nell'opera *Sugli dèi* di Teodoro alcuno spiraglio positivo in tale senso.

[25] Cfr. quanto detto sopra.

[26] Gomperz, *Pensatori greci*, cit., II, p. 709, nota 2 (ora nell'ed. Bompiani 2013).

[27] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., II, 1, p. 343.

III. La fine del Cirenaismo

La Scuola di Cirene, nella sua prima fase, come abbiamo veduto, perde gran parte del messaggio socratico, mentre, nella seconda fase, perde, oltre a quanto di socratico era rimasto nella prima, anche se medesima, rinnegando le istanze da cui era nata.

E si perde per le seguenti ragioni.

Aristippo aveva sostanzialmente insegnato questo:

1) il bene è il piacere;

2) il piacere è il positivo godimento e non l'assenza di dolore;

3) il piacere è quello del momento.

Ora – come è stato ben notato – «queste tre determinazioni vengono eliminate una dopo l'altra: Teodoro contesta la terza, Egesia la seconda, Anniceride non si attiene più nemmeno alla prima».[1]

È poi particolarmente eloquente, e quasi simbolico, il rovesciamento totale del positivo sentimento del vivere, che era proprio di Aristippo, in un desolato desiderio di morte di Egesia, «il persuasore di morte».

Il gioioso messaggio di vita si capovolgeva in un funereo messaggio di morte:

> La morte ci divide dai mali, non dai beni, se badiamo al vero. È per questo concetto discusso così ampiamente da Egesia Cirenaico che, si dice, il re Tolomeo gli vietò di insegnare quelle idee nelle scuole, poiché molti, uditele, si davano spontaneamente la morte.[2]

D'altra parte, il messaggio di fondo del Cirenaismo era stato raccolto da Epicuro, il quale aveva ripensato e motivato l'edonismo – come vedremo nel quinto libro – con profondità e originalità tali da eclissare interamente l'antico edonismo.

Tutte queste ragioni, sommandosi insieme, provocarono la definitiva scomparsa della Scuola di Cirene.

[1] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., XI, 1, p. 383.
[2] Cicerone, *Tusc. disput.*, I, 34, 83 = IV F 3 Giannantoni.

SEZIONE IV

EUCLIDE
LA SCUOLA MEGARICA E I SUOI SVILUPPI

I. Il pensiero di Euclide e della sua Scuola

1. La filosofia di Euclide come tentativo di sintesi fra Eleatismo e Socratismo – Le notizie che ci sono pervenute intorno a Euclide – che aprì una scuola a Megara, sua città natale,[1] da cui prese il nome – e intorno ai suoi seguaci sono scarse.[2]

La Scuola conobbe, sì, momenti di grande successo,[3] ma furono solo di breve durata, e il suo messaggio sembra con avere inciso in maniera essenziale sullo svolgimento del pensiero greco.

Anzi, possiamo addirittura dire che quel messaggio dovette essere stato sentito come ambiguo, o, quantomeno, mal definito, a giudicare dalle incertezze delle testimonianze pervenuteci. Esse, infatti, non ci dicono in che senso e in che misura esso intendesse essere «socratico», e insistono, invece, su elementi che – come subito vedremo – sono di estrazione «eleatica».

[1] Euclide nacque a Megara (cfr. Platone, *Fedone*, 59 B-C; Cicerone, *Acad. pr.,* II, 42, 129; Strabone, IX, 1, 8), dove dimorò e fondò la sua Scuola. Non conosciamo né la data di nascita né quella della morte. In via congetturale alcuni studiosi collocano fra il 435 e il 365 a.C. la vita di Euclide. Egli dovette essere più anziano di Platone, se è vero quanto ci è attestato da Diogene Laerzio (II, 106) e cioè che dopo la morte di Socrate Platone e gli altri filosofi amici di Socrate si rifugiarono a Megara da Euclide, per ragioni politiche. Solo negli ultimi decenni del secolo XX sono state approntate edizioni dei frammenti di Euclide e dei suoi seguaci: K. Döring, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam 1972, e G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (già citato). Approfondita discussione sui dati biografici e cronologici si vedrà in Döring, pp. 73 ss. (i passi sopra menzionati figurano, nell'ordine, in Döring come frr. 3 A, 26 A, 43 A, 4 B e in Giannantoni ai numeri II A 4, 31, 29 e 5). Per le traduzioni si veda: L. Montoneri, *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Catania 1984. Ci rifaremo a questa traduzione.

[2] E sono scarse e insufficienti proprio sui punti più delicati.

[3] Il maggior successo la Scuola lo conobbe con Stilpone, di cui dice Diogene Laerzio, II, 113 (= fr. 163 A Döring = II O 2 Giannantoni): «Nella capacità di trovare gli argomenti e nella sottigliezza sofistica, egli superava gli altri di tanto che mancò poco che tutta quanta la Grecia, guardando a lui, non si mettesse a “megarizzare”».

Si capiscono, pertanto, la perplessità e l'incertezza delle moderne ricostruzioni storiografiche, le quali, o hanno troppo insistito sull'elemento eleatico rischiando di rendere incomprensibile l'aggancio con Socrate, oppure, di recente, per chiarire questo aggancio, hanno addirittura negato il legame della Scuola megarica con quella eleatica, contro l'evidenza stessa dei testi.[4]

La verità è nel mezzo.

Euclide, come vedremo, ha tentato la prima sintesi fra l'«etica socratica» e l'«ontologia eleatica», cercando di dare al momento «assiologico», come qualcuno ha ben detto, un fondamento «ontologico».[5]

Ma vediamo precisamente come questa sintesi è stata tentata e proposta.

2. La componente eleatica – Intanto, il legame di Euclide con l'Eleatismo è attestato espressamente da Diogene Laerzio, il quale riferisce che egli «si dedicò anche allo studio di Parmenide».[6]

Cicerone, sulla base di più antiche testimonianze, presenta la filosofia megarica come prosecuzione diretta di quella eleatica, espressamente ricollegando Euclide (che pure ribadisce essere stato discepolo di Socrate) a Senofane, Parmenide e Zenone.[7]

Un'altra dice addirittura:

> Pensano infatti che bisogna respingere le sensazioni e le rappresentazioni e che si deve invece credere solamente alla ragione. Dottrine siffatte furono sostenute in un'epoca più antica da Senofane, Parmenide, Melisso e, più recentemente, da Stilpone e dai Megarici. Pertanto costoro ritenevano che l'essere è uno e che l'altro (*sc.* dall'essere) non è e che nulla assolutamente si genera, né perisce né muore.[8]

[4] Cfr. per esempio K. v. Fritz, voce *Megariker*, in Pauly-Wissowa, *Realenzyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. V, 1931, coll. 707-724, la cui tesi è ripresa e ribadita da K. Döring nella sua edizione dei frammenti (cfr. *supra*, nota 1), segnatamente alle pp. 83 ss.

[5] H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, pp. 505 s. (Döring, *Die Megariker*, cit., pp. 88 s., tenta invano di confutare questa interpretazione, che – come vedremo – è imposta dai testi).

[6] Diogene Laerzio, II, 106 (= fr. 31 Döring = II A 30 Giannantoni).

[7] Cicerone, *Acad. pr.*, II, 42, 129 = fr. 26 A Döring = II A 31 Giannantoni: «Megaricorum fuit nobilis disciplina, cuius ut scriptum video princeps Xenophanes [...] deinde eum secuti Parmenides et Zeno (itaque ab iis Eleatici philosophi nominabantur), post Euclides Socratis discipulus Megareus, a quo idem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper; hi quoque multa a Platone. A Menedemo autem, quod is Eretria fuit, Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur».

[8] Aristocle presso Eusebio, *Praep. evang.*, XIV, 17, 1 = fr. 27 Döring = II O 26 Giannantoni.

E che queste testimonianze siano veritiere lo dimostra, tra l'altro, la storia stessa della Scuola, che polemizzerà vivacemente contro Platone e contro Aristotele, e proprio nei punti in cui questi avevano superato l'Eleatismo, come avremo modo di dire nel terzo e nel quarto libro.[9]

In particolare, per quanto concerne il pensiero di Euclide, i punti dottrinali attestati, che si ispirano alla tematica eleatica, sono i seguenti.

In primo luogo, Euclide e i suoi immediati seguaci riducevano il «Bene» all'«Uno» (*id bonum solum esse dicebant quod esset unum*)[10] e questo «Uno» lo concepivano con l'eleatico carattere della assoluta e immobile identità e uguaglianza di sé con sé (*simile et idem semper*).[11]

E che questo Bene-Uno-sempre identico fosse l'eleatico Essere-Uno (socraticamente riformato) lo conferma il fatto che, come questo non ammetteva in alcun modo accanto a sé un non-essere, così l'Uno-Bene euclideo non ammetteva accanto a sé il suo contrario:

> Le realtà opposte al bene [Euclide] le eliminava, asserendo che non esistono.[12]

Questo postulava altresì l'eleatica negazione della *generazione*, della *corruzione* e del *divenire*, oltre che della *molteplicità*, perché, una volta negata l'esistenza di qualsiasi cosa che si opponga al Bene-Uno e proclamato questo sempre identico, non c'è più spazio per la molteplicità e divenire, che ha luogo sempre fra contrari.[13]

Inoltre, ci viene espressamente attestato che Euclide respingeva quel tipo di procedimento basato sulle analogie:

> Eliminava anche il ragionamento per analogia, sostenendo che esso si costituisce o sulla base di termini simili o anche sulla base di dissimili. Se il ragionamento si fonda sulla base di temini simili, è meglio rivolgersi agli oggetti in sé piuttosto che a quelli a cui siano simili; se, invece, si fonda sulla base di dissimili, l'accostamento è forzato.[14]

[9] Polemizzarono, cioè, contro la platonica dottrina delle Idee, che spezzava l'unità dell'essere eleatico e contro la aristotelica dottrina della potenza e dell'atto, che spezzava l'univocità e l'assoluta staticità dell'essere eleatico fornendo gli strumenti per recuperare il divenire nell'ambito dell'essere, come vedremo.

[10] Cicerone, *Acad. pr.*, II, 42, 129 (cfr. *supra*, nota 7).

[11] *Ibidem*.

[12] Diogene Laerzio, II, 106 (= fr. 24 Döring = II A 30 Giannantoni).

[13] Cfr. il passo sopra riportato di Aristocle (cfr. nota 8).

[14] Diogene Laerzio, II, 107 (= fr. 30 Döring = II A 34 Giannantoni).

Era, questo dell'analogia, uno dei momenti tipici del procedimento dialettico socratico (come *ad abundantiam* dimostrano i dialoghi platonici); ed Euclide lo respinge proprio perché esso rompe lo schema della dialettica eleatica, che concepisce il discorso appunto solo in termini di assoluta identità o assoluta alterità.[15]

Sempre la stessa fonte ci informa:

> Si opponeva [*sc.* Euclide] alle dimostrazioni non secondo le loro premesse, ma secondo la conclusione.[16]

Euclide, in altri termini, preferiva mantenere la dialettica nella struttura puramente eleatica, e precisamente zenoniana, che mirava a demolire l'avversario attaccandone le conclusioni e mostrando le assurdità delle medesime.[17]

3. La componente socratica – Anche i legami di Euclide con Socrate – soprattutto tenendo presente la particolare ricostruzione che sopra di Socrate noi abbiamo proposto – risultano chiari.

Intanto, l'«Essere-Uno» eleatico viene identificato con quel «Bene» che era stato il fine ultimo di tutta la ricerca socratica.[18] Inoltre, a quel Bene viene data da Euclide una serie di attributi di estrazione squisitamente socratica:

> Euclide sosteneva che il bene è uno solo, pur essendo chiamato con molti nomi: talvolta, infatti, è chiamato assennatezza (φρόνησιν), talaltra Dio (θεόν), e altre volte ancora intelligenza (νοῦν), e così di seguito.[19]

La sapienza o saggezza (φρόνησις) di cui qui si parla è appunto quella conoscenza che anche Socrate identificava con il Bene. Dio e la Mente sono egualmente tipici connotati della teologia socratica, come abbiamo sopra veduto. Anche la negazione euclidea del contrario del

[15] Così formula, il ragionamento, con molta efficacia, Theodor Gomperz (*Pensatori greci*, cit., II, p. 632): «O la somiglianza giunge a essere identità completa, e in tal caso faremo meglio a ricavare le nostre conclusioni dalla cosa stessa piuttosto che dagli oggetti coi quali la confrontiamo; o si tratta di identità soltanto parziale e in tal caso la comparazione introduce una eccedenza (la quale, possiamo aggiungere noi, perverte il nostro giudizio)».

[16] Diogene Laerzio, II, 107 (= fr. 29 Döring = II A 34 Giannantoni).

[17] Si veda quanto diciamo nel libro I sulla dialettica di Zenone.

[18] Cfr., *supra*, la sezione quarta su Socrate, pp. 347 ss.

[19] Diogene Laerzio, II, 106 (= fr. 24 Döring = II A 30 Giannantoni).

Bene come non-essere, corrisponde alla sostanziale negazione socratica del male, ridotto a pura ignoranza del bene.[20]

La virtù, anche per Euclide come per Socrate, era *una sola, pur sotto nomi diversi*,[21] e doveva coincidere appunto con la conoscenza del Bene-Uno.

Del resto, il taglio netto che il Megarismo euclideo opera fra l'opinione fallace e la verità, identificata con l'Uno-Bene-Dio, che può parere tanto «eleatica», in realtà è in altrettanta misura «socratica», come dimostra il seguente passo del *Critone*:

> E allora, o carissimo, non dobbiamo darci affatto pensiero di quello che dicono i più, ma solo di quello che dice colui che si intende delle cose giuste e di quelle ingiuste*, e questi è uno solo ed è la stessa Verità.*[22]

E qui per Verità si intende proprio Dio, come gli interpreti del *Critone* convengono.

4. La mediazione fra Eleatismo e Socratismo e il suo significato – Se le cose stanno nel modo sopra veduto, allora è chiaro che Euclide, mediando Eleatismo e Socratismo, ha inteso dare quel fondamento ontologico che al Socratismo faceva difetto.

Il Levi ha individuato ed espresso bene il senso di questa operazione euclidea di mediazione: «La metafisica di Euclide doveva infatti mirare a liberare l'uomo dalla preoccupazione di tutte le cose particolari, mostrando che il valore che egli attribuisce a esse per ciò che riguarda la sua vita è una pura illusione, perché tali cose non posseggono realtà. Chi si convincerà davvero che esiste esclusivamente l'Essere-Uno, il Bene, Dio, si sforzerà di liberarsi da tutti i pensieri che non si riferiscono a esso e tenderà con tutta la propria energia verso quell'unico oggetto, per averlo sempre presente alla mente. Così la scienza diventa la più alta virtù, etica e religiosa insieme, perché arreca all'uomo tutta la perfezione di cui è capace l'anima sua e insieme lo rende felice in quanto, liberandolo dalla opinione errata che accorda realtà a cose che non esistono, purifica

[20] Sono molto interessanti le osservazioni che fa in merito il von Fritz, *Megariker*, cit., coll. 876 s., seguito dal Döring, *Die Megariker*, cit., pp. 85 s.

[21] Diogene Laerzio, VII, 161 (= fr. 25 Döring = II A 32 Giannantoni); cfr. la corrispondenza anche verbale con Platone, *Protagora*, 329 D, 349 B.

[22] Platone, *Critone*, 48 A; traduzione nostra, ed. Bompiani 2010³.

il suo spirito dalle perturbazioni che questa credenza produce».[23]

In effetti, questa spiegazione di Levi, per quanto espliciti molte cose che i testi suggeriscono ma non dicono espressamente, nel suo punto focale è perfettamente confermata da Cicerone, il quale ci informa che per i Megarici il bene umano consisteva appunto nella conoscenza della Verità, ossia del Bene-Uno-Dio.[24]

Insomma: noi ci troviamo di fronte a un tentativo rudimentale di fare quello che, a ben altro livello, farà Platone, dando fondamenti metafisici al Socratismo.[25]

E la distanza fra l'uno e l'altro di questi tentativi sta nelle seguenti ragioni.

Il primo cerca nel passato della filosofia della *physis* un fondamento al Socratismo con esiti aleatori. Si trattava, infatti, di un passato da Socrate rinnegato a ragion veduta.

Il secondo lo trova, invece, nel superamento della filosofia della *physis*, e precisamente nella scoperta della metafisica, mediante la «seconda navigazione».[26]

5. L'eristica megarica e la dialettica socratica – I Megarici sono noti per aver dato largo spazio nella loro speculazione all'«eristica» e alla «dialettica», tanto che furono chiamati, a un certo momento, Eristici e poi Dialettici.[27]

Avremo modo di vedere subito appresso gli sviluppi della Scuola in queste direzioni e di esaminare alcuni celebri argomenti eristico-dialettici che suscitarono, a un tempo, ammirazione e stizza per la loro capziosissima abilità.

È però fin d'ora da notare che Euclide stesso batté questa strada, meritandosi le frecciate satiriche del sillografo Timone, il quale scrisse:

[23] A. Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, in «Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», Serie IV, vol. VIII, fasc. 5-6. Seduta del 19 giugno 1932, pp. 465-499. È un saggio di fondamentale importanza, purtroppo sfuggito o non meditato dalla maggior parte degli studiosi del Megarismo. Il brano che abbiamo riportato è a p. 470.

[24] Cfr. sopra la nota 7, verso la fine.

[25] Esatto il rilievo che a questo proposito fa il Gomperz (*Pensatori greci*, cit., II, p. 613; ora nell'ed. Bompiani 2013): «Il tentativo di Euclide sta alla speculazione platonica come un essere vivente di struttura molto semplice sta a un organismo assai complesso, realizzante nelle diverse fasi del suo sviluppo svariate forme. Euclide si contenta, se possiamo permetterci queste espressioni, di eticizzare la metafisica eleatica e di oggettivizzare o esistenziare l'etica socratica».

[26] Cfr. il libro III, *passim*.

[27] Diogene Laerzio, II, 106 (= fr. 31 Döring = II A 22 Giannantoni).

> Ma a me non importa di questi cianciatori, né, del resto, di alcun altro, né di fedone – chiunque egli fosse –, né di Euclide litigioso, che la rabbia della disputa ispirò a quelli di Megara».[28]

In effetti, il metodo propugnato da Euclide, ossia quello della confutazione delle conclusioni dell'avversario e della loro riduzione all'assurdo, è appunto un metodo dialettico, che, come tale, difficilmente resta immune da sbandamenti di carattere eristico.[29]

Abbiamo visto che tale metodo derivò dall'Eleatismo e segnatamente da Zenone; ma abbiamo anche detto che di questo fece largo uso lo stesso Socrate, cosicché anche in questo Euclide dovette ritenersi non infedele al maestro, pur non accogliendo il procedimento per analogia.

Infine Euclide (e con lui i suoi successori) molto probabilmente attribuì alla dialettica carattere etico. Questo è stato ben rilevato da Levi: «[...] i Megarici assegnavano alla propria critica distruttrice delle opinioni degli avversari l'ufficio di purificare eticamente e religiosamente lo spirito di essi dalle tenebre dell'errore, dalle passioni, dalla sofferenza e di innalzarlo alla visione del vero Bene, che è insieme suprema conoscenza e suprema virtù e fonte necessaria di felicità».[30] Noi aggiungeremo che la tensione etica, oltre che con le premesse del sistema, si accorda perfettamente con il carattere della stessa dialettica socratica, che, come vedemmo, aveva finalità protrettiche e morali più che non logico-gnoseologiche.[31]

I successori di Euclide, e in particolare Eubulide, Alessino, Diodoro Crono e Stilpone, acquistarono fama soprattutto per le loro affilatissime armi dialettiche (che usarono contro gli avversari, ma che utilizzarono altresì in vacui giochi di virtuosismo eristico); ma, come vedremo, essi non dimenticarono le finalità etiche originarie che ebbero queste armi.

Se l'antichità è stata avara di notizie su questo aspetto e invece ha conservato il ricordo dell'altro, fu soprattutto perché, in campo etico, i messaggi delle nuove Scuole dell'età ellenistica erano di tale portata innovatrice da rendere ormai pressoché insignificante il verbo che veniva da Megara, mentre continuò a fare effetto il virtuosismo eristico-dialettico, che per il Greco restò a lungo estremamente allettante ed intellettualmente eccitante.

[28] Diogene Laerzio, II, 107 (= fr. 8 Döring = II A 34 Giannantoni).
[29] Del resto non ne rimase immune lo stesso Socrate.
[30] Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola Megara*, cit., pp. 472 s.
[31] Cfr. l'intero capitolo che abbiamo dedicato, *supra*, alla dialettica socratica.

II. Gli sviluppi dialettici della Scuola megarica

1. L'evoluzione della dottrina megarica – Come abbiamo dimostrato sulla base dei documenti, la Scuola megarica si dedicò prevalentemente alla dialettica e all'aspetto eristico di questa. Non trascurò le dottrine morali, ma in questo ambito non raggiunse risultati ragguardevoli né originali.[1]

La componente eleatica della dottrina prese il sopravvento su quella propriamente socratica e, quindi, le polemiche che i Megarici condussero finirono per essere per lo più polemiche di retroguardia e quasi mai d'avanguardia.

Ha scritto, a questo proposito, Theodor Gomperz: «Se si possono paragonare le grandi filosofie di Atene alle colonne di un esercito vittorioso, i Megarici possono essere rappresentati come dei tiratori che non cessano mai di dar loro noia, scompigliando le retroguardie e ostacolando la marcia in avanti. Andare alla ricerca dei punti deboli delle costruzioni filosofiche ateniesi, seguire passo passo con una critica penetrante il cammino delle scuole dogmatiche, dalla aristotelica, alla stoica alla epicurea, ecco ciò a cui i pensatori di Megara si sono sempre mostrati ben disposti e pronti».[2]

Il giudizio del Gomperz è in gran parte esatto e la sua formulazione efficacissima; tuttavia non rileva un punto, che è, invece, essenziale. Le critiche e le polemiche megariche hanno quasi sempre sapore arcaico, e, al di sotto della loro apparente audacia e novità, sono, in realtà, conservatrici e addirittura reazionarie, in senso eleatico: esse risultano sostanzialmente sorrette dalla convinzione che l'ontologia eleatica sia insuperabile e che la dialettica di tipo zenoniano sia l'unica forma possibile o l'unica valida.

Non c'è dunque da stupirsi del fatto che i Megarici abbiano polemizzato soprattutto contro Platone e contro Aristotele, e proprio contro le dottrine di questi filosofi che costituivano un superamento radicale dell'ontologia eleatica. In particolare hanno respinto la platonica *teoria delle Idee* e l'aristotelica dottrina della *potenza*, che davano ragione, rispettivamente, della «molteplicità» e del «divenire» e componevano l'eleatica antitesi fra la ragione e l'esperienza.

In effetti, sono due i principi speculativi che i Megarici cercarono di riguadagnare:

[1] Si veda quanto abbiamo precisato nel capitolo precedente.
[2] Gomperz, *Pensatori greci*, cit., vol. II, p. 611 (ora nell'ed. Bompiani 2013).

1) *non esiste il molteplice* (né il molteplice empirico, né il molteplice metafisico del platonico mondo delle Idee),

2) *non esiste alcuna forma di movimento* e in genere di divenire.

I loro principali argomenti erano dialetticamente finalizzati al recupero del primo o del secondo di questi princìpi.

È peraltro da rilevare come, talora (e anzi in alcuni rappresentanti della Scuola piuttosto di frequente), le argomentazioni dialettiche non fossero connesse espressamente alle finalità che abbiamo indicate e come, talora, addirittura le dimenticassero, per diventare mero esercizio di bravura formale e, quindi, mera eristica. Sicché, anche da questo punto di vista, è innegabile quel carattere arcaico, e in parte anche retrivo, della dialettica megarica, di cui sopra dicevamo.

I nomi più famosi del secondo megarismo sono quelli di Eubulide, di Alessino, di Diodoro Crono e di Stilpone, che di tutti fu il più famoso e ammirato.

2. Eubulide e i «paradossi» megarici – In Eubulide[3] (di cui fu uditore il celebre oratore Demostene) sembra predominassero gli interessi eristici, come provano i sette argomenti dialettici a lui attribuiti.

Già un antico comico diceva di lui:

> L'eristico Eubulide, che interrogando argomentava di cornuti, e confondeva i retori con ragionamenti ingannatori, se ne andò via portandosi la chiacchiera con le "*r*" mangiate di Demostene».[4]

Questi argomenti sono stati, già nell'antichità, indicati con i nomi seguenti:

1) «il Mentitore»,
2) «il Celato»,
3) «l'Elettra»,
4) «il Velato»,
5) «il Sorite»,
6) «il Cornuto»,
7) «il Calvo».

[3] Eubulide nacque a Mileto (Diogene Laerzio, II, 108 = fr. 50 Döring = II B, 1 Giannantoni). Fu un contemporaneo di Aristotele e con lui polemizzò (cfr. frr. 59-62 Döring = II B, 811 Giannantoni).

[4] Diogene Laerzio, II, 108 (= fr. 51 A Döring = II B, 1 Giannantoni).

Data la celebrità che essi ebbero nell'antichità, e poiché di alcuni di essi si occuparono anche logici antichi e contemporanei, vogliamo brevemente riferirli, a cominciare da quelli che mostrano maggiore consistenza.[5]

L'argomento del *Sorite*, o del «mucchio», e quello del *Calvo* agitano una identica difficoltà e si ispirano direttamente a un analogo argomento già formulato da Zenone di Elea.[6]

Dalle molteplici varianti in cui essi sono stati tramandati, possiamo trarre le seguenti formulazioni sintetiche. Se due chicchi sono pochi, lo sono anche quattro, e lo stesso deve dirsi successivamente per ogni numero, giacché non si vede alcun criterio in base al quale, giunti a un certo numero di chicchi, si debba dire che sono molti e che sono un mucchio: dunque, non è possibile dire quanti chicchi di grano occorrono per costituire «un mucchio». Analogamente, se strappo a uno un capello non lo rendo calvo, e nemmeno se gliene strappo un secondo, e poi un terzo, e così via; manca, insomma, un criterio per stabilire quanti capelli un uomo deve perdere per essere detto calvo.

È chiaro che questi due argomenti sono diretti, come quello zenoniano su cui sono modellati, contro tutte le dottrine che ammettono il molteplice (e dunque sono una riprova per assurdo dell'Uno-Bene euclideo): infatti le caratteristiche essenziali del molteplice, se questo davvero esistesse, dovrebbero essere quelle quantitative del *molto* e del *poco*, che, invece, i ragionamenti sul *Mucchio* e sul *Calvo* dimostrano essere indeterminabili e, quindi, inesistenti.[7]

L'argomento del *Mentitore* può essere così formulato: di uno che mente e dice di mentire, diremo che mente o che dice il vero? Il mentitore che dice di mentire risulterebbe, insieme, e mentire e dire il vero; ma questo è contrario al principio di non-contraddizione e quindi è assurdo.

Anche questo argomento, probabilmente, come i precedenti, intendeva colpire il pluralismo, mostrando come il molteplice e le proposizioni della logica discorsiva (che strutturalmente suppone il molteplice) si dibattano in insuperabili contraddizioni, come, in modo paradigmatico, dimostra appunto la proposizione che esprime il paradosso del mentitore.[8]

[5] Cfr. Gomperz, *Pensatori greci*, cit., II, pp. 634 ss. (ora in ed. Bompiani 2013).

[6] Cfr. libro I, *supra*, p. 193.

[7] Cfr. Cicerone, *Acad. pr.*, II, 16, 49; 28, 92 ss.; Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 416; Idem, *Lineamenti pirroniani,* II, 253; Orazio, *Epist.*, II, 1, 45-47.

[8] Cfr. Aristotele, *Confutazioni solistiche,* 25, 180 b 2 ss.; Cicerone, *Acad. pr.,* II, 29, 95. Abbiamo accolto l'esegesi di A. Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, cit., pp. 484 s.

Gli argomenti dell'*Elettra*, del *Velato* e del *Celato* agitano tutti la medesima difficoltà, espressa in diverso modo. Alla domanda se Elettra conosca o no il fratello Oreste, cresciuto lontano da lei, allorché le si presenta come straniero, l'interlocutore può rispondere in modo negativo o affermativo. Ma in ambedue i casi viene confutato. Se risponde no, viene confutato in base al rilievo che Elettra sapeva che Oreste era suo fratello. Se risponde sì, viene confutato in base al rilievo che ella ignorava che colui che le stava dinanzi era Oreste.

Analogamente, se a uno viene presentato il padre velato. e gli si domanda se conosca o no suo padre, questo interlocutore viene confutato in qualunque modo risponda. Se dice sì, gli si oppone che, in quanto velato, non lo può conoscere; se dice no, gli si oppone che è impossibile che non conosca suo padre. Qui è evidente che l'argomentazione gioca sull'ambiguità dei significati di *conoscere* (per smantellare i due paradossi, basterebbe fare uso del verbo «riconoscere», per indicare uno dei due significati in cui viene usato lo stesso verbo «conoscere») e non sembra aver di mira la confutazione delle ontologie pluralistiche.[9]

Ancor più capzioso è l'argomento del *Cornuto.* All'interlocutore veniva posta la domanda se avesse perduto o no le sue corna e gli si permetteva di rispondere solo con un «sì» o con un «no». Se rispondeva sì, si obiettava che, allora, in precedenza egli le aveva; se rispondeva invece no, gli si obiettava che, allora, le aveva ancora (e che, quindi, era stato o era tuttora cornuto).[10]

È evidente che Eubulide, con questi argomenti, mirava a far sfoggio di bravura, perseguendo un intento squisitamente eristico, esattamente come i Sofisti descrittici da Platone nell'*Eutidemo.*[11]

Il suo discepolo Alessino, che gli antichi ci dicono «amantissimo delle controversie», si meritò addirittura il nomignolo di «Elessino», che, con lieve modificazione del suo vero nome, veniva a esprimere in modo arguto (il termine Ἐλεγξῖνος deriva da ἔλεγχος, che vuol dire confutazione) la smania di confutare che lo distingueva.[12]

[9] Cfr. Luciano, *Vitarum auctio*, 22 (= S.V.F., II, fr. 287 von Arnim).

[10] Cfr. Diogene Laerzio, VII, 187 (= II B 13 Giannantoni); Gellio, *Noctes Atticae*, VI, 2, 9-10; XVII, 2, 9.

[11] Cfr. *supra*, pp. 288 ss.

[12] Diogene Laerzio, II, 109 (= fr. 73 Döring = II C 1 Giannantoni). Alessino fu contemporaneo all'incirca di Zenone, contro cui polemizzò (cfr. Diogene Laerzio, II, 109 = fr. 92 Döring; ivi, p. 117, altre indicazioni).

3. Diodoro Crono e la polemica contro la concezione aristotelica della «potenza» – Diodoro soprannominato «Crono»[13] fu pure un formidabile dialettico; ma i suoi argomenti rivelano maggior serietà e consistenza rispetto a quelli di Eubulide, e soprattutto una consapevole finalizzazione teoretica all'obiettivo che vogliono colpire, che consiste, questa volta, nella negazione del divenire in tutte le sue varie forme.

Naturalmente, per ridifendere questa tesi (la più tipica delle tesi eleatiche), occorreva fare i conti con Aristotele, che più di tutti gli altri filosofi aveva contribuito a sgretolarla, guadagnando le categorie della *potenza* e dell'*atto.*

Ogni forma di divenire è impossibile, dicevano gli Eleati, perché ogni tipo di mutamento suppone un passaggio *dal non-essere all'essere* (o viceversa); ma siccome il non-essere non esiste, così non esiste neppure il divenire. Aristotele controbatte che la posizione eleatica giunge a queste assurde conseguenze perché concepisce l'essere in modo monolitico come mera attualità già da sempre e per sempre realizzata, laddove l'essere è, invece, anche *potenza o possibilità* (la potenza non è assoluto non-essere, bensì non-essere-in-atto) e il divenire è passaggio da potenza ad atto, ossia da un modo di essere a un altro, come spiegheremo a suo tempo.[14]

Ebbene, Diodoro adduce alcuni argomenti contro il moto in generale, ispirandosi a Zenone; ma gioca la partita decisiva proprio cercando di smantellare la concezione della «potenza», utilizzando argomenti già fatti valere dai predecessori, aggiungendone anche dei nuovi.

Ci limiteremo all'esame di questa polemica contro la *dynamis,* dato che gli altri argomenti si rifanno a moduli presocratici, mentre quelli contro la potenza hanno un significato assai più profondo e mostrano che Diodoro aveva perfettamente capito che la scoperta aristotelica era tale da liquidare l'Eleatismo.

Il ragionamento che facevano i Megarici doveva essere sostanzialmente questo: se la «potenza» è «essere», allora coincide con l'«atto» (perché l'essere non può che essere uguale all'essere), e, dunque, c'è «potenza» solo quando c'è «atto».

[13] Diodoro Crono fu discepolo di Apollonio Crono, che fu discepolo di Eubulide (Diogene Laerzio, II, 111 = fr. 96 Döring = II F, 1 Giannantoni). Fiorì probabilmente nella seconda metà del IV secolo a.C.

[14] Cfr. il libro IV, pp. 866 ss.

Ci riferisce lo stesso Aristotele in aperta polemica contro i Megarici:

> Ci sono alcuni pensatori, come ad esempio i Megarici, i quali sostengono *che c'è la potenza solamente quando c'è l'atto, e che quando non c'è l'atto non c'è neppure la potenza.* Per esempio colui che non sta costruendo – secondo costoro – non ha la potenza di costruire, ma solo colui che costruisce e nel momento in cui costruisce; e così dicasi per tutti gli altri casi.[15]

Aristotele rilevava poi le assurdità che conseguono da tale identificazione.

a) Se la potenza non si distinguesse dall'atto, nessuno potrebbe possedere qualsivoglia *arte* (l'arte è potenza, è capacità di realizzare), se *non si trovasse attualmente a esercitarla* (il costruttore, quando smette di costruire anche momentaneamente, verrebbe a perdere la sua arte, e così via).

b) Nessun *sensibile* (caldo, freddo, dolce, amaro) potrebbe esistere (il sensibile è potenzialità o capacità di essere sentito), se non venisse *sentito in atto.*

c) Non si potrebbe dire che possiede *sensibilità* (che è potenza di sentire) se non chi *sente in atto* (chi cessasse, anche momentaneamente, di vedere e di sentire diventerebbe cieco e sordo).

d) *Ciò* che non è attualmente verrebbe a essere impossibile (chi è in piedi non potrebbe più sedersi e chi è seduto non potrebbe più alzarsi).[16]

Ma Diodoro non si scoraggia per nulla e rincara la dose, non solo ribadendo la tesi dell'*identità fra potenza e atto*, cioè fra «possibilità» e «realtà», ma altresì fra «possibilità» e «necessità».

Per Aristotele è *in potenza* solo ciò il cui tradursi in atto non implica – di diritto – alcuna impossibilità (o assurdità), anche se – di fatto – potrà non tradursi in atto.[17]

Per Diodoro potenziale o possibile è solo ciò che sia di diritto sia di fatto – e dunque *di necessità* – si tradurrà in atto.

Ci riferisce Cicerone:

[15] Aristotele, *Metafisica*, IX 3, 1646 b 29-32 (= fr. 130 A Döring = II B, 15 Giannantoni); traduzione nostra, cit.

[16] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* IX 3, 1046 b 32 ss.

[17] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IX 4, *passim.*

> Questi [*scil.*: Diodoro] infatti afferma che possibile è solo ciò che è o sarà vero; e tutto ciò che accadrà egli lo dichiara necessario; mentre ciò che non accadrà, egli lo dichiara impossibile.[18]

E ancora,

> Ma ritorniamo alla disputa di Diodoro che chiamano *Sui possibili* [περὶ δυνατῶν], nella quale s'indaga sulla definizione di possibile. Diodoro dunque sostiene la tesi che possibile è solo ciò che è vero o sarà vero. La quale proposizione attiene al problema che nulla può accadere che non sia necessario, e che ciò che è possibile o è o sarà; né si potranno mutare da veri in falsi gli eventi futuri più che i passati: solo che l'immutabilità degli eventi passati è evidente, mentre non lo è quella di certi eventi futuri e conseguentemente può essere messa in dubbio.[19]

In altri termini: se il passato è necessario, doveva essere necessario anche prima di diventare passato; lo stesso vale se si prospetta il ragionamento nel futuro: il *possibile è* ciò che *necessariamente sarà* (altrimenti sarebbe un non-possibile, ossia un impossibile).

È appena il caso di rilevare che la riduzione della *potenzialità* all'*attualità* (ossia alla realtà), e quindi alla *necessità*, comporta, a ben vedere, oltre che la negazione del divenire, quella della stessa temporalità, in quanto, rinserrato nelle parmenidee «catene della necessità»: il *futuro*, dal punto di vista ontologico, *risulta già determinato come il passato e come il presente*. E allora si reimpone appunto la tesi di Parmenide, secondo la quale l'essere non era né sarà, ma, propriamente, *è ora, è un presente assolutamente immutabile*.[20]

L'argomento di Diodoro fu denominato kurieuvwn lovgo”, ossia «argomento dominatore» o «vittorioso» o «irresistibile», ossia «inoppugnabile». In realtà, esso non vince affatto la posizione aristotelica: una cosa, per essere possibile, non deve necessariamente attuarsi *di fatto*; basta che *di diritto* sia attuabile, ossia che non implichi contraddizioni logico-ontologiche.[21]

È importante rilevare, inoltre, come tale dottrina comporti, sul piano morale, un «determinismo» ferreo e come pertanto al libero agire

[18] Cicerone, *De fato,* 7, 13 = fr. 132 A Döring = II F 25 Giannantoni.

[19] Cicerone, *De fato*, 9, 17 = fr. 132 A Döring = II F 25 Giannantoni. Si veda anche Epitteto, *Diatribe*, II, 19, 15 (= II F 24 Giannantoni).

[20] Cfr. Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, cit., pp. 492 s.

[21] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IX 3 e 4, *passim.*

umano essa non lasci spazio. Non risulta, tuttavia, che Diodoro abbia approfondito i rapporti fra l'etica e la sua ontologia. Anche in lui la componente «eleatico-dialettica» ha il netto sopravvento.

III. Stilpone e le ultime affermazioni del Megarismo

1. Possibilità di predicare solo l'identico dell'identico – Stilpone[1] sembra essere stato l'esponente del Megarismo che condusse più a fondo la polemica contro i presupposti della logica discorsiva, che è propria di ogni forma di pluralismo, compreso quello platonico.

È valido solo il giudizio identico, in cui si afferma nel predicato lo stesso concetto espresso dal soggetto. Si potrà dunque correttamente dire «Socrate è Socrate», «il buono è buono», «il musico è musico»; ma non si potrà dire «Socrate è buono e musico» e nemmeno, separatamente, «Socrate è buono» e «Socrate è musico».

Riferisce Simplicio:

> Anche i filosofi chiamati Megarici, assumendo come evidente la proposizione che le cose le cui definizioni sono diverse, sono esse stesse diverse e che le cose che sono diverse sono fra loro separate, credevano di dimostrare che ciascuna cosa è separata da se stessa. Infatti, dal momento che altra è la definizione di Socrate musico e altra la definizione di Socrate bianco, anche Socrate sarebbe separato da se medesimo.[2]

Plutarco riferisce anche il seguente argomento.

Si può predicare solo l'«identico dell'identico». Infatti, se dicessimo «Socrate è buono» o «il cavallo corre», e lo dicessimo con verità, noi verremmo a identificare «Socrate» e «buono», «cavallo» e «correre», di modo che non potremmo più dire di alcuna altra cosa «è buona», né di alcun altro animale «corre».[3]

Per capire questi ragionamenti, occorre tener presente che la copula «è» è intesa dai Megarici nel senso di «è identico» o «è uguale» («l'uomo è buono» nel senso di: «uomo» = «buono»).

[1] Stilpone nacque a Megara (cfr. fr. 147 Döring e II O 2 Giannantoni). Fiorì probabilmente verso la fine del IV secolo a.C. Döring congettura che Stilpone sia vissuto fra il 360 e il 280 a. C. circa (p. 140).

[2] Simplicio, *In Arist. Phys.,* 120, 12-17 = fr. 198 Döring = II O 30 Giannantoni.

[3] Cfr. Plutarco, *Adv. Colot.,* 22, 1119 C-D; 23, 1120 A-B = fr. 197 Döring = II O 29 Giannantoni.

La logica megarica ignora, quindi, i guadagni della logica aristotelica e le distinzioni fra sostanza e categorie, sostanza e accidenti (fra il soggetto che è sostrato di inerenza e le affezioni che ineriscono al soggetto).

Si tratta però di guadagni e di distinzioni tali da recidere in tronco tutte le difficoltà sollevate.

La logica megarica – come abbiamo già rilevato – ruota interamente nella sfera della logica eleatica, la quale ammette la sola esistenza dell'*Essere uno identico a sé*.

Propriamente parlando, i Megarici avrebbero dovuto non solo sostenere che sono validi esclusivamente i giudizi identici come «l'uomo è uomo», «il bene è bene», «il musico è musico»; ma avrebbero dovuto negare anche la stessa possibilità di una *pluralità di giudizi identici* («uomo», «buono», «musico» sono cose diverse e, dunque, molteplici), e ridursi all'affermazione di un unico giudizio identico: «l'essere è l'essere» (o «l'uno è l'uno»).

2. La polemica di Stilpone contro la teoria delle Idee – Stilpone condusse, inoltre, una esplicita polemica contro la teoria platonica delle Idee. Riferisce Diogene Laerzio:

> Essendo assai abile nelle dispute eristiche, [Stilpone] eliminava anche le Idee. E soleva dire che chi dice «essere umano» non dice nessuno; non dice, infatti, né quest'uomo qui né quest'altro qui. Perché, in effetti, l'Idea dell'uomo dovrebbe indicare questo qui piuttosto che quest'altro qui? Dunque, non indica neppure questo qui. E di nuovo: «[L'Idea di] verdura non è questa che viene indicata; infatti «la verdura» [come Idea] in sé esisteva prima di diecimila anni fa; dunque, non è questa verdura.[4]

Questo ragionamento significa: posto che esistano le Idee, ciascuna di esse non designa né questa né quell'altra cosa in particolare (l'Idea di uomo non designa né quest'uomo qui, né quell'altro uomo), e, pertanto, non ne indica nessuna. Dunque le Idee non esplicano quel ruolo per cui sono state introdotte, ossia non garantiscono affatto l'unità del molteplice, non mediano l'unità e la molteplicità.[5]

Ricordiamo che la polemica antiplatonica era già stata iniziata da Brisone, che apparteneva al circolo di Euclide, e dal suo discepolo

[4] Diogene Laerzio, II, 119 = fr. 199 Döring = II O 27 Giannantoni.
[5] Cfr. Gomperz, *Pensatori greci*, cit., vol. II, pp. 644 s. (ora in ed. Bompiani 2013).

Polisseno,[6] cui è attribuito espressamente dagli antichi l'argomento del cosiddetto «terzo uomo» contro la teoria delle Idee, e al quale Platone stesso già risponde nel *Parmenide.*[7]

Se, partendo dalla molteplicità degli uomini empirici, per spiegare l'unità di questa molteplicità noi introduciamo l'*Idea unica di uomo,* ebbene, in base al medesimo ragionamento, potremmo dire che occorre introdurre un nuovo uomo (un «terzo uomo»), che dovrà essere la ragione per cui sono «uomo» e l'«Idea di uomo» e «gli uomini empirici»; e poi, per la stessa ragione, si dovrà introdurre una ulteriore Idea di uomo che a tutti comunichi l'essere uomo, e così via all'infinito. Del resto si hanno buone ragioni per credere che il *Parmenide* (o almeno tutta la prima parte) sia diretto contro la logica e l'ontologia megariche.[8]

Stilpone non mostra, pertanto, di aver compreso la risposta che Platone aveva dato agli interrogativi suscitati dalla Scuola megarica fin dal suo nascere circa il rapporto fra l'«uno» e i «molti», così come Diodoro non ha compreso la portata della dottrina aristotelica della «potenza» nella soluzione del problema del mutamento e del divenire. Per tali ragioni dicevamo che questi filosofi rappresentano la «reazione eleatica», in quanto non sanno procedere *al di là* delle risposte di Platone e di Aristotele, ma si collocano *al di qua* di esse.

3. L'etica di Stilpone – Di Stilpone ci sono riferite anche alcune idee morali. Egli riteneva che il saggio dovesse bastare a se medesimo e che quindi, per salvaguardare la sua autarchia, non dovesse aver bisogno di amici. Anzi il saggio, secondo Stilpone, deve non solo essere superiore ai bisogni, ma addirittura *capace di non sentirli neppure*. L'insensibilità (ἀπάθεια) è dunque l'ideale di Stilpone.[9]

Alcuni hanno visto in queste dottrine precisi influssi cinici,[10] altri hanno invece rilevato che esse derivano dal presupposto metafisico antipluralistico.[11] Scrive ad esempio Levi che le teorie ontologiche dei Megarici «includono per necessità un'orientazione etico-religiosa della vita, attestata da notizie scarse, ma significative, che costituisce il presupposto naturale dell'insegnamento di Stilpone. Si può osservare

[6] Su di essi si veda Döring, pp. 62 ss. e 157 ss.; ci sembra tuttora convincente quanto dice Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, cit., p. 476, e nota 2.

[7] Platone, *Parmenide*, 131 E-132 B.

[8] Cfr. Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, cit., specialmente pp. 475 ss.

[9] Cfr. Seneca, *Epist*., 9, 1-3 = fr. 195 Döring = II O 33 Giannantoni.

[10] Cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., II, pp. 273 s.

[11] Cfr. la nota che segue.

che il misticismo ascetico delle religioni positive, quando, per accentuare l'abisso che divide il Creatore dalle creature (alle quali nega una certa realtà), afferma che l'universo e gli esseri finiti che lo costituiscono sono un nulla di fronte all'Essere supremamente reale, esprime già una certa valutazione della vita e fissa una determinata norma della condotta. Con maggior ragione ciò si può dire del megarismo, che afferma in senso non relativo, ma assoluto, l'irrealtà di tutto ciò che non è l'Essere Uno, il Bene, Dio».[12]

Il Levi può aver ragione; tuttavia è certo che, se anche Stilpone e i Megarici presentarono con questo spirito il loro messaggio etico, i contemporanei lo intesero scarsamente, e quindi ritennero ben più attraenti e sostanziosi quelli etici delle altre Scuole. Del resto, la contemplazione del vero che per il fondatore della Scuola era la contemplazione dell'Uno-bene, a poco a poco diventò quasi solo negazione dialettica del molteplice.

E questa, nella misura in cui sottintendeva o lasciava nello sfondo quel positivo che voleva difendere, doveva fatalmente perdere ogni mordente etico, anche quando non degenerava (come abbiamo visto in Eubulide) nell'eristica.

IV. La fine della Scuola megarica

Stilpone ebbe una forte personalità ed eccezionali capacità dialettiche. Scrive di lui Diogene Laerzio:

> Nella capacità di trovare gli argomenti e nella sottigliezza sofistica, egli superava gli altri di tanto che mancò poco che tutta quanta la Grecia, guardando a lui, non si mettesse a "megarizzare". Riguardo a lui, Filippo il Megarico dice così: "Da Teofrasto riuscì a strappare via Metrodoro il Teorematico e Timagora di Gela e, da Aristotele il Cirenaico, Clitarco e Simmia; dai Dialettici, poi, Peoneo di Aristide e Difilo del Bosforo, invece dal figlio di Eufante, e Mirmece, figlio di Esseneto, entrambi giunti per confutarlo, prese ad averli come ammirati emuli". A parte questi, attirò a sé Frasidemo il Peripatetico, che era anche esperto in filosofia della natura, Alcimo, versato in retorica, che primeggiava tra tutti gli oratori in terra ellenica, Cratete e altri numerosissimi, che egli seppe catturare. In verità, insieme con questi trasse a sé pure Zenone il Fenicio.[1]

[12] Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, cit., p. 472.
[1] Diogene Laerzio, II, 113-114 (= II O 3 Giannantoni).

Furono questi, però, gli estremi successi della Scuola. Con Stilpone il Megarismo esaurisce pressoché del tutto la sua funzione: i messaggi etici che venivano dalle nuove Scuole ellenistiche con ben altra carica di vigore e con ben altra efficacia oscurarono del tutto i messaggi del Megarismo, mentre lo Scetticismo, cui peraltro il Megarismo fornì armi copiose (Pirrone, fondatore dello Scetticismo, ebbe fra i maestri anche un Megarico), con ben più coerenti motivazioni proseguì quella critica e quella dialettica per cui i Megarici erano sta-ti tanto ammirati.

È comunque giusto riconoscere che la Scuola megarica è stata per lo più sottovalutata.

Platone aveva riconosciuto che il problema di fondo che essa agitava era un grave problema, e, dopo aver dedicato al medesimo l'intero *Parmenide,* ancora nel *Filebo* affermava quanto segue:

> Che i molti siano *uno* e che l'*uno* sia molti, è cosa mirabile a dirsi.[2]

Aristotele, nella *Metafisica,* come abbiamo visto, rispose espressamente alle obiezioni megariche.[3]

Dal Megarismo desunsero alcuni dei loro problemi logici gli Stoici e lo stesso Epicuro polemizzò con Stilpone, mentre, come abbiamo detto, a piene mani gli Scettici attinsero ai loro argomenti.

Ma, successivamente, l'interesse per questa Scuola si spense quasi del tutto.

Solo in tempi moderni pensatori come Herbart, Bradley e Hartmann ripresero e ripensarono alcuni dei problemi di fondo sollevati dai Megarici. E soltanto di recente la storiografia filosofica ha fatto luce sul significato filosofico e storico delle dottrine della Scuola.

Per riallacciarci al tema generale che stiamo svolgendo, diremo, a conclusione, che il secondo Megarismo di «socratico» mantenne assai poco: di Socrate sviluppò la dialettica in senso eristico, ma perdendone i precisi connotati ironico--maieutici e in gran parte anche le finalità etiche.

L'ultima fase della Scuola megarica assomiglia pertanto più a una prosecuzione della Scuola eleatica che non a quella di una Scuola socratica.

Certamente molti dei suoi successi, e soprattutto la sua durata, sono dovuti, oltre che all'entità dei problemi da essa sollevati, al gusto straordinario che i Greci ebbero per quei virtuosismi eristico-dialettici di cui i Megarici furono veri maestri.

[2] Platone, *Filebo*, 14 C.
[3] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IX 3 (= II B 15 Giannantoni).

SEZIONE V

LA SCUOLA DI ELIDE E LA SCUOLA ELIACO-ERETRIACA

I. La figura di Fedone e la Scuola di Elide

Fra i Socratici minori Fedone – cui pure Platone ha dedicato uno dei suoi dialoghi più belli – fu, almeno a giudicare da quel poco che ci è stato tramandato di lui, il meno originale. Fondò una Scuola nella nativa Elide.[1]

Le testimonianze indicano abbastanza chiaramente che egli seguì due direzioni nella sua speculazione.

Il sillografo Timone lo accomuna a Euclide e sembrerebbe considerarlo, come Euclide, un erista-dialettico.[2]

Invece da altri fonti, in modo più determinato, risulta che Fedone si sia occupato prevalentemente di etica.[3]

Nel suo *Zopiro* egli doveva svolgere il concetto che il *logos* (il *logos* socratico) non trova alcun ostacolo nella natura dell'uomo, nel senso che esso è in grado di dominare anche i caratteri più ribelli e i temperamenti più passionali.

Zopiro era un «fisiognomista», ossia uno che riteneva di saper ricavare dalle fisionomie degli uomini il loro carattere morale. Basandosi sui tratti del volto di Socrate, egli sentenziò che il filosofo doveva essere un vizioso, suscitando la generale ilarità; ma fu proprio Socrate a difendere Zopiro, spiegando che tale egli era stato veramente, prima che il suo *logos* filosofico lo trasformasse.

[1] Di Fedone ci informa Diogene Laerzio (II, 105 = III A 1 Giannantoni): «Fedone di Elide, di stirpe aristocratica, fu fatto prigioniero insieme con la sua patria e costretto a stare in una casa chiusa. Ma, chiudendo la porta, poteva incontrarsi con Socrate, fino a quando quest'ultimo esortò quelli della cerchia di Alcibiade o Critone a riscattarlo. E da allora Fedone poté praticare liberamente la filosofia». Scrisse dialoghi, fra cui *Zopiro* e *Simone* (Diogene Laerzio menziona anche altri titoli, però dice espressamente che alcuni non li ritenevano genuini). Cfr. anche quanto del nostro filosofo dicono Gellio, *Noctes atticae*, II, 18 e Strabone, IX, 1, 8 (= III A 3 e 1 Giannantoni).

[2] Cfr. Timone, presso Diogene Laerzio, II, 107 (= II A 34 Giannantoni).

[3] Cfr. Temistio, *Orat.*, XXXIV, 5 = IV A 166 Giannantoni.

Dallo scritto di Fedone deriva indubbiamente, sia pure mediatamente, ciò che Cicerone riferisce nelle *Tusculane*:

> Quanto a quelli che passano per naturalmente portati all'ira, alla pietà, all'invidia, e alle passioni del genere, essi hanno, si può dire, una costituzione psichica non sana: però, sono guaribili. È il caso di Socrate: si trovava a una riunione, e Zopiro – uno che pretendeva di saper riconoscere il carattere di ognuno dall'aspetto fisico – gli aveva attribuito tutta una serie di vizi, suscitando con ciò l'ilarità di tutti gli altri, che quei vizi in Socrate non li vedevano. In quella situzione, fu proprio Socrate a venirgli in aiuto: disse, Socrate, che quei vizi effettivamente c'erano, insiti nel suo carattere, ma lui li aveva cacciati via con la ragione (*ratione*).[4]

E nel *De Fato* si legge:

> Non abbiamo forse letto come caratterizzò Socrate il fisionomista Zopiro, che dichiarava di poter conoscere a fondo il comportamento e la natura delle persone, osservando il loro corpo, i loro occhi, il loro volto, la loro fronte? Egli disse che Socrate era stupido e sciocco, perché non aveva le infossature alla base del collo formate dalle clavicole: affermava che egli le aveva ostruite e otturate; e aggiunse che egli era un donnaiolo; e a questa affermazione si dice che Alcibiade scoppiasse in una gran risata. Questi vizi possono bensì nascere da cause naturali, ma estirparli e sradicarli in modo tale da potersene liberare, anche se si era a essi inclinati, non dipende da cause naturali, ma dalla volontà, dal desiderio di migliorare, dall'educazione (*in voluntate studio disciplina*).[5]

Una conferma che tale fosse la tesi di fondo sostenuta da Fedone si trova anche in una lettera dell'imperatore Giuliano:

> Fedone riteneva che non ci fosse nulla di incurabile per la filosofia, e che in virtù di essa tutti potessero distaccarsi da tutti i generi di vita, da tutte le abitudini, da tutte le passioni e da tutte le cose di questo genere. Ora, se la filosofia avesse potere soltanto sugli uomini ben nati e ben educati, non ci sarebbe niente di straordinario in essa; ma che

[4] Cicerone, *Tusc.,* IV, 36, 80 (traduzione di A. Di Virginio).

[5] Cicerone, *De fato*, 5, 10 s.; traduzione di F. Pini (la parola *voluntas* è ciceroniana; più esatta, dal punto di vista storico, è la terminologia del passo precedente, che parla di *ratio*, cioè di *logos*; in effetti, la «volontà» resta ignota, a livello teoretico, alla speculazione socratica).

> essa sappia portare verso la luce uomini che giacevano in siffatto stato [allusione allo stato di abiezione in cui era caduto Fedone], mi pare veramente essere prodigioso.[6]

Infine da Seneca traiamo una ulteriore riprova della centralità di questa tematica in Fedone:

> Niente adorna maggiormente gli animi di virtù e li richiama con forza sulla retta via, se sono incerti e inclini al male, che la compagnia dei buoni; a poco a poco il loro influsso penetra nel cuore e il vederli spesso, l'ascoltarli spesso ha la stessa efficacia dei precetti. Già il solo incontrare persone sagge fa bene, per Ercole, e da un grand'uomo puoi trarre vantaggio, anche se tace. Non mi sarebbe così facile dirti in che modo giovi, come capire che effettivamente ha giovato. «Certi animaletti molto piccoli», come dice Fedone, «quando pungono non li sentiamo, tanto debole è la loro forza e ci inganna sul pericolo; il gonfiore rivela la puntura, eppure nel gonfiore stesso non si vede alcuna ferita». La stessa cosa ti accadrà frequentando i saggi: non ti accorgerai di come e quando ti giovino, ma ti accorgerai che ti hanno giovato.[7]

È evidente che Fedone approfondì un punto della filosofia socratica di cui aveva direttamente sperimentato l'efficacia. Infatti, come abbiamo visto, il *logos* di Socrate era stato capace di liberarlo dall'abiezione in cui era caduto, restando prigioniero in una casa di malaffare.[8] Questo era un punto che rispecchiava assai bene uno dei tratti più tipici dell'intellettualismo di Socrate, vale a dire la convinzione dell'onnipotenza del *logos* e della conoscenza nell'ambito della vita morale.

La Scuola di Elide ebbe breve durata.

A Fedone successe Plisteno[9], nativo di quella stessa città, il quale non impresse alcuno sviluppo alla Scuola che di fatto si esaurì.

In effetti, già una generazione più tardi, Menedemo[10] trasferì la Scuola da Elide a Eretria, come ora vedremo.

[6] Giuliano, *Epistola* 82, 445 a Bidez, p. 136 = III A 2 Giannantoni.

[7] Seneca, *Epistola* 94, 40-41 (= III A 12 Giannantoni); traduzione di M. Natali, in Seneca, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2012³.

[8] Cfr. *supra*, nota 1.

[9] Cfr. Diogene Laerzio, II, 105. Per Menedemo e Asclepiade cfr. III F 1-25 e III G 1-5 Giannantoni.

[10] *Ibidem*.

II. La nascita e la rapida dissoluzione della Scuola eliaco-eretriaca

L'eredità della Scuola di Fedone fu – come dicevamo – raccolta da Menedemo e dal suo amico Asclepiade di Fliunte, e venne trasportata a Eretria, da cui derivò alla Scuola il nome di «eretriaca», o – per ricordare altresì la sua origine – «eliaco-eretriaca».

Scrive Diogene Laerzio:

> Suo [*scil.* di Fedone] successore fu Plisteno di Elide, e, per terzi dopo di lui, quelli intorno a Menedemo di Eretria e ad Asclepiade di Fliunte, che si trasferirono lì a partire da Stilpone. E fino a costoro continuarono a essere chiamati Eliaci, mentre da Menedemo in poi, Eretriaci.[1]

> Menedemo, mandato dagli abitanti di Eretria a presidio di Megara, salì all'Accademia per incontrare Platone; e, attratto da lui, lasciò la spedizione. Tuttavia, Asclepiade di Fliunte lo attirò a sé e venne a Megara da Stilpone, le cui lezioni entrambi ascoltarono. Da Megara navigarono alla volta dell'Elide, dove incontrarono Anchipilo e Misco, discepoli di Fedone. Fino a questi, come è stato detto nel capitolo relativo a Fedone, i filosofi di questa Scuola continuarono a essere chiamati Eliaci. Furono poi chiamati Eretriaci, dalla patria di colui di cui stiamo trattando.[2]

Le dottrine di Menedemo, per quanto è possibile desumere dalle testimonianze su di lui pervenuteci, sono una eco di quelle dei maestri. In esse si fondono la «dialettica megarica» con le «istanze etiche» della Scuola di Fedone.

Nella dialettica Menedemo dovette eccellere, tanto che le antiche testimonianze ci dicono che egli non aveva rivali «nella concatenazione dei pensieri» e che «poteva rivolgersi a tutti gli argomenti e inventava obiezioni con facilità», e addirittura che era «il principe dell'eristica».[3]

In questo ambito egli dovette largamente ispirarsi a Stilpone, come è dato di ricavare dalla testimonianza di Diogene:

> Eliminava d'altra parte – dicono – le proposizioni negative, ponendo come valide solo le affermative; e, di queste ultime, accettava le semplici ed eliminava le non semplici, intendendo le condizionali e le congiuntive.[4]

[1] Diogene Laerzio, II, 105 (= III A 1 Giannantoni).
[2] Diogene Laerzio, II, 125-126 (= III F 1 Giannantoni).
[3] Diogene Laerzio, II, 134 (= III F 18 Giannantoni).
[4] Diogene Laerzio, II, 135 (= III F 18 Giannantoni).

Seguendo i Megarici, egli respingeva altresì le teoria platonica delle Idee, come si ricava da questa testimonianza:

> I seguaci della Scuola di Eretria negavano che le qualità fossero qualcosa di comune sostanziale, ritenendo che esse sussistessero negli oggetti individuali concreti.[5]

Queste *qualità comuni sostanziali* – si noti – non possono essere altro che le platoniche Idee.

Per l'etica Menedemo ebbe più interesse che non i Megarici, anche se a essi, oltre che alla Scuola di Fedone, è debitore di alcuni concetti morali, come quello dell'«unità del bene»:

> A chi disse che i beni sono molti, domandò quanti fossero di numero e se egli li stimasse più numerosi di cento.[6]

Negava che il bene e l'utile (materiale) si identificassero, e sosteneva che *il bene è la virtù-scienza*.

Ecco una testimonianza che mette in rilievo la sua sensibilità morale e il generale orientamento della sua etica:

> Un giorno, quando udì qualcuno dire che il bene maggiore è ottenere tutto ciò che uno desidera, osservò: «Bene molto più grande è desiderare quello che si deve».[7]

Menedemo non ebbe discepoli che continuassero la Scuola. Assorbito dall'attività politica e anche per una certa trascuratezza, egli non si curò né degli allievi né della prosecuzione e dello sviluppo della Scuola.

Ci viene riferito, a proposito della sua trascuratezza di maestro, quanto segue:

> Dicono che Menedemo era propenso a evitare le fatiche e che non si curava della Scuola: in effetti, non era possibile scorgere presso di lui alcun ordine, i banchi non erano disposti in cerchio, bensì, dovunque ciascuno si trovasse, passeggiando o seduto, ascoltava, mentre anch'egli si comportava nella stessa maniera.[8]

[5] Simplicio, *In Arist. Categ.*, 216,12-14 = III F 19 Giannantoni.
[6] Diogene Laerzio, II, 129 (= III F 17 Giannantoni).
[7] Diogene Laerzio, II, 136 (= III E 13 Giannantoni).
[8] Diogene Laerzio, II, 130 (= III F 8 Giannantoni).

Tutto questo, congiuntamente alla obiettiva mancanza di originalità di pensiero, fece sì che, con Menedemo, la Scuola di Eretria scomparisse.

La Scuola eliaco-eretriaca non diede contributi di rilievo allo sviluppo del pensiero filosofico, e interessa pertanto quasi esclusivamente la storia della diffusione delle idee maturate nei circoli socratici e la storia della diffusione della cultura filosofica in generale.

III. Conclusione sui Socratici minori

Quanto siamo venuti dicendo circa i Socratici e le loro Scuole avrà già di per sé persuaso il lettore che le varie qualifiche date loro di «minori», «semi-socratici», «socratici unilaterali», sono adeguate.

Qualche studioso, come ad esempio il Robin,[1] ha cercato di respingerle, ma a torto.

«Minori» essi sono qualificabili, se si considerano i risultati cui essi sono pervenuti, e se si paragonano questi con quelli di Platone, che sono innegabilmente ben più cospicui, come l'esposizione della dottrina di Platone dimostrerà puntualmente.

«Semi-socratici» sono qualificabili, perché restano, i Cinici e i Cirenaici, a metà Sofisti, e i Megarici, a metà Eleati. Per giunta essi non operano fra Socrate e le altre fonti di ispirazione una vera e propria mediazione sintetica, ma rimangono oscillanti, perché non sanno dare al loro discorso un fondamento nuovo.

«Socratici unilaterali» rimangono, perché filtrano nel loro prisma un unico raggio, per così dire, della luce sprigionata da Socrate, cioè esaltano un unico aspetto della dottrina o della figura del maestro, a detrimento degli altri, e quindi fatalmente lo deformano.

Invece ha ragione Robin quando rileva che nei Socratici minori «l'influsso dell'Oriente sempre controbilanciato sinora nello spirito greco dalla tendenza razionalistica, si afferma crudamente nel pensiero di Antistene, il figlio della schiava trace, e di Aristippo, il Greco africano».[2]

E ha anche ragione di affermare che questi Socratici «sono già degli ellenistici»;[3] Antistene apre la strada ai Cinici che, per certi aspetti, hanno rapporti con gli Stoici, i Cirenaici precorrono gli

[1] Robin, *Storia del pensiero greco*, cit., pp. 204 ss.
[2] Robin, *Storia del pensiero greco*, cit., pp. 217 s.
[3] Robin, *Storia del pensiero greco*, cit., p. 218.

Epicurei, i Megarici, paradossalmente, forniranno abbondanti armi agli Scettici.

La scoperta teoretica, che discrimina gli orizzonti speculativi di queste Scuole dagli ulteriori orizzonti platonici, è quella cui abbiamo già più volte fatto riferimento, e che Platone stesso, nel *Fedone* – come sappiamo – denominò «seconda navigazione». Si tratta della metafisica scoperta del soprasensibile: ed è esattamente questa scoperta che, posta a base delle intuizioni socratiche, le lieviterà, le ingrandirà, le arricchirà, portandole a esiti nuovissimi e fecondissimi, di cui diremo con ampiezza nel terzo libro.

LIBRO III

PLATONE
E L’ACCADEMIA ANTICA

PARTE VIII

PLATONE

Guardate come rimestano e agitano Platone. Ognuno, onorandosi di applicarlo a sé, lo sistema come gli pare, lo spostano e lo infilano in tutte le nuove teorie che la gente accoglie. Lo mettono in contraddizione con se stesso secondo il vario corso delle cose. Si fanno condannare in suo nome pratiche lecite al suo tempo, perché sono illecite al nostro. Tutto ciò con tanta più vivacità e forza quanto più forte e vivo è lo spirito dell'interprete.

Montaigne, *Saggi*, II, 14

SEZIONE I

LA GRANDE RIVOLUZIONE IN ATTO ALL'EPOCA DI PLATONE

I. Perché è necessario superare il criterio tradizionale e acquisirne uno nuovo per intendere il pensiero di Platone

1. Platone come vertice del pensiero antico – Che Platone[1] costituisca il vertice più cospicuo raggiunto dal pensiero antico è, ormai, una convinzione acquisita da non pochi. Anzi, se si rimane nell'ambito del pensiero antico, si costata in maniera sorprendente il fatto che la filo-

[1] Platone nacque ad Atene nel 427 a.C. Il suo vero nome fu Aristocle (dal nome del nonno), e Platone fu un soprannome. Diogene Laerzio in III, 4 ci riferisce che il nomignolo «Platone» gli fu dato da Aristone, suo maestro di ginnastica, per il suo vigore fisico (in greco *plátos* significa ampiezza, larghezza, vastità). Le fonti che parlano dell'origine del nome «Platone» dall'ampiezza del suo stile, oppure dalla sua ampia fronte, non sono credibili. Il padre vantava fra i suoi antenati il re Codro, la madre vantava una parentela con Solone. È quindi ovvio che Platone vedesse, fin da giovane, il proprio ideale nella vita politica: la nascita, l'intelligenza e le attitudini personali, tutto lo spingeva in quella direzione. Questo è un dato biografico assolutamente essenziale, che inciderà, e a fondo, nella sostanza stessa del suo pensiero.

Aristotele (*Metafisica*, I, 6) ci riferisce che Platone fu dapprima discepolo dell'eracliteo Cratilo e poi di Socrate (l'incontro di Platone con Socrate avvenne probabilmente attorno ai vent'anni). È certo, però, che Platone frequentò Socrate, dapprima, con lo stesso intento con cui lo frequentò la maggior parte degli altri giovani, cioè non per fare della filosofia lo scopo della propria vita, ma per meglio prepararsi, attraverso la filosofia, alla vita politica. Gli eventi indirizzarono poi in altro senso la vita di Platone.

Un primo contatto diretto con la vita politica Platone dovette avere nel 404-403 a.C., quando l'aristocrazia prese il potere e due dei suoi congiunti, Carmide e Crizia, ebbero parti di primo piano nel governo oligarchico. Ma dovette indubbiamente trattarsi di una esperienza amara e deludente, a causa dei metodi faziosi e violenti che Platone vide mettere in atto proprio da coloro in cui aveva nutrito fiducia.

Ma il disgusto per i metodi della politica praticata in Atene dovette raggiungere il culmine nel 399 a.C., quando Socrate fu condannato a morte. E della condanna di Socrate furono responsabili i democratici (che presto avevano ripreso il potere). E così Platone si convinse che, per il momento, era bene per lui tenersi lontano dalla politica militante.

Dopo il 399 a.C. Platone fu a Megara con alcuni altri Socratici, ospite di Euclide (probabilmente per evitare possibili persecuzioni che potevano venirgli per aver fatto parte del circolo socratico). Ma a Megara non dovette fermarsi molto a lungo. Diogene Laerzio ci informa che andò a Cirene da Teodoro il matematico, e successivamente

sofia platonica costituisce addirittura l'asse portante più significativo del modo di pensare dei Greci.

Aristotele stesso – come mostreremo nel libro quarto – dipende in maniera strutturale da Platone, e dopo l'età ellenistica – come

in Italia dai Pitagorici Filolao ed Eurito. Sempre secondo Diogene Laerzio, III, 6-7, in seguito si sarebbe recato in Egitto dai profeti. Platone avrebbe anche deciso d'incontrarsi con i Magi, ma fu costretto a rinunciarvi. Di questi viaggi a Cirene e in Egitto non abbiamo conferme nella *Lettera VII*, mentre sappiamo con certezza del viaggio in Italia, nel 388 a.C., sui quarant'anni, e poi dei successivi.

A spingere Platone in Italia dovette certamente essere il desiderio di conoscere le comunità dei Pitagorici (conobbe infatti Archita, come sappiamo dalla *Lettera VII*, 338 C). Durante questo viaggio, Platone fu invitato in Sicilia, a Siracusa, dal tiranno Dionigi I. E certamente Platone sperava di inculcare nel tiranno l'ideale del re-filosofo (che già egli aveva esposto nel *Gorgia*, opera che precede il viaggio o è stata composta in coincidenza con esso). A Siracusa Platone venne ben presto in urto col tiranno e con la corte (proprio sostenendo quei principi espressi nel *Gorgia*). Invece, strinse un forte vincolo di amicizia con Dione, parente del tiranno, in cui Platone credette di trovare un discepolo capace di diventare re-filosofo. Dionigi si irritò con Platone al punto – dice Diogene Laerzio, III, 19 – da farlo vendere come schiavo da un ambasciatore spartano a Egina (ma forse, più semplicemente, costretto a sbarcare a Egina, che era in guerra con Atene, Platone fu trattenuto come schiavo). Fortunatamente, fu riscattato da Anniceride di Cirene che si trovava a Egina (Diogene Laerzio, III, 20).

Al ritorno ad Atene fondò l'Accademia (in un ginnasio sito nel parco dedicato all'eroe Accademo, donde il nome Accademia) e il *Menone* è verosimilmente il primo proclama teorico ufficiale della nuova Scuola. L'Accademia si affermò ben presto, e richiamò giovani e anche uomini illustri in grande numero.

Nel 367 a.C. Platone si recò una seconda volta in Sicilia. Era morto Dionigi I e gli era succeduto il figlio Dionigi II, che, a dire di Dione, ben più del padre avrebbe potuto favorire i disegni di Platone. Ma Dionigi II si rivelò della stessa risma del padre. Esiliò Dione, accusandolo di tramare contro di lui, e trattenne Platone quasi come un prigioniero. Solo perché impegnato in una guerra, Dionigi lasciò, infine, che Platone ritornasse ad Atene.

Nel 361 a.C. Platone si recò una terza volta in Sicilia. Ritornato ad Atene, trovò Dione che ivi si era rifugiato, il quale lo convinse ad accogliere un nuovo pressante invito di Dionigi II (che rivoleva a corte Platone, al fine di completare la propria preparazione filosofica), sperando che, in tal modo, Dionigi avrebbe riammesso anche lui a Siracusa. Ma fu un grave errore credere nei mutati sentimenti di Dionigi II. Platone avrebbe rischiato certamente molto, se non fossero intervenuti Archita e i Tarantini a salvarlo. (Dione riuscirà, nel 357 a.C., a prendere il potere in Siracusa, ma per non molto: fu infatti ucciso nel 353 a.C.).

Nel 360 a.C. Platone ritornò ad Atene e vi rimase alla direzione dell'Accademia, fino alla morte, avvenuta nel 347 a.C.

Gli scritti di Platone ci sono pervenuti nella loro completezza. L'ordinamento che a essi è stato dato (opera che è stata portata a termine dal grammatico Trasillo, ma iniziata già prima di lui) è basato sul contenuto degli scritti medesimi. I trentasei scritti sono stati suddivisi nelle seguenti nove tetralogie:

I: *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*;
II: *Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*;
III: *Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro*;
IV: *Alcibiade I, Alcibiade II, Ipparco, Amanti*;

vedremo nei volumi settimo e ottavo – per circa sei secoli tutto ciò che di più significativo è venuto dai Greci dipende da ripensamenti e da sviluppi del pensiero di Platone, direttamente o indirettamente. Senza contare, poi, l'influsso che Platone nella tarda antichità ha esercitato sui Padri della Chiesa, i quali proprio da lui hanno tratto le più importanti categorie metafisiche per elaborare ed esprimere razionalmente il grande messaggio spirituale contenuto nella fede dei Cristiani: insomma, la filosofia di Platone è stata per oltre un millennio la più «influente».

Qual è la ragione di fondo di tutto questo?

La risposta a tale domanda risulta semplice, perché, in un certo senso, Platone stesso ce l'ha data, come vedremo. Egli ha insegnato a guardare la realtà con nuovi occhi, ossia con la vista dello spirito e dell'anima,[2] e a interpretarla in una nuova dimensione e con un nuovo metodo, che raccoglie tutte le istanze via via poste dalla precedente speculazione, le fonde e unifica, portandosi su un nuovo piano di indagine guadagnato con quella che egli stesso denominò la «seconda navigazione» (δεύτερος πλοῦς)[3], che è una metafora veramente emblematica, cui abbiamo già più volte fatto cenno nei primi due volumi, e che ora è venuto il momento di spiegare.

Tuttavia, prima di affrontare questo problema, è necessario risolvere una serie di complesse *questioni preliminari di carattere metodologico ed epistemologico, che per il nostro filosofo si impongono più che per tutti gli altri pensatori antichi.*

V: *Teagete, Carmide, Lachete, Liside*;
VI: *Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone*;
VII: *Ippia minore, Ippia maggiore, Ione, Menesseno*;
VIII: *Clitofonte, Repubblica, Timeo, Crizia*;
IX: *Minosse, Leggi, Epinomide, Lettere.*

Ricordiamo, infine, che la paginatura dei vari dialoghi cui tutti gli studiosi si rifanno è quella dell'edizione cinquecentesca dello Stephanus, che viene riprodotta in margine, in tutte le edizioni e traduzioni moderne. Le traduzioni dei testi platonici sono nostre o di nostri allievi, contenute nell'opera: Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001[3], nella collana «Il Pensiero Occidentale», e numerosi dialoghi sono editi anche con testo greco a fronte nella collana «Testi a fronte», sempre della Bompiani, nonché *Fedro* e *Simposio* nella collana Lorenzo Valla – Mondadori (con commentario), o nella nostra monografia su Platone citata alla nota 5.

Per evitare appesantimenti, nel corso dell'esposizione citeremo per lo più solo opere esplicitamente chiamate in causa, mentre forniremo una ricca e articolata bibliografia nello Schedario, *s.v.*

[2] *Simposio*, 219 A; *Repubblica*, VII, 519 B.

[3] *Fedone*, 99 C-D.

2. Il modo tradizionale di leggere Platone – La prima delle questioni da affrontare è quella di comprendere quale sia stato il criterio con cui tradizionalmente (a partire dagli inizi dell'Ottocento) si è letto e interpretato Platone, e per quali motivi questo criterio si sia ampiamente logorato e come, ormai, se ne stia imponendo in larga misura uno nuovo e alternativo.

Il criterio tradizionale può essere riassunto in un ragionamento molto semplice.

a) Lo scritto è, in generale, l'espressione più piena e più significativa del pensiero del suo autore; e in particolare questo è vero nel caso di Platone, che era dotato di capacità straordinarie sia come *pensatore* sia come *scrittore*.

b) Per di più, di Platone ci sono pervenuti tutti gli scritti che gli antichi citano come suoi e che sono considerati autentici (caso praticamente unico per autori di età classica).

c) Pertanto, da *tutti i suoi scritti*, che sono a nostra disposizione, è possibile ricavare *tutto il suo pensiero*.

Questo ragionamento, che per tanto tempo ha convinto la stragrande maggioranza degli studiosi, risulta oggi infondato ed errato proprio nella sua premessa maggiore, e regge solamente nel secondo punto, che resta tuttora pienamente confermato. Ma, crollando la premessa maggiore, crollano per intero anche le conclusioni, e quindi l'intero ragionamento. In effetti, due fatti cospicui, emersi oggi in primo piano, smentiscono il primo punto.

a) Nelle autotestimonianze del *Fedro* Platone dice espressamente che il filosofo *non mette per iscritto le cose «di maggior valore»* (τὰ τιμιώτερα),[4] che sono proprio quelle che fanno di un uomo un filosofo; e conferma questo largamente nella *Lettera VII*.

b) Esiste una tradizione indiretta che attesta l'esistenza di «Dottrine non scritte» di Platone, e ne riferisce i contenuti principali.

Dunque, sia Platone con le esplicite affermazioni fatte nei suoi scritti, sia i suoi discepoli con le testimonianze che ci hanno tramandato sull'esistenza e sui contenuti principali delle «Dottrine non scritte» comprovano, in maniera irrefutabile, il fatto che *gli scritti non sono stati per Platone l'espressione piena e la comunicazione complessiva del*

[4] *Fedro*, 278 D.

suo pensiero. Di conseguenza, anche se noi possediamo tutti gli scritti di Platone, da *tutti questi scritti* non possiamo ricavare *tutto il suo pensiero*, e pertanto *la lettura e l'interpretazione dei dialoghi vanno affrontate in una nuova ottica.*

Esaminiamo, in primo luogo, questi due importanti fatti, emersi in piena luce nella seconda metà del secolo XX, che impongono la necessità di introdurre un nuovo e più adeguato criterio per leggere e intendere Platone.[5]

3. Il giudizio dato da Platone sugli scritti nel «Fedro» – Il modello che ha costituito il punto di riferimento della maggior parte degli studi moderni su Platone è venuto in parte a formarsi nel corso del Settecento, ma è stato F.D. Schleiermacher a consolidarlo e a imporlo agli inizi dell'Ottocento.[6] La tesi ermeneutica di fondo di questo modello

[5] La necessità di introdurre un nuovo criterio e un nuovo modello per leggere e intendere Platone (parzialmente iniziato da Robin, Heinrich Gomperz e soprattutto da J. Stenzel) è stata presentata in maniera sistematica per la prima volta dalla Scuola di Tubinga, in modo particolare nelle opere di H. Krämer, di K. Gaiser, e di Th.A. Szlezák, e inoltre da noi soprattutto nell'opera: G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, già giunta alla ventiduesima edizione, Bompiani, Milano 2010 (e tradotta in varie lingue). Si vedano le indicazioni che diamo nella Bibliografia, *s.v.* Un particolare rilievo meritano, a nostro avviso, gli ultimi saggi su Platone pubblicati da H.G. Gadamer, *Studi platonici,* 2 voll., Marietti, Casale Monferrato 1983-84 (a cura di G. Moretto). Ricordiamo, infine, che la numerazione dei *Testimonia Platonica* che riporteremo è quella ormai classica di Gaiser, *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, a cura di G. Reale, traduzione, indice e revisione dei testi di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1998; accanto a questa citeremo, però, anche quella di Krämer, che si trova in *Platone e i fondamenti della metafisica*, introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2001[6] (1982[1]), pp. 358 ss. Ci riferiremo spesso anche a Th. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1992[3] (1988[1]). Gli ultimi contributi della Scuola di Tubinga-Milano sono: G. Reale, *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi platonici alle "Dottrine non scritte"*, Bompiani, Milano 2008, con elenco dei contributi della Scuola di Milano alle pp. 245-259, opera pubblicata in parallelo con quella di M.D. Richard, *L'insegnamento orale di Platone. Raccolta delle testimonianze antiche sulle "Dottrine non scritte di Platone" con analisi e interpretazione*, Bompiani, Milano 2008, e da ultimo l'imponente opera di M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*. Vol. I. *Dialettica, metafisica e cosmologia*, Vol. II, *Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013.

[6] Di F. Schleiermacher si vedrà soprattutto l'*Einleitung* alla grandiosa serie di traduzioni delle opere di Platone (1804 ss.), che oggi si può trovare ripubblicata anche in K. Gaiser (curatore), *Zehn Beiträge zum Platonverständnis,* Hildesheim 1969, pp. 1-32. Per la comprensione di questa *Einleitung* sono fondamentali le pagine di Krämer, *Platone*..., cit., pp. 33-149 e Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 71-87 e *passim*. Ricordiamo che la tesi di Schleiermacher costituisce un vero «modello ermeneutico» solo nella misura in cui prospetta e difende in maniera sistematica *l'autarchia degli scritti platonici*; tutto il resto rientra, invece, nella complessa *articolazione* di questo modello, che nell'età moderna ha avuto una grande quantità

si incentra sulla *convinzione della autonomia degli scritti platonici*, e quindi sulla pretesa di monopolio accampata a favore di essi a danno della tradizione indiretta, compresa quella risalente ai discepoli diretti che hanno spesso ascoltato Platone e hanno vissuto a lungo con lui nell'Accademia.

Per contro, questa convinzione viene smentita da Platone stesso nel *Fedro* e nella *Lettera VII*, dove egli spiega, in maniera più precisa, come gli scritti vadano intesi in maniera delimitata *per la ragione che essi non sono in grado di comunicare al lettore alcune cose essenziali, sia dal punto di vista del metodo, sia dal punto di vista del contenuto.*

Il fatto che il modello di cui stiamo parlando abbia convinto gli studiosi per lungo tempo e in maniera massiccia – malgrado le «autotestimonianze» di Platone, che implicano conclusioni opposte – non deve stupire. L'età moderna è la più tipica espressione di una cultura globalmente basata *sulla scrittura*, considerata come il *medium* per eccellenza di ogni forma di sapere. Solo negli ultimi decenni è nato e si è largamente diffuso un differente tipo di cultura, fondato sui vari tipi di comunicazione audiovisiva dei *mass-media*, che solleva grossi problemi sulla funzione e sulla natura della comunicazione stessa.

Oggi viviamo, dunque, in un periodo di tempo in cui si sta verificando *l'impatto fra due culture*; e, questo, ci rende sensibili nel capire una situazione, in un certo senso analoga (anche se per molti aspetti differente), in cui è venuto a trovarsi Platone, sul cui sfondo soltanto risulta ben comprensibile il suo giudizio sulla scrittura. In effetti, Platone visse in un momento in cui la dimensione della «oralità», che aveva costituito l'asse portante della cultura antica, stava perdendo il suo peso a favore della dimensione della «scrittura», che stava diventando predominante.

Anzi, Platone sperimentò l'impatto fra le due culture in una maniera assai forte e, in certo senso, addirittura estrema. Infatti, da un lato, ebbe come maestro Socrate, che impersonò, in maniera paradigmatica e in senso globale, il modello della cultura basata sulla «oralità» (sia pure radicalmente innovativo rispetto a quello mimetico-poetico tradizionale rappresentato soprattutto dagli aedi); dall'altro, colse in maniera forte le istanze dei sostenitori della cultura basata sulla «scrit-

di complesse varianti, pur rimanendo sempre fisso il punto dell'autarchia degli scritti. Ricordiamo ancora che le molte critiche fatte (nel corso dell'800 e nella prima metà del 900) a Schleiermacher non riguardavano la tesi ermeneutica di base, bensì le sue complesse articolazioni di carattere teoretico. Cfr. il nostro volume *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., *passim.*

tura», ed egli stesso possedette doti di scrittore che sono fra le più grandi di tutti i tempi.

Noi, dunque, oggi siamo in grado di capire molto meglio di quanto fosse possibile in passato il senso che può avere *l'impatto fra due differenti culture*, e quindi di capire perché un così grande scrittore potesse essere convinto della *limitata portata della funzione comunicativa della «scrittura»*; e pertanto siamo finalmente in grado di interpretare le sue «autotestimonianze» contenute nel *Fedro* in modo esatto, mentre in passato si è cercato in vario modo di ridurne lo spessore ermeneutico e mutarne il significato di fondo.

4. Una prima presa di posizione di Nietzsche contro Schleiermacher – Per la verità, anche in passato qualcuno aveva capito che le auto-testimonianze del *Fedro* andavano prese molto sul serio; ma si è trattato di casi isolati, mentre la comunità degli studiosi ha seguito altra strada.

L'esempio più bello e più significativo ci viene offerto nientemeno che da F. Nietzsche. Proprio prendendo posizione contro la tesi di Schleiermacher, il quale sosteneva appunto che gli scritti sono il mezzo per portare alla scienza colui che ancora non la possedeva, e quindi costituiscono il mezzo che si avvicina nel miglior modo possibile all'insegnamento orale, Nietzsche scriveva: «L'intera ipotesi [*scil.*: di Schleiermacher] sta in contraddizione con la spiegazione che si trova nel *Fedro*, ed è sostenuta mediante una falsa interpretazione. Infatti Platone dice che lo scritto ha il suo significato solo per chi già sa, come mezzo di richiamo alla memoria. Perciò lo scritto perfetto deve imitare la forma dell'insegnamento orale: proprio al fine di ricordare il modo in cui colui che conosce è diventato conoscente. Lo scritto deve essere "un tesoro per il richiamo alla memoria" per chi scrive e per i filosofi suoi compagni. Invece per Schleiermacher lo scritto deve essere il mezzo, che è *il migliore in secondo grado*, *per portare colui che non sa al sapere.* La totalità degli scritti ha dunque una propria finalità generale di insegnamento e di educazione. Ma, secondo Platone, *lo scritto in generale non ha una finalità di insegnamento e di educazione, ma soltanto la finalità di richiamare alla memoria per colui che è già educato e possiede conoscenza.* La spiegazione del passo del *Fedro* presuppone l'esistenza dell'Accademia, e gli scritti sono mezzi per richiamare alla memoria per coloro che sono membri dell'Accademia».[7]

[7] F. Nietzsche, *Gesammelte Werke. Vierter Band: Vorträge, Schriften und Vorlesungen* 1871-1876, Musarion Ausgabe, München, p. 370. Nietzsche critica anche altre

5. I motivi per cui per Platone la scrittura da sola non è in grado di comunicare in modo adeguato le cose che per il filosofo sono «di maggior valore» – Nietzsche aveva perfettamente ragione, e studi recenti mostrano questo in tutti i particolari.

Il passo del *Fedro* – oltre a ciò che Nietzsche rilevava – dice addirittura che il filosofo è veramente tale solo se e nella misura in cui *non affida agli scritti, ma alla sola oralità, «le cose di maggior valore»*. Il ragionamento di Platone è molto ben articolato e si scandisce in sei punti, come segue.[8]

a) La scrittura non accresce *la sapienza* degli uomini, bensì accresce *l'apparenza del sapere* (ossia l'«opinione», la *doxa*); inoltre, *non rafforza la memoria*, ma offre solo *mezzi per «richiamare alla memoria» cose che già si sanno* (e acquisite per altra via).

b) Lo scritto è «inanimato», e non è capace di parlare in modo attivo e costruttivo; esso, inoltre, è *incapace di aiutarsi e difendersi da solo contro le critiche sollevate dagli oppositori*, ma richiede sempre l'intervento attivo del suo autore.

c) Molto migliore e molto più potente del discorso consegnato alla scrittura è il discorso vivente e animato nella dimensione della «oralità», e mediante la scienza impresso nell'anima di chi impara; il discorso scritto è come una «*immagine*», ossia una «copia» assai sbiadita e un «simulacro», di quello attuato nella dimensione dell'oralità.

d) La scrittura implica gran parte di «gioco», mentre l'oralità implica una notevole «serietà»; e per quanto quel gioco in certi scritti possa essere molto bello, *molto più bello risulta l'impegno che l'oralità dialettica richiede intorno agli stessi temi di cui trattano quegli scritti*, e molto più validi sono i risultati che essa raggiunge.

e) Lo scritto, per essere condotto a regola d'arte, implica una co*noscenza del vero* dialetticamente fondata, e, a un tempo, una *conoscenza dell'anima di colui a cui è diretto*, e quindi la conseguente strutturazione del discorso (che dovrà essere semplice o complesso, a seconda del-

tesi di Schleiermacher, ma è proprio la critica di questo punto, che dimostra la sua straordinaria e lungimirante comprensione del problema di fondo.

[8] *Fedro,* 274 B-278 E. Si troverà la nostra traduzione con testo greco a fronte in Krämer, *Platone...*, cit., pp. 336-347, e nelle edizioni di questo dialogo che abbiamo curato per la Bompiani e anche per la Lorenzo Valla – Mondadori; per l'esegesi cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 89-106, e ivi i rimandi bibliografici.

le capacità di recepirlo dell'anima cui è rivolto), come meglio vedremo più avanti. Tuttavia, lo scrittore deve rendersi conto che nello scritto non ci possono essere grande *saldezza* e *chiarezza*, appunto perché in esso vi è molta parte di «gioco». Lo scritto non può insegnare e fare imparare in maniera adeguata, ma può solo *aiutare a richiamare alla memoria cose che già si sanno*. Infatti, solamente alla oralità dialettica si collegano la «chiarezza», la «compiutezza» e la «serietà».

f) Scrittore e filosofo è colui che compone opere, sapendo come sta il vero, e che, pertanto, è capace di *soccorrerle* e di *difenderle* quando occorre, ed è quindi in grado di dimostrare in che senso le cose scritte sono di «minor valore» (τὰ φαῦλα) rispetto alle cose di «maggior valore» (τὰ τιμιώτερα) che egli possiede, ma che non ha intenzione di affidare agli scritti, poiché le riserva alla oralità.

Ecco due dei più significativi passi del *Fedro*, che illustrano perfettamente il senso di «mezzo ipomnematico» che Platone dava agli scritti e la portata limitata nella forma e nei contenuti che loro attribuiva:

SOCRATE – E allora, chi ritenesse di poter tramandare un'arte con la scrittura, e chi la ricevesse convinto che da quei segni scritti potrà trarre qualcosa di *chiaro* e di *saldo*, dovrebbe essere colmo di grande ingenuità e dovrebbe ignorare veramente il vaticinio di Ammone, se ritiene che i discorsi messi per iscritto siano qualcosa di più di *un mezzo per richiamare alla memoria di chi sa le cose su cui verte lo scritto.*
FEDRO – Giustissimo.[9]

SOCRATE – E per quanto riguarda i discorsi, abbiamo scherzato abbastanza. Ma tu va' da Lisia e digli che noi due, discesi alla fonte e al santuario delle Ninfe, abbiamo ascoltato dei discorsi che ci ordinavano di dire a Lisia e a chiunque altro componga discorsi, e a Omero e a chiunque altro abbia composto poesia senza musica o con musica, e, in terzo luogo, a Solone, e a chiunque in discorsi politici che chiama leggi ha composto opere scritte, che, se ha composto queste opere *sapendo come sta il vero, ed è in grado di soccorrerle* (βοηθεῖν) *quando viene a difendere le cose che ha scritto*, e *quando parla sia in grado di dimostrare le debolezze* (τὰ γεγραμμένα φαῦλα) *degli scritti*, ebbene, un uomo del genere va chiamato non col nome che quelli hanno, ma con un nome derivato da ciò cui egli si è dedicato con serietà.
FEDRO – E qual è questo nome che tu gli dai?
SOCRATE – Chiamarlo "sapiente", o Fedro, mi pare troppo, e che

[9] *Fedro*, 275 C-D.

tale nome convenga solamente a un Dio; ma chiamarlo "filosofo", ossia *amante di sapienza*, o con qualche altro nome di questo tipo, gli si adatterebbe meglio e sarebbe più adeguato.

FEDRO – E non sarebbe per nulla fuori luogo.

SOCRATE – Invece, *colui che non possiede cose che siano di maggior valore rispetto a quelle cose che ha composto o scritto*, rivoltandole in su e in giù per molto tempo, incollando una parte con l'altra o togliendo, non lo chiamerai, a giusta ragione, poeta, o compositore di discorsi, o scrittore di leggi?

FEDRO – Come no?[10]

6. Le «autotestimonianze» contenute nella «Lettera VII» a complemento di quelle del «Fedro» – In che cosa precisamente consistano quelle «cose di maggior valore» che il filosofo non affida agli scritti, lo si ricava chiaramente da una serie di indizi convergenti che si trovano nel *Fedro.* Si tratta proprio di quelle cose che sole sono in grado di «portare soccorso» agli scritti in maniera ultimativa e da cui soltanto dipende la *solidità*, la *chiarezza* e la *compiutezza* del ragionamento, e in ultima analisi coincidono, nel senso più alto, con i Princìpi primi e supremi.[11]

Ma, mentre Platone dice questo mediante accenni di vario genere nel *Fedro*, lo afferma invece nella maniera più esplicita nell'*excursus* contenuto nella *Lettera VII*.[12] Le «autotestimonianze» contenute in questo *excursus* sono veramente esemplari, e sono presentate in una maniera ben congegnata, che si scandisce nei seguenti punti.

a) In primo luogo, Platone spiega in che cosa consistesse la «prova», alla quale egli sottoponeva coloro i quali si accostavano alla filosofia, al fine di accertare se essi fossero o no in grado di recepirla e praticarla modo corretto.

b) Subito dopo, illustra i pessimi risultati dati dalla «prova» messa in atto nei confronti del tiranno Dionigi di Siracusa, che ha insistito per farlo ritornare alla sua corte, appunto per apprendere da lui la filosofia. Ma Dionigi, dopo aver ascoltato una sola lezione orale di Platone, ritenne di essere in grado di mettere per iscritto addirittura ciò che ri-

[10] *Fedro*, 278 B-E.

[11] *Fedro*, 278 C.

[12] *Lettera VII*, 340 B-345 C. Si troverà la mia traduzione con testo greco a fronte in Krämer, *Platone*, cit., pp. 346-357; per un commento si veda Krämer, *Platone*, cit., pp. 44 ss.; pp. 105-113; Szlezák, *Platone*, cit., pp. 368-405; Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 105-121.

guarda «le cose più grandi», ossia proprio quelle cose intorno alle quali Platone negava fermamente la convenienza e l'utilità dello scritto, per le ragioni che esse richiedono *una serie di discussioni con costanza e in stretta comunione fra chi insegna e chi impara.* Solo mediante questa costante applicazione e comunione di ricerca e di vita si perviene alla verità, che, come scintilla, si accende nell'anima, e poi da sé si alimenta. Scrivere su queste cose, che sono appunto «le più grandi», non serve, perché quei pochi che ne potrebbero trarre vantaggi sono capaci da soli di trovare il vero, appunto nella comunione di vita e di ricerca con chi insegna, sulla base di brevi indicazioni date loro; anzi, risulta assai dannoso per le reazioni che provocherebbero in moltissimi uomini, i quali non capirebbero quelle cose e le deriderebbero e disprezzerebbero, oppure si riempirebbero di presunzione, credendo di aver capito ciò che invece non sono in grado in alcun modo di capire.

c) Per far meglio comprendere queste ragioni, Platone si richiama ad alcuni argomenti gnoseologici di fondo, al fine di dimostrare quanto sia complessa la via che porta alla verità, e come, di conseguenza, i più si perdano per questa via, in vario modo. Solamente quei pochi che posseggono una buona natura possono percorrere questa via in tutti i sensi e giungere alla conoscenza «di ciò che ha buona natura». Ma, per gli uomini che hanno *questa natura affine alle cose che si ricercano*, lo scritto non è necessario; mentre, per gli uomini che *non hanno «buona natura»*, è del tutto inutile scrivere su cose che sono superiori alle loro capacità, perché nemmeno Linceo, in uomini di questo tipo, saprebbe infondere la vista.

d) In conclusione, chi ha preteso di scrivere su quelle cose più alte, ossia sui «Princìpi primi e supremi della realtà», come ha cercato di fare Dionigi (e altri come lui), non lo ha fatto per buone ragioni, ma solo per cattivi scopi.

Ecco alcuni dei passi più significativi dell'*excursus* della *Lettera* VII, i quali si impongono in modo paradigmatico:

> Questo, però, posso dire su tutti quelli che hanno scritto o che scriveranno: tutti coloro che affermano di sapere quelle cose di cui mi do pensiero, sia per averle udite da me, sia per averle udite da altri, sia per averle scoperte da soli: ebbene, non è possibile, a mio parere, che costoro abbiano capito alcunché di questo oggetto. *Su queste cose non c'è un mio scritto né ci sarà mai* (οὔκουν ἐμόν γε περὶ αὐτόν ἐστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται).

La conoscenza di queste cose *non è affatto comunicabile come le altre conoscenze*, ma dopo molte discussioni fatte di esse, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende da una scintilla che si sprigiona, essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta.

Tuttavia, questo io so: che, se dovessero essere messe per iscritto o essere dette, lo sarebbero nel miglior modo possibile da me, e che se fossero scritte male io me ne addolorerei moltissimo. Se, invece, io credessi che si dovessero scrivere e si potessero comunicare in modo adeguato ai più, che cosa io avrei potuto fare nella mia vita di più bello che scrivere una dottrina grandemente giovevole agli uomini e portare alla luce per tutti la natura delle cose? Ma *io non credo che una trattazione e una comunicazione su questi argomenti sia un beneficio per gli uomini, se non per quei pochi i quali da soli sono capaci di trovare il vero con poche indicazioni date loro, mentre gli altri si riempirebbero, alcuni, di un ingiusto disprezzo, per nulla conveniente, altri, invece, di una superba e vuota presunzione, convinti di aver imparato cose magnifiche.*[13]

Perciò ogni uomo che sia serio si guarda bene dallo scrivere di cose serie, per non gettarle in balìa all'avversione e alla incapacità di capire degli uomini. In breve, da tutto questo si deve concludere che, allorché si vedano opere scritte di qualcuno, siano leggi di legislatore o scritti di qualche altro genere, *le cose scritte non erano per questo autore le cose più serie* (τὰ σπουδαιότατα), se egli è serio, perché queste stanno riposte nella parte più bella di lui; se, invece, mette per iscritto quelli che per lui costituiscono veramente i pensieri più seri, «allora di certo» non gli Dei ma i mortali «gli hanno fatto perdere il senno».[14]

Dunque, su ciò che abbraccia «l'intero» (τὸ ὅλον), ossia il tutto, «le cose più grandi» (τὰ μέγιστα), «il falso e il vero di tutto l'essere», «le cose più serie» (τὰ σπουδαιότατα), ossia «i Princìpi supremi della realtà» (τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα)[15], Platone non ha voluto scrivere, e ha desiderato che nessuno dei suoi scrivesse.

Per i più, a suo avviso, lo scritto su questi argomenti sarebbe stato *di danno*, per i motivi che abbiamo spiegato; invece, per i pochi che erano all'altezza di capirlo sarebbe stato *inutile*, oltre che per i motivi già spiegati, anche per il fatto che le *verità supreme si riassumono in poche parole* (ἐν βραχυτάτοις), di modo che, chi le ha capite le fissa

[13] *Lettera VII*, 341 C-E.
[14] *Lettera VII*, 344 C-D.
[15] Queste espressioni particolarmente significative si trovano nella *Lettera VII*, alle seguenti pagine: 341 A; 341 B; 344 B; 344 C; 344 D.

bene nella propria anima e non le dimentica più. E, allora, la funzione «ipomnematica» (ossia del *richiamare alla memoria*), che, per Platone, è la vera e propria funzione esercitata dagli scritti, in questo caso risulta del tutto inutile:

> non c'è pericolo che uno dimentichi queste cose, una volta che siano state ben comprese dall'anima, dato che si riducono a *brevissime proposizioni* (ἐν βραχυτάτοις).[16]

II. I rapporti dinamico-strutturali fra «scritto» e «oralità»

1. Le notizie sulle «Dottrine non scritte» di Platone pervenuteci attraverso la tradizione indiretta – Ciascuno avrà certamente ben compreso l'importanza veramente cospicua che la tradizione indiretta viene ad assumere, in quanto essa ci porta a conoscenza proprio dei tratti essenziali di quelle dottrine che Platone ha riservato alla dimensione della «oralità» all'interno dell'Accademia.

Aristotele stesso ci ha detto che questi insegnamenti che Platone comunicava solo mediante l'«oralità» venivano chiamati «Dottrine non scritte» (ἄγραφα δόγματα).[1]

E Simplicio, citando Alessandro di Afrodisia, ci riferisce:

> Alessandro dice: «Secondo Platone, *i Princìpi di tutte le cose e delle Idee medesime sono l'Uno e la Diade indeterminata, che egli chiamava grande-e-piccolo*, come anche nei libri *Intorno al Bene* Aristotele ricorda». Ma si potrebbe apprendere questo anche da Speusippo e da Senocrate e dagli altri che assistettero al corso *Intorno al Bene* di Platone. *Infatti tutti misero per iscritto e conservarono l'opinione di Platone, e dicono che egli fa uso di questi Princìpi.*[2]

E sempre Simplicio menziona anche «Eraclide», «Estieo» e «altri discepoli»[3], che misero per iscritto il pensiero «non scritto» di Platone.

Ma c'è di più. Platone, mentre si è rifiutato di mettere per iscritto queste sue dottrine orali, ha accettato di portarle in pubblico al di fuori dell'Accademia almeno in una lezione, o in un ciclo di lezioni

[16] *Lettera VII*, 344 D-E.
[1] Aristotele, *Fisica*, I, 2, 209 b 11-17 (Gaiser, *Test. Plat.*, 54 A = Krämer, 4).
[2] Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 151, 6-9 Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 8 = Krämer, 2).
[3] Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 453, 22-30 Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 23 B = Krämer, 3).

orali, il cui esito fu, però, esattamente quello che egli sostiene che avrebbero provocato suoi eventuali scritti su tali argomenti. Infatti, suscitò incomprensioni, e quindi disprezzo e biasimo, come ci dice questa importantissima testimonianza:

> Come Aristotele soleva sempre raccontare, questa era l'impressione che provava la maggior parte di coloro che ascoltarono la conferenza di Platone *Intorno al Bene* (περὶ τἀγαθοῦ). Infatti ciascuno vi era andato, pensando di poter apprendere uno di questi che sono considerati beni umani, come la ricchezza, la salute e la forza e, in generale, una meravigliosa felicità. Ma quando risultò che i discorsi vertevano *intorno a cose matematiche, numeri, geometria e astronomia, e, da ultimo, si sosteneva che esiste un Bene, una Unità*, io credo che questo sia sembrato qualcosa del tutto paradossale. Di conseguenza alcuni la disprezzarono, altri la biasimarono.[4]

Dunque, sulla esistenza di precise «Dottrine non scritte» di Platone c'è una sicurezza incontrovertibile.

Ma come è possibile giustificare e salvare gli scritti dei suoi allievi su queste dottrine, dal momento che Platone ha pronunciato un categorico verdetto contro tutti gli scritti del passato e del futuro su questi argomenti?

È Platone stesso che di questi suoi discepoli ci dà il giudizio positivo più chiaro e più netto, dicendoci che essi – contrariamente a tipi come il tiranno Dionigi – hanno compreso bene le dottrine:

> Orbene, se Dionigi le riteneva scempiaggini, allora verrà a essere in contrasto con molti testimoni che sostengono il contrario e che *su queste cose potrebbero essere giudici molto più autorevoli di Dionigi.*[5]

Inoltre, i discepoli di Platone erano, ormai, lontani da Socrate quanto bastava per non sentirsi vincolati radicalmente a quelle convinzioni, e quindi per ritenere di poter mettere per iscritto tutta quanta la filosofia, senza operare restrizioni o limitazioni di ambiti. Tanto più che la cultura della scrittura stava prendendo il netto sopravvento, e chi non era stato diretto discepolo di Socrate non poteva sentire quegli effetti di impatto fra due culture, che, invece, sentì Platone. E, in ogni caso, la maggior parte dei migliori discepoli di Platone non mise

[4] Aristosseno, *Harm. elem.*, 11, 39-40 Da Rios (Gaiser, *Test. Plat.*, 7 = Krämer 1).
[5] *Lettera VII*, 345 B.

per iscritto le «Dottrine non scritte» per diffonderle fra un pubblico inadatto e inadeguato, come fecero tutti coloro che Platone biasima, ma per farle circolare solo all'interno del gruppo degli Accademici.

Questa trasgressione da parte dei discepoli del gran divieto di scrivere sulle sue «Dottrine non scritte» fatto da Platone nel senso che abbiamo spiegato, è stata per noi posteri una fortuna. Essi *ci hanno tramandato quelle chiavi che ci permettono di aprire quelle porte, che dopo un paio di generazioni sarebbero rimaste per sempre e per tutti rinchiuse.* Di conseguenza, essi hanno fatto un grande servizio ai posteri e alla storia. Pertanto, la tradizione indiretta deve essere considerata un documento fondamentale, accanto e insieme ai dialoghi, come vedremo.[6]

2. Come va inteso il termine «esoterico» riferito al pensiero non scritto di Platone – Da tempo gli studiosi hanno introdotto per designare queste «Dottrine non scritte» il termine «esoterico», distinguendo, quindi, un Platone «esoterico» da un Platone «essoterico».

Per «essoterico» si intende quel pensiero che Platone destinava con i suoi scritti anche a coloro che erano «fuori della Scuola» (essoterico deriva da ἔξω, che significa *fuori*). Per «esoterico» si intende, invece, quel pensiero che Platone riservava alla sola cerchia degli scolari *all'interno* ossia *dentro la Scuola* (esoterico deriva da ἔσω, che vuol dire *dentro*).

Ma in passato «esoterico» era inteso in modo assai vago, e indicava genericamente una dottrina destinata a rimanere ricoperta da una misteriosa segretezza, quasi come una sorta di meta-filosofia per iniziati.[7]

Contro questo modo particolare di intendere il Platone «esoterico» già Hegel ci sembra aver fatto giustizia, in questa pagina a nostro avviso esemplare: «Un'altra difficoltà è la seguente. Si fa distinzione fra filosofia essoterica e filosofia esoterica. Tennemann dice: "Platone si è avvalso del diritto, che spetta a ogni pensatore, di comunicare soltanto quella parte delle sue scoperte che riteneva opportuno, e di comunicarla soltanto a coloro che credeva in grado di accoglierla. Anche Aristotele ha avuto una filosofia esoterica e una filosofia essoterica, ma con questa differenza: in lui la distinzione riguardava soltanto la *for-*

[6] Cfr. *Lettera VII*, 344 D-E. Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*²², cit., *passim.*

[7] In epoca moderna ha diffuso questa concezione soprattutto W. Tennemann, *System der platonischen Philosophie*, Leipzig 1792-1795, e proprio a lui si riferisce Hegel, nel passo che riportiamo subito appresso.

ma, mentre in Platone anche la *materia*". Sciocchezze! Sembrerebbe quasi che il filosofo sia in possesso dei suoi pensieri come delle cose esteriori. I pensieri sono invece tutt'altra cosa. È l'Idea filosofica a possedere l'uomo. Quando i filosofi parlano di argomenti filosofici, devono esprimersi secondo le loro idee, non possono certo tenersele chiuse in tasca. Anche se con qualcuno essi si esprimono in modo esteriore, tuttavia nei loro discorsi è sempre contenuta l'Idea, purché l'argomento abbia un minimo di contenuto. Non ci vuole granché per comunicare un argomento estrinseco, né per consegnare un oggetto esterno, ma nella comunicazione dell'Idea occorre capacità. Questa comunicazione resta pur sempre qualcosa di esoterico: dunque nei discorsi dei filosofi non si ha mai meramente l'essoterico».[8]

Però Hegel non poteva comprendere la posizione di Platone *in senso storico*: il Platone delle «Dottrine non scritte» è un Platone «esoterico», in un senso del tutto differente da quello confutato da Hegel. Non si tratta di dottrine di una segretezza, quale si può riscontrare in conventicole di culto religioso, o in leghe settarie. «Esoterico» deve essere inteso nel senso di «intra-accademico», ossia come qualificante «dottrine professate all'interno dell'Accademia», e riservate ai discepoli dell'Accademia stessa, preparati metodologicamente e spiritualmente in modo adeguato.[9]

La *Repubblica* parla – come vedremo – di un tirocinio che dura fino ai cinquant'anni. D'altra parte, i Princìpi supremi che ridanno il senso ultimativo delle cose, sono veramente accessibili all'uomo solo mediante un tirocinio lunghissimo, ossia camminando per la «lunga via dell'essere», senza speranze di trovare comode scorciatoie.[10]

Inteso in questo preciso senso, il termine «esoterico» applicato alle «Dottrine non scritte» di Platone si sottrae per intero alle critiche di Hegel. Anzi, per Platone si verifica proprio quello che Hegel dice, e cioè che «allorché i filosofi parlano di argomenti filosofici, debbono esprimersi secondo le loro proprie idee e non possono tenersele chiuse in tasca. Se anche con qualcuno essi si esprimono in manie-

[8] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Sämtliche Werke...*, herausgegeben von H. Glockner, Vierte Auflage der Jubiläumsausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, vol. 18, pp. 179 s. (traduzione italiana di V. Cicero, Rusconi, Milano 1998, p. 77).

[9] Cfr. K. Gaiser, *La teoria dei Principi in Platone*, in «Elenchos», 1 (1980), p. 48; ora in Gaiser, *La metafisica della storia di Platone. Con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue di testi platonici sulla storia*, introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1992[3] (1988[1]), p. 192.

[10] Cfr. *Repubblica*, libri VI e VII, *passim*; *Leggi*, XII, 960 B ss.

ra estrinseca, tuttavia *nei loro discorsi è sempre contenuta l'idea*, per poco che la cosa di cui si tratta abbia contenuto». E infatti Platone, come vedremo, nei suoi scritti essoterici diretti a un vasto pubblico al di fuori della Scuola, pur esprimendosi su particolari problemi in maniera in un certo senso estrinseca, *ha manifestato le sue concezioni per allusioni e con continui rimandi.* Insomma *in Platone non c'è mai il puramente essoterico.*

Però, se non ci fosse la tradizione indiretta, noi non potremmo comprendere e ricostruire l'*esoterico* che c'è nei dialoghi, perché risulta intrecciato con l'*essoterico* e velato dalle troppo complesse allusioni e dai rimandi vari.

3. Significato, portata e finalità degli scritti platonici – Sulla base di quanto è stato sopra detto, è evidente che si impone la necessità di *rivisitare gli scritti platonici secondo una nuova ottica*, e che per l'antico problema «che cos'è e che cosa significa lo scritto platonico» si profilano differenti soluzioni, più articolate, più complesse e anche più costruttive.

In primo luogo, dobbiamo ricordare che la forma dialogica in cui sono redatti quasi tutti gli scritti di Platone, ha la sua matrice nella forma del filosofare socratico. Per Socrate filosofare significa esaminare, provare, curare e purificare l'anima: e questo, a suo avviso, può realizzarsi solamente tramite il dialogo vivo (ossia nella dimensione della «oralità»), che mette immediatamente a confronto anima con anima e permette di attuare il metodo ironico-maieutico. Ma fra il rifiuto totale di scrivere da parte di Socrate e la scelta conseguente della oralità dialettica come unica valida (da un lato) e il rigido trattato sistematico dei Naturalisti o lo scritto retorico dei Sofisti (dall'altro), Platone ritenne possibile battere una via di mezzo, ossia credette di poter operare una mediazione che fosse (sia pure parzialmente, e nei limiti che abbiamo chiarito) valida. In effetti, poteva ben esserci uno «scritto in prosa» (un σύγγραμμα, che, rinunciando alla rigidità dell'esposizione dogmatica e al discorso di parata dei sofisti e dei retori, cercasse di riprodurre lo spirito socratico, senza sacrificarlo interamente.

Si trattava, allora, di cercare di riprodurre nello scritto il discorso «socratico», imitandone la peculiarità, ossia riproducendone il reinterrogare senza posa, con tutte le impennate del dubbio, con gli improvvisi squarci che maieuticamente spingono a trovare la verità, senza rivelarla mai interamente in senso sistematico, ma sollecitando l'anima a trovarla, con le drammatiche rotture, che strutturalmente

aprono ulteriori prospettive di ricerche: insomma, facendo uso appunto di tutta una dinamica squisitamente socratica. Nacque, così, il *dialogo socratico*, che divenne addirittura un genere letterario, adottato dai discepoli di Socrate e poi anche da filosofi successivi, del quale Platone può non essere stato l'inventore, anche se fu, comunque, certamente il rappresentante di gran lunga superiore a tutti gli altri, e, anzi, l'unico vero rappresentante, giacché in lui soltanto è riconoscibile l'autentica natura del filosofare socratico, che negli altri scrittori decade a manierismo.

Però anche sul dialogo così concepito pesa il giudizio dato da Platone stesso nel *Fedro*, sopra esaminato. Questo significa che, per Platone, le verità supreme della filosofia, ossia *le cose di maggior valore* (τὰ τιμιώτερα), non possono essere affidate alla «scrittura» in nessuna sua forma, neppure in quella dialogica, ma solo *all'oralità dialettica.* Pertanto i dialoghi raggiungono *alcune* finalità, ma *non tutte* le finalità (e proprio non quelle ultimative) alle quali Platone mirava come filosofo.

In sintesi possiamo dire quanto segue.

a) Nei primi dialoghi, che sono i più vicini allo spirito socratico, Platone si ripropone scopi *protrettici*, educativi e morali, analoghi a quelli che lo stesso Socrate si proponeva con il suo filosofare morale. La purificazione dell'anima dalle false opinioni, la preparazione maieutica alla verità e la discussione educativa sono certamente delle costanti che si ritrovano in tutti gli scritti platonici, ma che nei dialoghi giovanili sono certamente in primissimo piano e costituiscono gli obiettivi principali. Successivamente esse si attenuano, però permangono come una costante.

b) I dialoghi platonici *non hanno mai come obiettivo quello di rispecchiare colloqui realmente avvenuti*, ma rappresentano *modelli di colloqui ideali*, ossia modelli di comunicazione filosofica coronata da successo, oppure concludentesi con insuccesso. Questa idealizzazione del colloquio implica uno stagliarsi più preciso di una metodologia, la quale viene ad assumere chiaramente una funzione regolativa, probabilmente con nessi molto precisi rispetto alle discussioni che si svolgevano nell'Accademia. In particolare, i dialoghi presentano discussioni dialettiche magistralmente orchestrate, in cui il metodo dell'*elenchos*, ossia il metodo della ricerca della verità *tramite la confutazione dell'avversario*, talora raggiunge addirittura la perfezione.

c) Nell'esposizione delle dottrine contenute nelle «autotestimonianze» del *Fedro* e della *Lettera VII* abbiamo già visto come Platone assegnasse allo scritto una precisa funzione «ipomnematica». Lo scritto, pertanto, doveva fissare e mettere a disposizione dell'autore e degli altri un materiale concettuale guadagnato per altra via, vale a dire in discussioni precedentemente fatte, e quindi nella antecedente dimensione della oralità. Questa funzione «rammemorativa» emerge in primo piano, dal momento in cui i dialoghi platonici acquistano uno spessore dottrinale considerevole, e quindi soprattutto in quell'arco di dialoghi che va dalla *Repubblica* (e in parte anche dai dialoghi immediatamente precedenti) alle *Leggi*.

d) A parole Platone nega al discorso scritto la capacità di «comunicare» efficacemente delle dottrine, riservando questa capacità al discorso orale. Tuttavia le funzioni ipomnematiche non risulterebbero evidentemente possibili, se davvero la funzione comunicativa di idee nello scritto fosse del tutto assente. Malgrado le recise affermazioni che leggiamo nel *Fedro*, è chiaro, dunque, che lo scritto platonico è *altresì uno strumento di comunicazione filosofica*. Anche se il suo autore lo nega a parole, tuttavia di fatto – almeno nella misura in cui ha scritto e nel modo in cui ha scritto – finisce con l'ammetterlo, e anzi con il dimostrarlo.

4. In che senso gli scritti rimandano strutturalmente al non-scritto – Inoltre, deve essere precisato quanto segue: «i procedimenti didattici dello scrittore Platone danno avvio a un processo conoscitivo che giunge a termine non già negli scritti, bensì nell'attività dell'insegnamento orale dell'Accademia».[11] Pertanto, noi «possiamo comprendere i dialoghi platonici nella loro totalità solo se ci rendiamo conto che essi rimandano nei particolari e in generale a una giustificazione di vasta portata che non è esplicita nell'opera scritta, ma che è presupposta in ogni sua parte».[12]

Il cerchio in cui Platone sembra chiudere il lettore con lo scritto, proprio attraverso i raggi del medesimo, in realtà rimanda più volte a un «non scritto», che costituisce come un più ampio cerchio, che ingloba il cerchio dello scritto e lo delimita.

[11] Krämer, *Platone*, cit., p. 148.

[12] Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli 1984, p. 46.

Una riconferma di questa prospettiva viene dalle ricerche di Szlezák, il quale, partendo proprio dall'esame dei dialoghi e restando nel loro ambito – e quindi senza entrare nel merito delle «Dottrine non scritte» tramandateci dalla tradizione indiretta –, dimostra che il «soccorso» orale che va portato allo scritto e di cui parla il *Fedro*, costituisce proprio *la struttura portante di tutti gli scritti platonici, già a partire da quelli della giovinezza*. Platone «concepisce lo scritto filosofico fin da principio come *scritto non-autarchico*, ossia come scritto che dal punto di vista del contenuto va trasceso, se lo si vuole intendere pienamente. Il libro del filosofo deve avere la giustificazione dei suoi argomenti al di là di sé».[13]

Le analitiche dimostrazioni fornite da Szlezák sono particolarmente interessanti, perché dimostrano come questo «soccorso» si debba realizzare a differenti livelli, e per giunta in una maniera molto estesa. Ad alcuni livelli, questi «soccorsi» sono portati nelle parti successive del medesimo scritto; ad altri livelli implicano dottrine che si trovano presenti in altri dialoghi; ma il soccorso che porta ai fondamenti ultimativi non si trova nei dialoghi, ed è esattamente quello che Platone non ha voluto mettere per iscritto, e che la tradizione indiretta ci ha tramandato.

5. Il «soccorso» che la tradizione indiretta porta agli scritti platonici – Che la tradizione indiretta possa portare una serie di «soccorsi» ai dialoghi platonici si è incominciato a comprendere a partire dagli inizi del nostro secolo, ma limitatamente agli ultimi dialoghi. Invece le più avanzate ricerche hanno mostrato in maniera sempre crescente come anche molti passi oscuri dei dialoghi intermedi risultino perfettamente comprensibili solo con il «soccorso» delle «Dottrine non scritte». Pertanto, si deve concludere che, a partire dalla fondazione dell'Accademia, Platone doveva già avere un quadro delle «Dottrine non scritte» e una precisa concezione del rapporto fra «scrittura» e «oralità». Di conseguenza, tutti i dialoghi più significativi di Platone, da sempre ritenuti punti di riferimento essenziali per poter ricostruire il suo pensiero, *sottintendono il quadro teoretico generale delle «Dottrine non scritte»*.

E allora, il «soccorso» che la tradizione indiretta porta ai dialoghi platonici consiste in questo: tenendo presenti le «Dottrine non scritte» che stanno sullo sfondo, le parti centrali di molti di essi – che

[13] Szlezák, *Platone*, cit., *passim*.

in passato erano rimaste senza precise spiegazioni o che erano state spiegate solo in modo parziale oppure forzato – diventano chiare e perfettamente intelligibili, e su precise basi oggettive e storiche, ossia nella misura in cui coloro che avevano udito *direttamente* Platone ce ne forniscono la chiave.

In conclusione: nell'ambito del nuovo modello interpretativo *la perdita dell'autarchia dei dialoghi*, dovuta alla valorizzazione della tradizione indiretta, non significa perdita del loro valore, ma, al contrario, significa *un incremento del medesimo, perché risultano illuminati nelle zone d'ombra*, e, quindi, risultano più chiari, più ricchi di istanze e di tensioni, e protesi verso più ampi orizzonti. Inoltre, quel *plus* rivelatoci dalla tradizione indiretta si riduce a un discorso molto breve. Il discorso sui «fondamenti ultimativi», che ricostruiamo dalle testimonianze, è, infatti, un discorso sempre molto breve: è come il tratto ultimo della salita di una vetta, che è il più breve, ma il più impegnativo a un tempo. Gli scritti platonici fanno salire per tutta la montagna, ma non ci fanno guadagnare la vetta; la tradizione indiretta, invece, ci mette in condizione di guadagnare *anche* la vetta.[14]

Ma va tenuto ben presente anche il fatto che, a sua volta, la comprensione delle testimonianze pervenuteci sulle «Dottrine non scritte» per via indiretta, va illuminata con quanto si ricava dai dialoghi. Secondo quel «circolo ermeneutico» di cui parla l'ermeneutica moderna e contemporanea: gli scritti non si comprendono a fondo senza le «Dottrine non scritte»; a loro volta le notizie tramandateci dalla tradizione indiretta sulle «Dottrine non scritte» non si comprendono a fondo se non in sinergia con ciò che si ricava dagli scritti.

[14] È esattamente quello che, sulla via aperta dalla Scuola di Tubinga, abbiamo fatto nel nostro *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], *passim.*

SEZIONE II

I GRANDI PROBLEMI CHE HANNO TRAVAGLIATO GLI INTERPRETI DI PLATONE

I. La questione dell'unità e del sistema nel pensiero di Platone

Seguendo le linee di questo nuovo modello di interpretazione di Platone, si può risolvere tutta una serie di problemi finora rimasti insoluti.

Il più grosso dei problemi, che ha travagliato gli interpreti di Platone dall'antichità a oggi, consiste nella ricostruzione dell'unità del pensiero platonico e nel guadagno di una *visione sintetica e organica* che faccia ordine in quel complesso materiale concettuale che ci offrono i dialoghi. Infatti in essi si intersecano molteplici prospettive di vario genere, istanze aporetiche e problematiche, rimandi a differenti dimensioni, mascheramenti ironici spesso sconcertanti, provocazioni sorprendenti. Leibniz, che visse in un'epoca in cui la plurisecolare interpretazione neoplatonica – che si era retta prevalentemente sulle basi di una lettura allegorica dei dialoghi – era ormai in via di radicale dissoluzione, scriveva: «*Se qualcuno riducesse Platone a sistema, costui renderebbe un grande servizio al genere umano*».[1]

È proprio questo, in verità, il grande enigma che bisogna risolvere, per poter penetrare il pensiero platonico e intenderlo a fondo.

Ebbene, la tradizione indiretta, nella misura in cui ci rivela quali fossero per Platone i fondamenti supremi del reale e ci indica i nessi che legano tutte le realtà ai Princìpi supremi, colma in buona parte questa lacuna che i dialoghi presentano, e quindi aiuta a risolvere l'enigma. In effetti, da quanto si ricava dalle testimonianze che ci sono pervenute, non c'è dubbio che Platone mirasse a presentare un *sistema*, atto ad abbracciare il reale nella sua interezza e nelle sue parti essenziali. E, per quanto queste testimonianze risultino incomplete e molto sintetiche, esse ci permettono, tuttavia, di ricostruire alcuni tratti essenziali e alcuni nessi strutturali di tale sistema. Ma poiché questa scoperta rende di colpo obsoleta tutta una serie di interpreta-

[1] G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, edizione C.J. Gerhardt, vol. III, Berlin 1887 (1978²), p. 637.

zioni che sono state date di Platone (e in modo particolare quelle in chiavi scetticheggianti, problematicistiche, esistenzialistiche e antimetafisiche), è necessario precisare in quale senso vada inteso il termine «sistema» riferito al pensiero platonico.

Non bisogna intenderlo in senso hegeliano o neoidealistico, bensì in quel senso che, fin dalle sue origini, con i Presocratici la filosofia greca ha rivelato come tratto definitorio e come connotato essenziale del pensiero filosofico.

Spiegare significa «uni-ficare», in funzione di concetti-base, che implicano uno strutturale legame fra di loro, e che fanno capo a un concetto supremo che li ingloba.

Dunque, «sistema» è una organica connessione di concetti, in funzione di un concetto-chiave (o di alcuni concetti-chiave). E, naturalmente, inteso in questo modo, il «sistema» non ha nulla a che vedere con irrigidimenti sistematistici e chiusure dogmatiche, ma si presenta come un progetto dell'asse portante principale delle ricerche e con le sue implicanze e con le sue conseguenze.[2]

Dunque, la tradizione indiretta, rivelandoci i tratti essenziali delle «Dottrine non scritte», e quindi offrendoci quel *plus* che manca nei dialoghi, ci fa conoscere proprio quell'asse portante principale (quel concetto supremo o quei concetti supremi) che organizza e unifica in maniera cospicua i vari concetti presentati dai dialoghi.

Ma su questo tema dovremo ritornare con ampiezza più avanti.

II. La questione dell'«ironia» e della sua funzione nei dialoghi platonici

Ciò che Leibniz diceva a proposito del problema della ricostruzione del sistema platonico, veniva ribadito da Goethe – a buona ragione, e con parole simili – per la questione dell'ironia: «Certamente, chi ci sapesse spiegare che cosa uomini come Platone hanno detto sul serio, per scherzo, o in modo semischerzoso, e che cosa hanno detto per convinzione oppure semplicemente per modo di dire, ci renderebbe uno straordinario servizio e porterebbe un contributo infinitamente grande alla nostra cultura».[1]

[2] Si veda, per avere un'idea di come la questione del «sistema» sia in generale fraintesa, E.N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Uppsala 1977.

[1] J.W. Goethe, *Plato, als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung*, in: *Goethes*

In realtà, Platone insieme al dialogo socratico doveva necessariamente sussumere anche l'«ironia» e introdurla nei suoi scritti come un costitutivo essenziale, con tutte le difficoltà e con tutti i problemi che essa comporta. In Socrate l'ironia consisteva in un abile gioco portato avanti soprattutto con la maschera dell'ignoranza in tutte le sue poliformi e policrome varianti, al fine di smascherare l'effettiva ignoranza del saccente interlocutore.

Come è ben noto, nel vario gioco delle simulazioni Socrate arrivava addirittura a fingere di accogliere idee e metodi dell'avversario come se fossero propri, li esasperava al fine di poter facilmente far emergere i punti deboli e confutarli, facendo uso, talora, della stessa logica che era propria di quei metodi.

In Platone si ritrovano ambedue questi aspetti dell'ironia. Il primo, però, che è alquanto accentuato nei primi dialoghi, va via via riducendo il suo mordente e la sua portata, nella misura in cui i dialoghi si arricchiscono di contenuti di dottrina, e nella misura in cui il momento costruttivo, in essi, sopravanza il momento aporetico. Il secondo, invece, tende ad ampliarsi e a farsi sempre più complesso, fino a raggiungere le punte massime anche in dialoghi molto importanti, come ad esempio nel *Parmenide.*

Ed è proprio questo aspetto dell'ironia platonica che rende certi dialoghi difficili da interpretare, perché il filosofo non fa riconoscere espressamente la finzione ironica come tale e muta maschera senza mai farla cadere.

L'ironia platonica ha un profondo *valore metodologico*, che ha le sue radici nella maieutica socratica: il lettore dei dialoghi viene coinvolto nelle invenzioni e nel gioco delle finzioni allo scopo di ottenere un suo impegno totale, che ha per fine il far scaturire dal di dentro la scintilla del vero.

Dunque, l'ironia platonica non ha nulla a che vedere, come Jaspers ha giustamente rilevato nella sua ricostruzione del pensiero platonico, con la *visione nichilista*, che persegue la via della mera negazione, e che coincide con il ridicolo che colpisce e annienta. Per contro, l'ironia platonica *implica il possesso di un positivo*, che non viene espresso direttamente, al fine di evitare il fraintendimento di chi non è in grado d'intendere. «L'ironia filosofica – scrive Jaspers – è invece espressione della certezza di un contenuto originario. Perplessa di fronte alla uni-

Werke, XXXIII (nella collana «Deutsche National-Litteratur. Historisch-kritische Ausgabe» 113. Bd.), p. 140.

vocità del bisogno razionale e alla molteplicità di significati che hanno i fenomeni, *essa vorrebbe cogliere il vero, non parlando ma suscitando.* Vorrebbe dare un segno della verità nascosta, mentre l'ironia nichilista è vuota. Nel vortice dei fenomeni vorrebbe condurre con uno svelamento autentico alla presenza ineffabile della sua verità, mentre la vuota ironia attraverso il vortice ci fa cadere nel nulla. L'ironia filosofica è pudore di ogni verità diretta. Essa vieta ogni fraintendimento totale immediato». Con la sua ironia – dice ancora Jaspers – «sembra che Platone abbia voluto dire: coloro i quali non possono intendere debbono fraintendere».[2]

Ebbene, accogliendo il nuovo modello interpretativo, non pochi dialoghi cessano di essere enigmi, e si comprende che cosa Platone ha detto davvero sul serio e per convinzione.

Le precise indicazioni che si ricavano dalla tradizione indiretta gettano molta luce, come vedremo, su molti dialoghi, e soprattutto su certe parti enigmatiche dei dialoghi (che obiettivamente talora raggiungono i limiti della indecifrabilità), e offrono la chiave per intendere il gioco ironico e far cadere la maschera, e, quindi, per identificare il messaggio filosofico platonico.

In ogni caso, l'interpretazione «panironica» dei dialoghi platonici, in cui alla fine l'ironia travolge tutto e anche se stessa, alla luce della rivalutazione della tradizione indiretta non è più proponibile, mentre il gioco ironico svela, alfine, la sua serietà filosofica e i suoi fini costruttivi.

III. La questione cruciale della «evoluzione» del pensiero di Platone

Il concetto di «evoluzione» del pensiero di Platone è stato introdotto da Hermann nel 1839[1], in un'opera che ha segnato una svolta essenziale negli studi platonici, articolando in maniera nuova il modello interpretativo che era stato proposto da Schleiermacher.

[2] K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, München 1957, pp. 267 s. (traduzione italiana di F. Costa: *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, pp. 357 s.).

[1] K.T. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839. Oltre al lavoro di Hermann, sono stati decisivi i lavori di L. Campbell, e soprattutto la cospicua opera di W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London 1905[2] (1897[1]). Un utile recente lavoro sul tema è: H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982.

La tesi trovò consensi eccezionali e la concezione dell'*evoluzione del pensiero platonico* divenne un vero e proprio «canone ermeneutico», anche per il fatto che essa ricevette alcune importanti conferme sulla base dell'applicazione del metodo dell'analisi stilistica e della statistica linguistica e con l'ausilio dei raffinati metodi della moderna filologia.

Si è partiti dalle *Leggi*, che sappiamo per certo essere state l'ultimo scritto di Platone, e, con una accurata determinazione delle caratteristiche stilistiche di quest'opera, si è cercato di stabilire quali altri scritti corrispondessero a queste caratteristiche, e si è di conseguenza potuto concludere (avvalendosi anche di criteri collaterali di vario genere) che gli scritti dell'ultimo periodo sono, in ordine, probabilmente i seguenti: *Teeteto*, *Parmenide*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*, *Timeo, Crizia*, *Leggi*. Si è ulteriormente potuto stabilire che la *Repubblica* appartiene alla fase centrale della produzione platonica, che è preceduta dal *Simposio* e dal *Fedone* e che è seguita dal *Fedro.* Si è potuto altresì accertare che un gruppo di dialoghi rappresenta il periodo di maturazione e di passaggio dalla fase giovanile alla fase più originale. Il *Gorgia* appartiene verosimilmente al periodo immediatamente anteriore al primo viaggio in Italia o è parallelo a esso e il *Menone* appartiene al periodo immediatamente seguente. A questo periodo di maturazione risale probabilmente anche il *Cratilo*. Il *Protagora* è probabilmente il coronamento della prima attività. Gli altri dialoghi, soprattutto quelli brevi, sono per lo più scritti giovanili, come, del resto, è confermato dalla tematica squisitamente socratica che in essi viene discussa. Alcuni di essi possono essere stati ritoccati in età matura.

Ora, se si accetta il nuovo modello interpretativo, la ricostruzione genetica del pensiero platonico, unitamente a tutte le pretese che essa accampa, riceve un drastico ridimensionamento, perché vengono messi seriamente in crisi proprio i presupposti sui quali essa si basa. Sarà opportuno ricordare per sommi capi i punti focali di tale questione.

a) In primo luogo è da rilevare che lo studio in chiave genetica dei dialoghi platonici può raggiungere risultati attendibili per quanto riguarda l'aspetto di Platone *scrittore*, ma non a un tempo anche quello di Platone *pensatore.* Infatti lo scrittore Platone è lungi dal coincidere sistematicamente e globalmente con il pensatore Platone, come risulta da quanto sopra si è detto, e come puntualmente emergerà anche dagli ulteriori rilievi che faremo.

b) L'interpretazione genetica applica, senza per nulla dimostrarlo, il principio secondo il quale Platone possiederebbe *solamente* quel livello di dottrina e di consapevolezza teoretica che esprime nei dialoghi via via scritti.

c) Le diverse finalità e i diversi obiettivi che ispirano i vari dialoghi impongono, per ragioni strutturali, differenti livelli di trattazione dottrinale, ossia *un più o un meno in quantità e qualità di dottrine*, che producono uno spiazzamento notevole nel gioco delle inferenze su cui si basa il metodo genetico.

d) Certi dialoghi, per esempio, presentano un minor contenuto dottrinale, semplicemente per il fatto che essi si propongono fini più limitati rispetto ad altri, in quanto i messaggi che Platone comunica nei suoi dialoghi *sono commisurati alla misura dei personaggi scelti*, ossia alle loro capacità intellettuali e alla loro statura morale, secondo un preciso programma presentato nel *Fedro*, come vedremo.

e) Nel *Fedro*, inoltre, Platone dice chiaramente – come sopra abbiamo veduto – che il momento di *elaborazione orale* della dottrina veniva prima, e che solo in un secondo momento le dottrine guadagnate attraverso la discussione orale (o almeno *alcune* di esse) venivano fissate, a scopo ipomnematico, negli scritti. A questo proposito, inoltre, è facile rilevare una mobilità di limiti fra scritto e non-scritto. Con il passare degli anni, infatti, Platone si è spinto a mettere per iscritto sempre di più e si è arrestato solamente di fronte a quelle «cose di maggior valore» (τὰ τιμιώτερα), ossia a quelle dottrine che, per le ragioni sopra spiegate, avrebbero dovuto restare «non scritte» in modo definitivo.

f) Inoltre, a queste «Dottrine non scritte» egli ha fatto *una serie di rimandi*, che in molti dialoghi, per i lettori e per gli interpreti che non siano indebitamente prevenuti, risultano inequivoci.

g) Le conclusioni sono, dunque, evidenti. Platone, quando componeva i dialoghi, si muoveva in un orizzonte di pensiero *più ampio di quello che via via fissava per iscritto*. La corretta rivalutazione della tradizione indiretta permette di ricostruire, in certa misura, questo orizzonte di pensiero. E una volta accertato che il nucleo essenziale delle «Dottrine non scritte» risale a un'epoca molto anteriore rispetto a quanto si pensasse in passato, risulta evidente che la questione dell'evoluzione del pensiero platonico va impostata in modo del tutto nuovo, e precisamente sulla base dei rapporti fra opera scritta

e insegnamento orale, vale a dire sulla base dei rapporti fra le due tradizioni pervenuteci, tenendo conto altresì di tutte le circostanze sopra indicate.

IV. «Mito» e «logos» in Platone

1. Opposte interpretazioni del significato e del valore del mito platonico – Un altro problema di enorme portata, accanto a quelli sopra esaminati, è costituito dal fatto che Platone rivaluta il «mito» accanto al «logos», e, a partire dal *Gorgia* fino ai tardi dialoghi, gli attribuisce una importanza assai notevole.

Come si spiega questo fatto?

Come mai la filosofia torna a sussumere il mito, dal quale aveva cercato in vario modo di affrancarsi?

È forse, questa, una involuzione, ossia una parziale abdicazione della filosofia alle proprie prerogative, una rinuncia alla coerenza, o, in ogni caso, un sintomo di sfiducia in sé?

In breve, che senso ha il mito in Platone?

A questo problema è stato risposto in modi diversissimi. Le soluzioni estreme sono venute da Hegel e dalla Scuola di Heidegger.

Hegel scriveva in proposito: «Il mito è invece sempre un'esposizione che si serve di modalità sensibili, che suscita immagini sensibili adatte per la rappresentazione ma non per il pensiero: *è un'impotenza del pensiero, il quale non sa ancora reggersi per sé, non sa ancora comunicarsi*. L'esposizione mitica, in quanto più antica, è un'esposizione in cui il pensiero non è ancora libero: essa è una contaminazione del pensiero mediante una figura sensibile che non può esprimere ciò che il pensiero vorrebbe esprimere. Il mito eccita e attrae, spingendo a occuparsi del contenuto; è qualcosa di pedagogico. I miti appartengono alla pedagogia del genere umano. *Ma quando il Concetto si è destato, allora non ha più bisogno di miti*».[1]

Dunque, il mito platonico apparterrebbe alla forma esteriore e alla rappresentazione; dal mito andrebbe sempre sceverato il concetto filosofico, che col mito si mescola solo perché ancora in parte non maturo. Pertanto il mito in Platone avrebbe un valore (filosoficamente) negativo.

[1] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit., pp. 188 s. (trad. it. di Cicero, cit., p. 97).

A conclusioni diametralmente opposte è giunta invece la Scuola di Heidegger, che ha additato nel mito la più autentica espressione della metafisica platonica; il *logos*, che pur campeggia nella teoria delle Idee, si rivela capace di cogliere *l'essere*, ma incapace di spiegare *la vita.* Il mito viene in soccorso proprio per *spiegare la vita*, e, in certo senso, *supera il logos e si fa «mito-logia».*

Nella «mito-logia», pertanto, sarebbe da ricercare il senso più autentico del platonismo.[2]

E fra questi due estremi, naturalmente, si colloca una larga gamma di soluzioni intermedie con varie sfumature.

2. In che modo e per quali ragioni il «mito» in Platone è complemento del «logos» – A nostro avviso, il problema è solubile solo se si scoprono le precise ragioni che hanno portato Platone a riproporre il mito.

Queste ragioni sono individuabili nella rivalutazione di alcune tesi di fondo dell'Orfismo e della tendenza mistica del medesimo, e, in generale, nel prepotente affermarsi della componente religiosa, a partire dal *Gorgia.* Il mito, insomma, in Platone rinasce non solo come espressione di *fantasia*, ma piuttosto anche come espressione di quella che potremmo chiamare *fede* (Platone usa nel *Fedone* il termine «speranza», ἐλπίς).[3]

Il discorso filosofico platonico su certe tematiche escatologiche, in effetti, dal *Gorgia* in poi, nella maggior parte dei dialoghi, diventa una forma di «fede ragionata»: il mito cerca una *chiarificazione nel logos*, e il *logos un completamento nel mito.* Alla forza della «fede» che si esplica nel mito, Platone affida, talora, il compito di trasportare e di elevare lo spirito umano in ambiti e sfere di superiori visioni, alle quali la pura ragione dialettica, da sola, fatica ad accedere, ma delle quali può tuttavia prendere mediatamente possesso; talaltra, invece, Platone affida alla forza del mito il compito, quando la ragione sia giunta ai suoi limiti estremi, di superare intuitivamente questi limiti e così di coronare e completare questo sforzo della ragione, elevando lo spirito a una visione o almeno a una tensione trascendente, però con valore conoscitivo.

E alle razionalistiche negazioni del valore del mito usato in questo senso, ecco che cosa espressamente risponde Platone, rivolgendosi a Callicle e ai campioni della sofistica iper-razionalistica:

[2] Cfr. W. Hirsch, *Platons Weg zum Mythos*, Berlin 1971.
[3] *Fedone*, 67 B-C; 68 A; 114 E.

> A te parrà che questa [*scil.*: il mito dell'oltretomba] sia una leggenda, di quelle che narrano le vecchierelle, e la disprezzerai; e, invero, il disprezzare queste cose non sarebbe assurdo, se cercando [*scil.*: con la pura ragione] potessimo trovarne altre migliori e più vere. Ma vedi bene che voi tre, che siete i più sapienti dei Greci, tu e Polo e Gorgia, non sapete dimostrare che si debba vivere una vita diversa da questa, che è vita che ci appare utile anche laggiù.[4]

Inoltre è da notare questo in modo particolare: il mito di cui Platone fa uso metodico è essenzialmente diverso dal mito «pre-filosofico» che non conosceva ancora in modo preciso il *logos*. Si tratta di un mito che non solo, come dicevamo, *è espressione di fede più che di stupore fantastico, ma è altresì un mito che non subordina a sé il logos, ma fa da stimolo al logos e lo feconda nel senso che abbiamo spiegato, e perciò è un mito che, in un certo senso, arricchisce il logos dal punto di vista conoscitivo.*

Insomma è un mito che, mentre viene creato, viene dal *logos* spogliato dei suoi elementi meramente fantastici per mantenerne solamente i poteri allusivi, intuitivi e conoscitivi.

Ma ecco l'esemplificazione più chiara di ciò che abbiamo affermato, in un passo del *Fedone*, che fa seguito immediatamente alla narrazione di uno dei più grandiosi miti escatologici con cui Platone ha cercato di raffigurare le sorti delle anime nell'aldilà:

> *Certamente, sostenere che le cose siano veramente così come io le ho esposte, non si conviene a un uomo che abbia buon senso*; ma sostenere che o questo o qualcosa simile a questo debba accadere delle nostre anime e delle loro dimore, dal momento che è risultato che l'anima è immortale: ebbene, questo *mi pare che si convenga e che metta conto di arrischiarsi a crederlo*, perché il rischio è bello! E bisogna che, *con queste credenze*, noi facciamo l'incantesimo a noi medesimi: *ed è per questo che io da un pezzo protraggo il mio mito.*[5]

3. Il mito come narrazione probabile su tutto ciò che si connette con il divenire – Ma il problema è ancora più complesso, in quanto il mito in Platone presenta anche altri significati, oltre quello illustrato, che risulta soprattutto connesso a problematiche escatologiche. Un secondo e cospicuo significato è, infatti, quello di *narrazione probabile* che verte su tutte le cose sottoposte alla generazione.

[4] *Gorgia*, 527 A-B.
[5] *Fedone*, 114 D.

Il *logos* nella sua purezza può applicarsi solo all'essere non soggetto a divenire; invece all'essere che diviene non si potrà applicare il *logos*, ma l'opinione veritativa, appunto il *mito probabile.* In effetti, precisa Platone, fra la conoscenza e le cose di cui abbiamo conoscenza c'è *una affinità strutturale*. I ragionamenti e i discorsi che riguardano l'essere stabile e saldo sono essi pure stabili e immutabili e colgono la pura verità; invece i ragionamenti e i discorsi che riguardano la realtà che si genera sono verosimili e fondati sulla credenza.

Ed ecco il punto su cui va posta l'attenzione: *proprio in quanto il cosmo diveniente è una «immagine» del puro essere, che è «modello originario», esso risulta in una certa maniera conoscibile; e proprio su questo suo essere «immagine» si fonda la differente portata conoscitiva rispetto al modello*.[6]

Le conclusioni di Platone sono, pertanto, le seguenti: intorno all'universo fisico (che non è puro essere, ma una sua *immagine*) non è possibile fare ragionamenti veritativi in senso assoluto, ma è possibile fare solamente alcuni *ragionamenti verosimili.* La natura umana, in questo ambito, deve, pertanto, accontentarsi del «mito», nel senso di «narrazione probabile», perché non è possibile andare oltre, per la natura stessa dell'oggetto di indagine:

> Dunque, o Socrate, se dopo molte cose dette da molti intorno agli Dei e all'origine dell'Universo, non riusciamo a presentare dei ragionamenti in tutto e per tutto concordi con se medesimi e precisi, non ti meravigliare. Ma se presenteremo r*agionamenti verosimili, non meno di alcun altro*, allora dobbiamo accontentarci, ricordandoci che io che parlo e voi che giudicate abbiamo una natura umana: cosicché, accettando intorno a queste cose il *mito probabile* (τὸν εἰκότα μῦθον), conviene che non andiamo ancora più in là.[7]

Di conseguenza, tutta la cosmologia e tutta la fisica sono «mito» in questo senso.

4. Altre funzioni del mito e suo significato di fondo – Ma ci sono ancora altri significati che il *mito* ha in Platone. Talora il nostro filosofo lo presenta addirittura nella sua funzione *di carattere tipicamente magico.* E giustamente è stato rilevato che con questo «egli intende carat-

[6] Cfr. *Timeo*, 29 B-C. Si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 519-522.

[7] *Timeo*, 29 C-D.

terizzare la particolare forza persuasiva del discorso poetico-mitico, che è in grado di raggiungere non solo gli strati razionali, ma anche quelli emotivi dell'anima».[8]

E addirittura, in certi casi, Platone intende per mito ogni specie di *esposizione narrativa di temi filosofici, che non sia fatta in pura forma dialettica* (e quindi tutti i suoi dialoghi sono in larga misura dei miti).[9]

Il lettore avrà ben capito che l'importanza del mito per Platone è assai grande. Se volessimo riassumere con un *minimo comun denominatore* le cose che abbiamo precisato, potremmo dire che per il nostro filosofo il *parlare per miti è un esprimersi per immagini, che a vari livelli resta valido, in quanto noi pensiamo, oltre che per concetti, anche per immagini.*

Il mito platonico nella sua più elevata forma e potenza è dunque un *pensare-per-immagini* e non solo in dimensione fisico-cosmologica, ma anche in dimensione escatologica e addirittura metafisica, come avremo modo di vedere.

Il «pensare-e-parlare-per-immagini» diventa così una delle cifre emblematiche dello spirito umano, cui Platone, di fatto, ha dato un ampio rilievo.

Ed è proprio per questo suo parlare anche per immagini, oltre che per concetti, che Platone piace molto più di altri filosofi.

[8] Gaiser, *Platone come scrittore*, cit., p. 44; su questo carattere del mito cfr. *Fedone*, 114 D (vedi il testo sopra riportato); *Leggi*, X, 903 B.

[9] Cfr. *Fedro*, 276 E.

SEZIONE III

LA METAFISICA «SECONDA NAVIGAZIONE» DI PLATONE NELLE SUE DUE TAPPE

I. La «seconda navigazione» come passaggio dal mondo sensibile al soprasensibile

1. L'incontro con i Fisici e la verifica dell'inconsistenza della loro dottrina – Uno dei passi più famosi e più grandiosi che Platone ci ha lasciato nei suoi scritti, è senza dubbio quello centrale del *Fedone.*[1] Da tempo gli studiosi lo hanno riconosciuto, rilevando come esso costituisca addirittura la prima descrizione nella letteratura europea «di una storia spirituale tracciata attraverso le sue varie fasi, così come la prima [...] chiara affermazione della visione teleologica o ideale».[2] Ma si potrebbe dire, in modo ancora migliore, che esso costituisce *la prima razionale prospettazione e dimostrazione dell'esistenza di una realtà soprasensibile e trascendente.* A nostro avviso, si potrebbe addirittura affermare che questo passo costituisce, per le ragioni che meglio spiegheremo più avanti, la «*Magna Charta*» *della metafisica occidentale.*

Esaminiamolo nei suoi concetti-base e nei suoi passaggi-chiave.

Le questioni metafisiche più importanti e le possibilità della loro soluzione risultano legate ai grandi problemi della *generazione*, della *corruzione* e dell'*essere* delle cose, e in particolare sono connesse con la individuazione della «causa» che sta a loro fondamento. Il problema di fondo, dunque, è il seguente: *perché le cose si generano, perché si corrompono, perché sono.* Ebbene, Platone dice (per bocca di Socrate) di essere partito da giovane proprio da questi problemi di fondo, cercando di acquisire quella sapienza che concerne «l'indagine sulla natura», ossia quel tipo di indagine perseguito dai primi filosofi, esa-

[1] Cfr. *Fedone*, 96 A-102 A. Per una dettagliata analisi rimandiamo al nostro *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 147-177, dove presentiamo ampia e dettagliata analisi di questo passo.

[2] Si veda la prima analisi della questione presentata all'inizio del Novecento: W. Goodrich, *On Phaedo 96 a-102 a and on the* δεύτερος πλοῦς *99 D*, in «Classical Review», 17 (1903), pp. 381-484 e 18 (1904), pp. 5-11.

minando più volte da un capo all'altro le soluzioni che questi filosofi avevano fornito a tale questione.

Sulla base del metodo di questo tipo di ricerca, le risposte a tali problemi risultano essere di carattere puramente fisico. Per esempio, la vita si genererebbe a causa dei processi cui sottostanno il caldo e il freddo; il pensiero, inoltre, sarebbe prodotto dal sangue (come riteneva ad esempio Empedocle), oppure dall'aria (come ritenevano ad esempio Anassimene e Diogene di Apollonia), o dal fuoco (come riteneva ad esempio Eraclito), oppure dal cervello inteso come organo fisico (come pensava ad esempio Alcmeone). E del tutto analoghe sono le risposte che i Fisici danno ai vari problemi concernenti la corruzione e in generale riguardanti i vari fenomeni del cielo e della terra.

Ma i ripetuti esami dei vari tipi di risposte fornite per questi problemi, secondo Platone danno un risultato del tutto deludente: ciò che prima si credeva di sapere con chiarezza viene a oscurarsi, proprio in conseguenza di queste ricerche. I filosofi della natura fanno perfettamente capire, e in maniera ingrandita, *l'inconsistenza dei fondamenti di carattere naturalistico (sui quali si basa anche l'opinione comune) e le contraddizioni dei medesimi*.

E proprio questo «ingrandimento» manifesta l'incapacità di una siffatta convinzione di spiegare le cose in modo adeguato.

2. L'incontro con Anassagora e la verifica dell'insufficienza della teoria dell'Intelligenza cosmica come era stata da lui proposta – Prima di affrontare il nuovo tipo di indagine che porta alla soluzione dei problemi sollevati, Platone esamina la concezione dell'«Intelligenza» presentata da Anassagora, che avrebbe potuto fornire un grandissimo contributo per la soluzione proprio di quei problemi, ma che è fallita interamente per i motivi che vedremo. In effetti, Anassagora ebbe ragione nell'affermare che l'Intelligenza è causa di tutto, ma non riuscì a dare a questa sua affermazione un adeguato fondamento e una necessaria consistenza, perché il metodo della ricerca dei Naturalisti che egli seguiva, non lo poteva permettere.

Ecco le motivazioni assai importanti addotte da Platone.

Affermare che l'Intelligenza ordina e causa tutte le cose, significa affermare che essa dispone tutte le cose nella *migliore maniera possibile*. Questo implica che l'«*Intelligenza*» e il «Bene» *siano strutturalmente connessi*, e che non si possa parlare della prima senza parlare del secondo. Pertanto, porre l'Intelligenza come causa, implica *eo ipso*

porre *il meglio (il Bene)* come condizione del generarsi, del perire e dell'essere delle cose.

In particolare, Anassagora, sostenendo la tesi dell'«Intelligenza ordinatrice», avrebbe dovuto spiegare *il criterio del meglio* in funzione del quale essa opera; e in base a questo criterio avrebbe dovuto spiegare le condizioni, ossia il modo di agire, di subire e di essere della terra, del sole, della luna e degli astri, i loro movimenti e i rapporti di questi movimenti, e, insomma, i vari fenomeni.

In breve, avrebbe dovuto spiegare come i vari fenomeni siano strutturati in funzione del *meglio*, e quindi con una precisa conoscenza del *meglio* e del *peggio.* Ma Anassagora non ha fatto questo. Ha introdotto l'Intelligenza, ma non le ha attribuito il ruolo sopra indicato; e, invece che al «meglio», ha continuato ad assegnare il ruolo di «causa» agli *elementi fisici* (aria, etere, acqua e così di seguito). Ma, se questi elementi fisici sono necessari per produrre la costituzione dei fenomeni dell'universo, *sono una «concausa», e quindi non sono la «vera causa».*

Insomma: Anassagora commise lo stesso errore che commetterebbe chi sostenesse che Socrate fa tutto ciò che fa con l'intelligenza, ma poi volesse spiegare la «causa» per cui egli è andato ed è rimasto in carcere, rifacendosi ai suoi organi locomotori, alle sue ossa, ai suoi nervi, e così di seguito, e non alla *vera causa*, che è stata la *scelta del «giusto» e del «meglio» fatta con l'Intelligenza.* È evidente che, se Socrate non avesse gli organi fisici, non potrebbe fare le cose che vuole fare; tuttavia egli agisce mediante gli organi, ma non a causa degli organi. La «vera causa», ossia la «causa reale», *è la sua «intelligenza» che opera «in funzione del meglio».*

> «*Questo [scil.*: il collegare l'Intelligenza con gli elementi fisici e non con il meglio] vuol dire non essere capace di distinguere che *altra è la vera causa e altro è ciò senza il quale la causa non potrebbe mai essere causa.* E mi sembra che i più, andando a tastoni come nelle tenebre, usando un nome che non gli conviene, chiamino in questo modo il *mezzo*, come se fosse la *causa stessa*. Ed è quello il motivo per cui qualcuno, ponendo intorno alla terra un vortice suppone che la terra resti ferma per effetto del movimento del cielo, mentre altri le pone di sotto l'aria come sostegno, come se la terra fosse una madia piatta. Ma quella forza per la quale terra, aria e cielo ora hanno *la migliore posizione che potessero avere*, questo né cercano, né credono che abbia una potenza divina, ma credono di aver trovato un Atlante più potente, più immortale e più capace di tenere l'universo, e non credono affatto che

> il bene e il conveniente siano ciò che veramente lega e tiene insieme. Io mi sarei fatto col più grande piacere discepolo di chiunque, per poter apprendere quale sia questa causa; ma, poiché rimasi privo di essa e non mi fu possibile scoprirla da me né apprenderla da altri; ebbene, *vuoi che ti esponga, o Cebete, la seconda navigazione* (δεύτερος πλοῦς) *che intrapresi per andare alla ricerca di questa causa*?».
> «Altro che, se voglio», rispose.[3]

3. La grande metafora della «seconda navigazione» come simbolo dell'accesso al soprasensibile – «Seconda navigazione» è una metafora desunta dal linguaggio marinaresco, e il suo significato più ovvio sembra essere quello fornitoci da Eustazio, il quale, riferendosi a Pausania, ci spiega: «si chiama "seconda navigazione" quella che uno intraprende quando, rimasto senza venti, naviga con i remi».[4]

La «prima navigazione» fatta con le vele al vento corrisponderebbe, quindi, a quella compiuta seguendo i Naturalisti e il loro metodo; la «seconda navigazione» fatta con i remi, e quindi assai più faticosa, *corrisponde al nuovo tipo di metodo*, il quale porta alla conquista della sfera del soprasensibile. Le vele al vento dei Fisici erano *i sensi e le sensazioni*, i remi della «seconda navigazione» sono *i ragionamenti e i postulati*: e appunto su questi si fonda il nuovo metodo. Esso è così spiegato:

> E Socrate allora disse: «Dopo questo, poiché ero stanco di indagare le cose in tal modo, mi parve di dover star bene attento che non mi capitasse quello che càpita a coloro che osservano e studiano il

[3] *Fedone*, 99 B-D.

[4] Eustazio, *In Odyss.*, p. 1453. Questa bellissima immagine della seconda navigazione (δεύτερος πλοῦς), che, proprio nel senso metaforico in cui Platone l'ha usata, noi l'abbiamo assunta come chiave di volta per l'interpretazione del pensiero di Platone, e anche del *prima* e del *dopo* Platone, è stata da numerosi critici molto apprezzata. In genere è stata ben compresa, con poche eccezioni, come per esempio quella di A.A. Long, il quale mi obietta quanto segue: «R. thinks that Plato's *deuteros plous* is "second" and superior to the method of the *phisikoi*, exemplified by Anaxagoras; but that cannot be right (cf. W.J. Goodrich, CR 17 [1903], 383). Nor does it, as such, consist in the "scoperta del soprasensibile e delle Idee"». Long fa richiamo a *Fedone*, 100 A dove si parla di «ipotesi» (si veda il passo che riportiamo subito appresso), che egli intende in senso erroneo («The Classical Review» 32 [1982], p. 40). Infatti, proprio il testo che cita dice quello che io sostengo: le «ipotesi» di cui parla questo testo *sono esattamente quelle che introducono le Idee*, e quindi il «metasensibile», come, del resto, l'intero *Fedone* conferma, e come i vari testi che riportiamo comprovano in maniera chiarissima e fuori da ogni dubbio. Veda il lettore le analisi che abbiamo presentato in *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 147-167 (si veda anche la nostra traduzione con commento del *Fedone*, Bompiani, cit., Milano 2000, *passim*).

sole quando c'è l'eclisse, perché alcuni si rovinano gli occhi, se non si accontentano di studiare la sua immagine rispecchiata nell'acqua, o in qualche altra cosa del genere. A questo pensai, ed ebbi paura che anche l'anima mia si accecasse completamente, guardando le cose con gli occhi e cercando di coglierle con ciascuno degli altri sensi. E, perciò, ritenni di dovermi *rifugiare in ragionamenti e considerare in questi la verità delle cose che sono.* Forse il paragone che ora ti ho fatto non calza, giacché io non ammetto di certo che chi considera le cose alla luce di ragionamenti le consideri in immagini più di chi le considera nella realtà. Comunque, io mi sono avviato in questa direzione e, di volta in volta, *prendendo per base quel postulato che mi sembri più solido, giudico vero ciò che concorda con esso, sia rispetto alle cause, sia rispetto alle altre cose, e ciò che non concorda giudico non vero*».[5]

Il messaggio di Platone, in questo modo, diventa molto chiaro: il tipo di metodo dei Naturalisti fondato sui sensi non chiarisce, ma oscura la conoscenza; il nuovo tipo di metodo, pertanto, dovrà fondarsi sui *logoi*, e mediante essi dovrà cercare di cogliere la verità delle cose.

Ed ecco in che cosa consiste questa «verità delle cose»:

«Ti voglio spiegare più chiaramente le cose che dico, perché credo che tu ora non mi intenda».

«No, per Zeus – rispose Cebete – non troppo!».

«Eppure, disse Socrate, con questo non dico nulla di nuovo, ma dico quelle cose che sempre, in altre occasioni e anche nel precedente ragionamento, ho continuato a ripetere. Mi accingo infatti a mostrarti quale sia quella specie di causa che io ho elaborato e, perciò, torno nuovamente su quelle cose di cui molte volte si è parlato, e da esse incomincio, *partendo dal postulato che esista un Bello in sé e per sé, un Buono in sé e per sé, un Grande in sé e per sé e così di seguito* [...]».

«Allora guarda – disse – se le conseguenze che da questi postulati derivano ti sembrano essere le stesse che sembrano a me. *A me sembra che, se c'è qualcos'altro che sia bello oltre al Bello in sé, per nessun'altra ragione sia bello, se non perché partecipa di questo Bello in sé, e così dico di tutte le altre cose.* Sei d'accordo su questa causa?».

«Sono d'accordo», rispose.

«Allora io non comprendo più e non posso più conoscere le altre cause, quelle dei sapienti; e, se qualcuno mi dice che una cosa è bella per il suo colore vivo o per la figura fisica o per altre ragioni del tipo di queste, io, tutte queste cose, le saluto e le mando a spasso, perché, in

[5] *Fedone*, 99 D-100 A.

tutte queste cose, io perdo la testa, e solo questo tengo per me semplicemente, rozzamente e forse ingenuamente: che *nessun'altra ragione fa essere quella cosa bella, se non la presenza o la comunanza di quella Bellezza in sé, o quale altro sia il modo in cui ha luogo questo rapporto: giacché sul modo di questo rapporto io non voglio ancora insistere, ma insisto semplicemente nell'affermare che tutte le cose belle sono belle per la Bellezza.* Questa mi pare sia la risposta più sicura da dare a me e agli altri; e, afferrandomi a essa, penso di non poter mai cadere, e che sia sicuro, e per me e per chiunque altro, rispondere che *le cose belle sono belle per la Bellezza.* Non pare anche a te?».

«Mi pare». [6]

4. Le due tappe della «seconda navigazione»: la «teoria delle Idee» e la «dottrina dei Princìpi» – Il guadagno della «seconda navigazione», come abbiamo visto, è la scoperta di un nuovo tipo di «causa» – la «vera causa» – che consiste nelle realtà puramente intelligibili.

Ciò che consegue dal postulare l'esistenza di queste realtà è la spiegazione di tutte le cose appunto in funzione di tali realtà, e l'esclusione che ciò che è sensibile e fisico possa essere considerato al livello della «vera causa», e quindi la riduzione del sensibile al livello di «mezzo» e di «strumento» con cui si realizza la «vera causa».

Di conseguenza, si spiegheranno le cose belle non con gli elementi fisici (colore, figura e simili), ma in funzione della *Bellezza-in-sé*; si spiegheranno le cose grandi e piccole non con alcune parti delle cose fisiche messe a confronto, ma in funzione della *Grandezza-in-sé* e della *Piccolezza-in-sé*. Si spiegherà che il dieci è più dell'otto non per il due, ma per la *Pluralità*; e si spiegheranno i modi con cui si ottengono il due e l'uno non mediante le operazioni fisiche di «divisione» e di «aggiunzione», bensì mediante la *partecipazione alla Dualità e all'Unità*.

In generale, dunque, la prima tappa della «seconda navigazione» consiste nel prendere per base il postulato più solido, che consiste nell'ammettere *le realtà intelligibili come «vere cause», e nel ritenere, di conseguenza, come vere quelle cose che concordano con questo postulato e come non vere quelle cose che non concordano con esso* (e, quindi, nel respingere tutte quelle realtà fisiche che vengono erroneamente addotte come «vere cause»).

5. Espliciti rimandi alla seconda tappa della «seconda navigazione» – A questo punto termina la prima tappa della «seconda navigazione»,

[6] *Fedone*, 100 A ss.

e proprio con il positivo accenno allusivo all'Unità nella nuova dimensione, ossia con un richiamo a quello che vedremo essere il punto focale delle «Dottrine non scritte».

Ma molto più forte è il richiamo alla protologia, che Platone fa nel discorso che nel *Fedone* segue subito appresso.

Se qualcuno attaccherà *il postulato medesimo su cui poggia la teoria delle Idee* che cosa si dovrà fare?

Si dovranno esaminare, prima di rispondere – ossia prima di confutare le obiezioni –, tutte le conseguenze che derivano dal postulato, al fine di accertare se concordino o no fra di loro. E, al fine di giustificare il postulato, si dovrà ricercare un postulato *ancora più elevato*, e si dovrà procedere in questo modo fino a che non si sia ottenuto *il postulato adeguato, ossia quel preciso postulato che non ha più bisogno di alcun altro postulato*:

> «Se, poi, qualcuno volesse fermarsi al postulato medesimo, lo lasceresti parlare e non gli risponderesti fino a che tu non avessi considerate tutte le conseguenze che da esso derivano, per vedere se esse concordano o no fra di loro; e quando, poi, dovessi render conto del postulato medesimo, tu dovresti darne ragione procedendo alla stessa maniera, *cioè ponendo un ulteriore postulato (*ὑπόθεσις*), quello che ti sembri il migliore tra quelli che sono più elevati, via via fino a che tu non pervenissi a quacosa di conveniente (*ἐπί τι ἱκανόν*)*».[7]

E, come se non bastasse,[8] l'intero procedimento argomentativo del dialogo, che è basato appunto sui «postulati delle Idee», conclude ribadendo, in maniera impressionante, quanto segue:

> «Veramente» disse Simmia «neppure io ho motivo di non credere, in base a quello che si è detto, ma per la vastità dell'argomento di cui discutiamo e per la sfiducia che nutro nella debolezza umana, mi sento costretto a mantenere ancora, dentro di me, un po' di diffidenza circa le cose che sono state dette».
>
> «Non solo dici bene, o Simmia, ma fai anche bene a dirlo, rispose Socrate. E *anche i postulati (*ὑπόθεσις*) che prima abbiamo posti, anche se a voi sembrano essere degni di fede, dovranno tuttavia essere riesaminati con maggior precisione. E se li approfondirete quanto conviene (*ἱκανῶς*), come credo, li comprenderete nella misura in cui un uomo li*

[7] *Fedone*, 101 D-E.
[8] Cfr. *Fedone*, 101 E-102 A.

possa comprendere. E, se questo vi risulterà chiaro, allora non dovrete cercare niente più oltre».[9]

Evidentemente, solamente i «Princìpi supremi» possono costituire ciò che, una volta guadagnato, non richiede che si ricerchi nulla più in alto.

Nei passi letti, Platone indica esattamente quale sia quel piano, che per sua scelta etico-pedagogico ha voluto mantenere nella dimensione della oralità, ossia quelle «cose *di maggior valore*» (τὰ τιμιώτερα), che il filosofo, proprio perché è tale, non mette nei suoi scritti, ma riserva per l'oralità.

6. I tre grandi punti focali della filosofia di Platone: teorie delle Idee, dei Princìpi e del Demiurgo – Il passo centrale del *Fedone* che abbiamo riassunto e interpretato presenta il progetto che abbraccia l'intero quadro della metafisica platonica.

In modo particolare mette bene in evidenza proprio i tre punti focali della metafisica di Platone.

Questi tre punti focali sono:

a) *la teoria delle Idee*,
b) *la teoria dei Princìpi primi*,
c) *la dottrina del Demiurgo.*

La teoria delle Idee viene espressamente fondata con una esemplare inferenza metempirica; la teoria dei Princìpi viene richiamata nel dialogo con massicce allusioni; la dottrina del Demiurgo viene espressa mediante la questione dell'Intelligenza che ordina e governa il cosmo, con l'indicazione del modo in cui – a differenza di quanto ha fatto Anassagora – va fondata, ossia *in connessione con il Bene che è il Principio primo e supremo.*

Ma la comprensione di questi tre punti focali, e quindi del senso globale del pensiero metafisico platonico, è assai difficile, e Platone avverte di questo i lettori delle sue opere nella maniera più esplicita.

a) Della teoria delle Idee, egli ha scritto che i più trovano molte difficoltà a comprenderla, e che quindi sostengono che esse non ci sono, o che, se ci sono, sono incomprensibili alla natura umana. Deve

[9] *Fedone*, 107 A-B.

essere di natura veramente eccezionale quell'uomo capace di capirle e di comunicarle agli altri.

Ecco le parole che egli ha messo in bocca a Parmenide, come protagonista del dialogo omonimo:

> «Eppure, Socrate» disse Parmenide «le Idee implicano necessariamente queste difficoltà, e molte altre ancora oltre queste, se tali Idee degli esseri ci sono, e si definisce ciascuna Idea come qualcosa in sé; cosicché, chi ascolta trova difficoltà, e obietta che queste Idee non ci sono, oppure che, se anche ci fossero veramente, sarebbe assai necessario che esse fossero inconoscibili alla natura umana; e chi dicesse questo, sembrerebbe dire qualcosa di concreto, e, come poco fa si diceva, sarebbe, in maniera straordinaria, difficile da persuadere. E *dovrebbe essere un uomo di natura veramente eccellente colui che potesse essere in grado di comprendere che c'è di ciascuna cosa un genere e una essenza in sé e per sé, ma dovrebbe essere un uomo ancor più mirabile colui che fosse in grado di trovare e di insegnare a un altro tutte queste cose dopo aver fatto un esame in modo adeguato*».
>
> «Sono d'accordo con te, Parmenide», disse Socrate, «infatti tu parli certamente secondo il mio pensiero».[10]

b) Della teoria dei Princìpi già sappiamo che cosa pensasse Platone: solo pochi la comprendono, e questi pochi la intendono soprattutto nella dimensione della oralità dialettica. Lo scritto, per questi pochi che la capiscono, sarebbe inutile, e, per la maggioranza degli uomini, sarebbe dannoso, per le incomprensioni e le conseguenze che questo comporta. Pertanto, scrive Platone:

> Su queste cose *non c'è un mio scritto e non ci sarà mai.*[11]

c) Sulla concezione del Demiurgo Platone ha espresso convinzioni analoghe a quelle espresse per la teoria delle Idee:

> Ma il Fattore e il Padre di questo universo è *molto difficile da trovare ed è impossibile parlarne a tutti*.[12]

Ed è impossibile parlarne a tutti non per le ragioni «esoteriche» che valgono per la teoria dei Princìpi e che ormai ben conosciamo,

[10] *Parmenide*, 134 E-135 B.
[11] *Lettera VII*, 341 E.
[12] *Timeo*, 28 E.

ma per il motivo che, con il problema del Demiurgo, si entra nella questione della credenza o non credenza nell'esistenza di un Dio, su cui da sempre l'uomo si è dibattuto.

C'è sempre stato (e probabilmente sempre ci sarà) il «terribile uomo» di turno (lo scienziato di turno) che nega un'Intelligenza divina ordinatrice dell'universo; e, perciò, è necessario che chi crede in essa non si limiti a ripetere le convinzioni dei predecessori favorevoli all'esistenza di una divina Intelligenza, ma affronti con loro il rischio delle opposizioni e dei biasimi.

Ecco le conclusioni che Platone trae nel *Filebo*:

> SOCRATE – Vuoi, dunque, che noi concordiamo con i nostri predecessori nel dire che queste cose stanno così, e che non solo siamo convinti che si debbano ripetere senza pericolo le affermazioni degli altri, ma che anche noi corriamo con loro il rischio e partecipiamo con loro del biasimo, allorché un uomo portentoso affermi che queste cose non stanno così, ma sono senza ordine?
> PROTARCO – E come dovrei non volerlo?[13]

Nella nostra esposizione seguiremo, dunque, questo ordine:

1) parleremo prima delle Idee,

2) poi esporremo la dottrina dei Princìpi,

3) e infine tratteremo del Demiurgo, che presuppone le une e gli altri.

Preghiamo il lettore di seguire con attenzione ciò che diremo a questo riguardo, per il motivo che dalla comprensione di questi temi dipende la comprensione non solo della metafisica di Platone, ma anche delle altre dimensioni del suo pensiero nel loro significato fondamentale.[14]

[13] *Filebo*, 28 D-29 A.
[14] Ricordiamo al lettore che, per una dettagliata documentazione di tutto ciò che qui diciamo, si dovrà leggere il nostro *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., *passim.*

II. Il significato e i caratteri essenziali delle Idee platoniche

1. Alcune precisazioni sul termine «Idea» – In primo luogo, per affrontare il problema che ci accingiamo a trattare, va tenuto presente che con il vocabolo «Idea» si traducono generalmente i termini greci ἰδέα e εἶδος. Purtroppo la traduzione (che in questo caso è una traslitterazione) non è felice, perché, nel linguaggio moderno, «Idea» ha assunto un senso che è estraneo a quello platonico. La traduzione esatta del termine sarebbe «forma», per le ragioni che ben comprenderemo nelle pagine che seguono.

Infatti, noi moderni con «Idea» intendiamo *un concetto, un pensiero, una rappresentazione mentale*, qualcosa insomma che ci riporta sul piano psicologico e noologico; Platone, per contro, con «Idea» intendeva, in un certo senso, qualcosa che costituisce l'*oggetto specifico* del pensiero, vale a dire ciò a cui il pensiero si rivolge in maniera strutturale, ciò senza cui il pensiero non sarebbe pensiero: insomma, l'Idea platonica non è affatto un puro «ente di ragione», bensì un «essere», anzi *quell'essere che è assolutamente il vero essere*, come vedremo con ampiezza.

Inoltre, è da notare quanto segue. I termini greci ἰδέα e εἶδος derivano ambedue da ἰδεῖν, che vuol dire «vedere». Nella lingua greca anteriore a Platone venivano impiegati soprattutto per designare la *forma visibile delle cose*, ossia la forma esteriore e la figura che si coglie con l'occhio, quindi il «veduto» sensibile. Successivamente, ἰδέα e εἶδος sono passati a indicare, per traslato, la *forma interiore*, ossia la *natura specifica della cosa*, l'*essenza della cosa.*

Questo secondo uso, raro prima di Platone, diventa invece stabile nel linguaggio metafisico del nostro filosofo.

Platone, dunque, parla di ἰδέα e di εἶδος soprattutto per indicare questa *forma interiore, questa struttura metafisica o essenza delle cose di natura squisitamente intelligibile* (e usa come sinonimi altresì i termini οὐσία, cioè sostanza o essenza, e perfino φύσις, nel senso di natura intelligibile, intima realtà delle cose).[1]

Il problema che ora dobbiamo cercare di comprendere è appunto questo: come mai un termine che significa, originariamente, l'*oggetto*

[1] Sulla dottrina delle Idee, per quanto concerne la sua genesi e il suo significato filosofico, gli studiosi si sono dedicati in innumerevoli studi in passato, mentre gli studiosi contemporanei trascurano questo tema in buona misura, per ovvi pregiudizi antimetafisici, del tutto fuorvianti.

di un vedere, abbia potuto giungere a esprimere *la più alta forma metafisica dell'essere.* Capire a fondo le ragioni che hanno portato Platone alla creazione della teoria delle Idee, significa capire proprio quel nesso sintetico che per il greco strutturalmente unisce «vedere», «forma» ed «essere». Cerchiamo, dunque, di comprendere questo nesso sintetico, peculiarmente ellenico.

Le cose che con gli occhi del corpo cogliamo, sono *forme fisiche*; le cose che cogliamo con «l'occhio dell'anima» sono, invece, *forme non fisiche.* La vista dell'intelligenza coglie *forme intelligibili*, che sono, appunto, *pure essenze.* Le «Idee» sono, dunque, quelle «eterne essenze» del bene, del vero, del bello, del giusto, e così via, che l'intelligenza, quando si protende al massimo delle sue capacità, e si muove nella pura dimensione dell'intelligibile, riesce a «fissare», a «guardare».

Questa analogia porta a capire bene il problema di cui stiamo trattando. In effetti per Platone c'è una metafisica connessione fra la visione dell'occhio dell'anima e ciò a cagione di cui c'è questa visione. Il *vedere intellettivo* implica come sua ragion d'essere il *veduto intellettivo*, ossia l'Idea. Per questo motivo l'Idea implica un radicale nesso sintetico, come sopra dicevamo, ossia appunto un'unità strutturale fra «visione», «veduto», «forma» ed «essere». Pertanto, nella teoria delle Idee Platone esprime veramente una delle cifre spirituali supreme della Grecità.

2. I caratteri metafisico-ontologici delle Idee – Le Idee rappresentano la figura speculativa del pensiero di Platone che ha avuto maggior successo, che ha stimolato il maggior numero di ripensamenti teoretici e che ha ispirato alcuni dei più grandi pensatori proprio in alcun punti centrali delle loro dottrine, con tutta una serie di conseguenze facilmente immaginabili, che non hanno semplificato, ma hanno complicato la comprensione di esse.

I caratteri basilari delle Idee – stando sulla base oggettiva dei testi – si possono riassumere nei sei seguenti, che vengono richiamati ripetutamente in molti scritti, e che costituiscono dei punti di riferimento veramente irrinunciabili:

1) l'*intelligibilità* (l'Idea è per eccellenza oggetto dell'intelletto e coglibile solo dall'intelletto);

2) l'*incorporeità* (l'Idea appartiene a una dimensione totalmente diversa dal mondo corporeo sensibile);

3) l'*essere in senso pieno* (le Idee sono l'essere che veramente è);

4) l'*immutabilità* (le Idee sono sottratte a qualsiasi forma di cambiamento, oltre che al nascere e al perire);

5) la *perseità* (le Idee sono in sé e per sé, ossia assolutamente oggettive);

6) l'*unità* (le Idee sono, ciascuna, una unità, unificante la molteplicità delle cose che di esse partecipano).

L'esame sintetico di questi sei caratteri, oltre che farci intendere la statura metafisica delle Idee, ci farà capire bene alcune delle ragioni di fondo per cui, pur offrendo una spiegazione della realtà sensibile a un livello assai elevato, richiedano, esse stesse, una ulteriore giustificazione, e quindi una spiegazione ultimativa.[2]

3. Le Idee come «realtà intelligibili» e «metasensibili» – In base a quanto si è detto, risulta chiaro che il primo dei caratteri che definisce la statura metafisica delle Idee, è quello della «intelligibilità», cui – come vedremo – è strettamente connesso quello della «incorporeità», e con cui coincide in larga misura.

In effetti, il nuovo metodo caratteristico della «seconda navigazione», che Platone contrappone a quello dei Naturalisti che era basato prevalentemente sui sensi e sul sensibile, si fonda *sui «ragionamenti» e sulla realtà che si coglie solo con i ragionamenti*, e questa è appunto *la realtà intelligibile delle Idee.*

L'«intelligibilità», dunque, esprime un carattere essenziale delle Idee, che *le contrappone al sensibile*, e che quindi le impone come una sfera di realtà sussistente *al di sopra del sensibile medesimo*, e che appunto per questo risulta coglibile solo con l'intelligenza che sappia distaccarsi adeguatamente dai sensi.

Leggiamo uno di passi più significativi del *Fedone*:

> «E non è forse vero che potrà fare questo nella maniera più pura colui il quale, per quanto è possibile, si accosta a ciascuna realtà con la ragione stessa senza appoggiarsi nel suo ragionare alla vista e, senza prendere a compagno del pensiero alcun altro senso del corpo e valendosi della pura ragione in sé e per sé, cerca di raggiungere ciascuno degli esseri nella sua purezza in sé e per sé, separandosi il più possibile dagli occhi e dagli orecchi e, in una parola, da tutto il corpo, in quanto esso turba l'anima e non le lascia acquistare verità e sapienza, quando

[2] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 169-221.

ha comunione con essa? Non è forse costui, Simmia, colui che, più di chiunque altro, potrà attingere la verità?»

«Quello che dici, Socrate, è straordinariamente vero», rispose Simmia.[3]

È, questa, la cospicua *distinzione del piano metafisico dal piano fisico*, fatta, nella maniera più netta, per la prima volta nella storia del pensiero occidentale. *La distinzione dei due «piani» – o delle due «regioni» o «sfere» – della realtà, quello dell'intelligibile e quello del sensibile, costituisce veramente la via maestra di tutto il pensiero platonico*; e quindi non c'è da meravigliarsi che tutti gli scritti vi facciano riferimenti impliciti o espliciti, come avremo modo di verificare ulteriormente e ripetutamente.

4. «Incorporeità» delle Idee – Ma qui vogliamo ancora insistere su un punto, cui abbiamo fatto riferimento già sopra.

L'intelligibile – appunto in quanto non è coglibile con i sensi, che colgono solamente il corporeo, bensì solamente dall'intelligenza, che trascende la dimensione del fisico e del corporeo – è, per sua natura, «incorporeo»:

infatti *le cose incorporee* (ἀσώματα) che sono le più belle e le più grandi, si manifestano chiaramente solo con il ragionamento e in nessun altro modo.[4]

E così, con Platone, il termine «incorporeo» assume quel significato e quella valenza concettuale, che ancora oggi noi gli attribuiamo. *Ed è esattamente la «seconda navigazione» che ha reso possibile la scoperta di questa dimensione dell'essere.*

Poiché questo è un punto assai poco conosciuto, è bene ricordare che il termine «incorporeo» è stato usato anche da altri pensatori prima che da Platone, ma in altra prospettiva, ossia nella dimensione «naturalistica». Come abbiamo spiegato nel primo volume, Anassimene affermava che l'«aria» (che per lui era principio di tutte le cose) è «*vicina all'incorporeo*», perché «fonte infinita e ricca, che non viene mai meno».[5] Anche l'eleatico Melisso intendeva il suo essere *incorpo-*

[3] *Fedone,* 65 C-66 A.

[4] *Politico,* 286 A (cfr. inoltre: *Fedone*, 85 E; *Filebo*, 64 B; *Sofista*, 246 B, 247 D; *Epinomide*, 981 B).

[5] 13 B 3 Diels-Kranz.

reo, dicendo: «Se, dunque, l'essere è, esso deve essere uno. E, essendo uno, non deve avere corpo»; e ancora: «Essendo uno, deve non avere corpo; infatti, se avesse spessore, avrebbe parti, e, quindi, non sarebbe più uno».[6]

Nei Presocratici – anzi, in questo caso, dovremmo dire nei «Preplatonici» – il termine «incorporeo» *indica il non avere una determinata forma* (evidentemente, forma in senso fisico); tanto è vero che «l'incorporeo» è connesso con «l'infinito», il quale, appunto, non ha limiti, né confini, né determinazione, e perciò è privo di ogni forma.[7]

Platone innova radicalmente questo significato: l'incorporeo, per lui, diventa una *forma intelligibile* (ossia *meta-sensibile*, *meta-fisica*), un essere de-terminato che agisce da causa determinante, un essere de-limitato che agisce da causa limitante, ossia, come si dice nel *Fedone*, *la causa vera.*

5. Le Idee come «vero essere» – Altra caratteristica definitoria della statura metafisica delle Idee è quella incentrata sull'«essere». Ripetutamente le Idee sono qualificate da Platone come il «vero essere», come ciò che è «essere in senso pieno», insomma come «essere assoluto».[8]

Questo carattere ha strettissimi rapporti con i due già esaminati e con quelli che sotto esamineremo, e *costituisce come il nesso che li collega tutti strettamente.*

L'«essere» delle Idee è quel tipo di essere che è puramente *intelligibile* e *incorporeo*, che *non nasce né perisce* in alcuna maniera, ed è, quindi, in sé e per sé in senso globale, ben distinto quindi dall'essere sensibile.

Ecco le conclusioni che Platone trae nel *Fedone*:

> *«Poniamo dunque, se vuoi, egli soggiunse, due specie di esseri (*δύο εἴδη τῶν ὄντων*): una visibile e l'altra invisibile».*
>
> «Poniamole», rispose.

[6] 30 B 9 Diels-Kranz.

[7] Su questo tema rimane fondamentale H. Gomperz, ***ΑΣΩΜΑΤΟΣ***, «Hermes», 67 (1932), pp. 155-167; e per approfondimenti del problema cfr. G. Reale, *Melisso, Testimoninanze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1970, nel capitolo della monografia dal titolo *L'affermazione della «incorporeità» dell'essere in Melisso e il significato storico di essa*, pp. 193-255; quest'opera è stata riedita in: M. Untersteiner – G. Reale, *Eleati. Parmenide, Zenone, Melisso*, Bompiani, Milano 2011 (vedi corrispondenti pp. 861-920).

[8] Ricordiamo soprattutto le espressioni τὸ παντελῶς ὄν di *Repubblica,* V, 477 A; τὸ ὂν ὄντως, οὐσία ὄντως οὖσα in *Sofista,* 248; *Fedro,* 247 C-E.

«E che l'invisibile permanga sempre nella medesima condizione e che il visibile non permanga mai nella medesima condizione».
«Poniamo anche questo», disse.[9]

È particolarmente interessante la precisa affermazione dell'esistenza di due forme o due piani dell'essere: quello dell'essere *fisico* (l'essere visibile, ossia sensibile) e quello dell'essere *sopra-fisico* o *meta-fisico* (ossia l'essere «non-visibile», «non-sensibile»).

Ma è molto interessante anche quest'altro passo del *Fedone*, in cui Platone presenta il carattere dell'essere come il «sigillo», che caratterizza le Idee e ne esprime l'assolutezza ontologica:

> Infatti il ragionamento che stiamo facendo non vale solo per l'Uguale in sé, ma anche per il Bello in sé, per il Buono in sé, per il Giusto in sé, per il Santo in sé e per ciascuna delle altre cose, come io dico, alle quali noi, domandando nelle nostre domande e rispondendo nelle nostre risposte, poniamo il sigillo dell'essere in sé (αὐτὸ ὅ ἔστι).[10]

Si legga anche il celebre passo del *Fedro*, che parla del mondo delle Idee come di un «Iperuranio», e che riportiamo più avanti, perfettamente convergente con quelli finora letti.

Infine, ricordiamo che nella *Repubblica* la tematica dell'essere diventa centralissima, con considerevoli amplificazioni anche a livello gnoseologico: solo il vero essere è «veramente conoscibile»; il mondo sensibile, che è un essere misto a non-essere, è solamente «opinabile», mentre del non-essere c'è solo la «pura ignoranza».[11]

Non c'è dunque da meravigliarsi, che Platone chiami la stessa ricerca fatta dal filosofo come una «brama dell'essere», come uno studio capace di mostrare «quell'essere che sempre è e non muta per generazione o per corruzione», come un condurre l'anima «da un giorno che è notte a un vero giorno», ossia come «una ascesa all'essere»; e addirittura che qualifichi le scienze che preparano l'anima alla dialettica (e quindi alla vera filosofia) come «un argano che trae l'anima dal divenire all'essere», senza parlare, poi, di altre celebri immagini della *Repubblica*, delle quali avremo occasione di trattare più avanti, come la similitudine della linea e il mito della caverna.[12]

[9] *Fedone,* 78 D-79 A.
[10] *Fedone,* 75 C-D.
[11] Cfr. *Repubblica*, V, 478 E-479 D.
[12] Cfr. *Fedone,* 66 E; *Repubblica*, VI, 485 A-B; VII, 521 C-D; cfr., inoltre, VI, 509 D ss.; VII, 514 A ss.

Questo carattere di *essere assoluto* proprio delle Idee si chiarisce perfettamente con lo stesso ragionamento che abbiamo fatto sopra. *Per spiegare veramente il divenire, le Idee non devono divenire esse stesse, ma devono avere in proprio quell'essere, che il divenire, non avendolo in proprio, deve mutuare e ricevere.*

6. «Immutabilità» e «perseità» delle Idee – E veniamo ai caratteri della «immutabilità» e della «perseità» delle Idee, che costituiscono una esplicazione e una determinazione specifica del carattere di «essere puro». Platone connette strettamente questi due caratteri che risultano molto importanti ai fini di intendere il suo pensiero. Proprio da essi, in realtà, e in modo particolare dalla *perseità*, sono nate grosse critiche contro Platone, che risalgono addirittura ad Aristotele, e che ancora oggi (sia pure in modo variamente sfumato) vengono ripetute.

In realtà, l'oggettività assoluta delle Idee nel contesto platonico ha un significato assai più complesso e teoreticamente assai più consistente. Infatti, Platone aveva maturato e fissato la sua teoria delle Idee *in opposizione a due forme di relativismo, fra loro strettamente collegate.*

a) La prima forma di relativismo è quella di origine eraclitea (cui fa riferimento, ma in modo fortemente riduttivo, lo stesso Aristotele)[13], la quale, proclamando *il perenne flusso e la radicale mobilità di tutte le cose*, giungeva, di fatto e di diritto, a disperdere ciascuna cosa in una molteplicità irriducibile di *mobili stati relativi*, e quindi finiva con il renderla inafferrabile, inconoscibile, inintelligibile.

b) La seconda forma di relativismo è quella sofistico-protagorea, che riduceva ogni realtà e ogni azione a qualcosa di *puramente soggettivo*, e faceva del soggetto medesimo *la misura*, ossia *il criterio di verità* di tutte le cose.[14]

Cerchiamo di approfondire questi due caratteri di «immutabilità» e di «perseità» delle Idee sulla base di testi precisi.

a) Mutano e cambiano le singole cose belle, ossia le cose empiriche e i particolari sensibili, ma non muta, né può mutare, il Bello-in-sé. Un

[13] Aristotele, *Metafisica,* I, 6, 987 a-b; XIII, 4, 1078 b-1079 a.
[14] Ossia chi, come Protagora, poneva l'*uomo* come «*misura*» *di tutte le cose.*

mutamento dell'Idea significherebbe *un suo assurdo allontanarsi da sé e un suo divenire altro da sé.* La cosa sensibile potrà, sì, da bella diventare brutta, ma appunto in quanto è cosa empirica e sensibile; invece il Bello-in-sé, che è la causa (la «vera causa») del bello sensibile, non può affatto diventare brutto. In effetti, un mutamento dell'Idea stessa di Bello, ossia il suo divenire non-bella, implicherebbe la distruzione totale anche di ogni bellezza partecipata, e quindi lo scomparire anche di ogni bellezza empirica, perché compromessa la causa, rimane *eo ipso* compromesso anche il causato.

In altri termini dichiarando l'Idea *immutabile*, Platone ha voluto affermare il concetto che *la vera causa che spiega ciò che muta, non può mutare essa stessa, altrimenti non sarebbe la «vera causa», ossia non sarebbe la ragione ultimativa.*

Si ricordi che espressamente le Idee sono state introdotte – come abbiamo sopra visto – come quel *postulato* che è necessario introdurre, al fine di superare quelle contraddizioni in cui si cade spiegando il sensibile con il sensibile, e quindi *il mutevole con il mutevole.*

Ed ecco come i caratteri della *immutabilità* e *perseità* delle Idee emergono proprio nel contesto della polemica contro l'Eraclitismo, condotta da Platone nel *Cratilo*:

> SOCRATE – Dobbiamo *dunque esaminare quel «in se stesso»* (αὐτό): e non se è bello un volto o qualche cosa di questo tipo: tutte cose, queste, che sembrano fluire; *bensì «in se stesso», diciamo, il Bello non è sempre tale e quale è?*
>
> CRATILO – Necessariamente.
>
> SOCRATE – *Ma, allora, è possibile denominarlo giustamente «in sé», se sempre ci scappa via*, e dire prima di tutto che esso è, e poi che è tale; o è necessario che, nello stesso momento in cui ne parliamo, diventi immediatamente altro e ci scappi via e non sia più in questo modo?
>
> CRATILO – È necessario.
>
> SOCRATE – E, *dunque, come potrebbe essere qualcosa ciò che non sia mai allo stesso modo? Infatti, se per un momento resta fermo nello stesso modo, almeno in quel tempo è evidente che non passa via; e se resta sempre allo stesso modo, ed è «in se stesso», come potrebbe mutarsi e muoversi non allontanandosi affatto dalla sua propria Idea?*
>
> CRATILO – In nessun modo.
>
> SOCRATE – Ma neppure potrebbe essere conosciuto da nessuno. Infatti nello stesso momento in cui chi sta per conoscerlo gli si avvicina, esso diverrebbe altro e di altra specie; cosicché non si potrebbe più conoscere né che cosa sia né come sia. E *certamente nessuna conoscenza conosce ciò che conosce, se questo in nessun modo sta fermo.*

CRATILO – *È* come dici.[15]

E anche nei passi del *Fedone* già letti nel precedente paragrafo, questo concetto viene perfettamente ribadito.

b) Ed ecco come la «perseità», nel senso di «saldezza» e «stabilità» delle Idee, emerge dalla polemica contro il relativismo sofistico-protagoreo (cui Platone associa anche l'opposta forma dell'Eleatismo, secondo il quale tutte le cose sono nel medesimo modo insieme e sempre, e quindi non sono differenziate oggettivamente, ma sono confuse insieme):

SOCRATE – Suvvia, vediamo, o Ermogene, se anche gli esseri a te sembra che stiano così: la loro essenza è relativa a ciascuno di noi per conto proprio, come Protagora riteneva, dicendo che l'uomo è «misura di tutte le cose», come se le cose quali sembrino essere a me, tali anche siano per me, e quali sembrino essere a te, tali siano per te; o ti sembra, piuttosto, che esse abbiano una certa stabilità dell'essenza?

ERMOGENE – Già una volta, o Socrate, trovandomi in difficoltà, mi lasciai trascinare, proprio a queste cose che Protagora dice; ma non mi sembra davvero che la cosa stia così.

SOCRATE – Ma come, proprio a questo ti sei lasciato trascinare, così da sembrarti che non ci sia un uomo brutto e cattivo?

ERMOGENE – Oh no, per Zeus; anzi, molte volte questo mi è capitato, ossia di dover credere che alcuni uomini del tutto cattivi ci siano, e molto numerosi.

SOCRATE – E uomini del tutto buoni non ti è mai sembrato che ce ne siano?

ERMOGENE – Sì, ma molto pochi.

SOCRATE – Però ti è sembrato che ce ne siano.

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Orbene, come stabilisci proprio questo? Forse così: che gli uomini molto buoni siano molto assennati, e gli uomini molto cattivi siano molto dissennati?

ERMOGENE – Così mi sembra.

SOCRATE – E allora è possibile, se Protagora diceva il vero e proprio questa è la verità, ossia che quali le cose sembrino a ciascuno tali anche esse siano, che alcuni di noi siano assennati e altri dissennati?

ERMOGENE – *No certo.*

SOCRATE – Anche questo, io credo, sicuramente ti sembrerà, e cioè che *se c'è assennatezza e dissennatezza, non è possibile che Protagora dica*

[15] *Cratilo,* 439 D-440 A.

il vero: infatti nessun uomo, in verità, potrebbe mai essere più assennato di un altro, se ciò che a ciascuno sembra vero, per ciascuno sia vero.

ERMOGENE – *È così.*

SOCRATE – Ma neppure seguendo Eutidemo, io credo che a te sembri che tutte le cose siano nel medesimo modo insieme e sempre; infatti, neppure in questa maniera gli uomini potrebbero essere gli uni buoni, gli altri cattivi, se fossero al medesimo modo, per tutti e sempre, virtù e vizio.

ERMOGENE – Dici il vero.

SOCRATE – *Dunque se né per tutti tutte le cose sono nel medesimo modo insieme e sempre, né ogni cosa è per ognuno in modo proprio, è evidente che le cose in se stesse hanno una propria essenza stabile, non sono per rapporto con noi, né sono trascinate da noi in su e in giù con la nostra immaginazione, bensì sono per se stesse in rapporto con la loro essenza, come sono per natura.*[16]

In conclusione, meditando queste due forme di relativismo, Platone ha concepito e fissato due caratteri fondamentali delle Idee, appunto l'«immutabilità» e la «perseità», ossia la loro stabile oggettività.

Le Idee hanno una realtà che non è trascinata nel divenire e che non è relativa al soggetto, una realtà che non è travolta dal perenne mutamento e non è manipolabile a capriccio dal soggetto, ma implica strutturale fermezza e stabilità.

Se così non fosse, tutte le nostre conoscenze e valutazioni (e in particolare le nostre valutazioni morali) sarebbero prive di qualsiasi significato, e il nostro parlare non avrebbe alcun senso. In una parola, *l'immutabilità e l'in sé e per sé delle Idee implicano la loro assolutezza.*

7. Il supremo carattere metafisico della «unità» delle Idee – L'ultimo carattere delle Idee sul quale mette conto porre particolare attenzione (il sesto fra quelli che abbiamo sopra elencati), perché riveste una importanza veramente eccezionale (malgrado il fatto che nell'ambito degli studi ispirati al paradigma tradizionale sia stato in larga misura trascurato, o comunque sottovalutato), è quello della «unità».

Ciascuna Idea è una «unità», e, come tale, spiega le cose sensibili che di essa partecipano, costituendo in questo modo una «molteplicità unificata». E, proprio per questo motivo, la vera conoscenza consiste nel saper unificare la molteplicità in una *visione sinottica, raggruppante la molteplicità sensoriale nell'unità dell'Idea dalla quale dipende.*

[16] *Cratilo,* 385 E-386 E.

Si noti come, per Platone, la natura stessa del filosofo si manifesti proprio nel saper cogliere e possedere questa «unità», come ci dice espressamente in questo importante passo della *Repubblica*:

> «E i veri filosofi – domandò – quali dici che siano?».
> «Quelli – risposi – che amano contemplare la verità».
> «Anche questo è esatto – disse –; ma come intendi dire?».
> «Non sarebbe affatto facile – risposi io – dirlo a un altro; ma credo che tu considererai questo con me».
> «Che cosa?».
> «Poiché il Bello è contrario al Brutto, essi sono *due*».
> «Come no?».
> «Allora, dal momento che sono due, ciascuno di essi è *uno*?».
> *«Anche questo».*
> «E sul Giusto e sull'Ingiusto, sul Bene e sul Male e su tutte le altre Idee vale lo stesso discorso, e cioè che *ciascuna di esse è una*, ma che presentandosi dovunque per la comunanza con azioni, con corpi e con altre Idee, ognuna *appare multipla».*[17]

E proprio qui sta ciò che discrimina l'uomo comune, che si limita al sensibile, dal filosofo; il primo si abbarbica al molteplice respingendo l'unità, e inoltre:

> non sopporterebbe in nessun modo, se altri dicessero che *uno* è il Bello, il Giusto e così di seguito.[18]

> vanno errando nella *molteplicità*, e non sono filosofi.[19]

Il filosofo, invece, è proprio colui che *sa vedere l'insieme e sa cogliere la molteplicità nell'unità.* Platone riassume il suo pensiero in questa massima stupenda:

> *Chi sa vedere l'insieme* (συνοπτικός) è dialettico, chi no, no.[20]

Tale caratteristica definitoria delle Idee risultava talmente importante, che gli Accademici fondarono su di essa una delle argomentazioni intese a dimostrare l'esistenza delle Idee, e la denominarono

[17] *Repubblica*, V, 475 E-476 A.
[18] *Repubblica*, V, 479 A.
[19] *Repubblica*, VI, 484 B.
[20] *Repubblica*, VII, 537 E.

appunto «la prova derivante dall'unità del molteplice», che può essere formulata nel modo che segue: se ci sono molti uomini e ciascuno di essi è appunto uomo, e quindi se c'è un qualcosa che si predica di ciascuno e di tutti gli uomini senza essere identico a ciascuno di essi, allora è necessario che ci sia qualcosa al di là di ciascuno di essi, separato da essi ed eterno, e che appunto in quanto tale si possa predicare di tutti gli uomini differenti per numero, in modo identico.

E precisamente questo «uno che è oltre i molti», e che li trascende ed è eterno, è l'Idea.[21]

Ma le complesse implicazioni di questo carattere fondamentale delle Idee potranno venire esaminate solo più avanti, in connessione con la problematica protologica.

III. I rapporti fra mondo delle Idee e mondo sensibile e la questione del cosiddetto «dualismo» di Platone

1. Il «dualismo» platonico espressione della trascendenza – Dopo quanto abbiamo detto, sembrerebbe inevitabile parlare di concezione «dualistica» della realtà in Platone: le realtà empiriche sono sensibili, mentre le Idee sono intelligibili; le realtà fisiche sono miste a non-essere, mentre le Idee sono essere in senso puro e totale; le realtà sensibili sono corporee, mentre le Idee sono incorporee; le realtà sensibili sono corruttibili, mentre le Idee sono realtà stabili ed eterne; le cose sensibili sono relative, mentre le Idee sono assolute; le cose sensibili sono molteplici, mentre le Idee sono unità. In effetti, molti studiosi, ripetendo o sviluppando in vario modo le critiche mosse da Aristotele, contestano pesantemente questo «dualismo» sostenendo che la «separazione» delle Idee dalle realtà sensibili, ossia la loro «trascendenza», compromette la loro funzione di «cause».

Ma questo è un puro pregiudizio teoretico, da evitare rigorosamente, se si vuole intendere Platone. Intanto, va rilevato che le Idee hanno tanto di «immanenza» quanto hanno di «trascendenza»; il che troppo spesso viene trascurato o sottaciuto. Per Platone, la trascendenza delle Idee è proprio la ragion d'essere (ossia la fondazione) della loro immanenza. Le Idee non potrebbero essere la causa del sensibile (ossia la «vera causa») se non *trascendessero* il sensibile medesimo; e trascen-

[21] Aristotele, *Metafisica,* I, 9, 990 b 13; Alessandro di Afrodisia, *In Arist. Metaph.*, p. 80, 9 ss. Hayduck (= Aristotele, *De ideis*, fr. 3 Ross).

dendolo ontologicamente, possono fondare la sua struttura ontologica immanente. Insomma, *la trascendenza delle Idee è proprio ciò che qualifica il ruolo che esse svolgono di «vera causa».* Confondere questi due loro aspetti, o comunque livellarli sul medesimo piano, significa dimenticare per intero la «seconda navigazione» e i suoi esiti.

In ogni caso, è interessante notare che il primo aspetto delle Idee che Platone rileva è proprio quello dell'immanenza. I primi dialoghi presentano, infatti, l'aspetto dell'Idea come ciò che permane identico nelle cose, come ciò che fa sì che ciascuna cosa sia ciò che è e non altro, ciò che fissa le cose nella loro natura e le rende, di conseguenza, intelligibili. Successivamente Platone, specie a partire dal *Fedone*, dove mette a tema la sua «seconda navigazione» e gli esiti a essa connessi, sviluppa, oltre al motivo dell'immanenza, il motivo che, con le dovute precisazioni teoretiche, può essere chiamato, nella maniera più corretta, della «trascendenza».[1]

Se le Idee si contrappongono alle cose empiriche come l'intelligibile al sensibile, l'essere al divenire, l'incorporeo al corporeo, l'immobile al mobile, l'assoluto al relativo, l'unità alla molteplicità, allora è chiaro che *esse rappresentano una dimensione diversa della realtà, un nuovo e superiore piano della realtà medesima.*

Sulla esistenza di due differenti piani dell'essere Platone è molto esplicito, come in alcuni passi sopra riportati abbiamo letto, e come egli ribadisce solennemente anche nel *Timeo*, in un bel passo che mette conto leggere nelle sue conclusioni:

> Se, dunque, le cose stanno in questo modo, bisogna ammettere che vi è una forma di realtà che è sempre allo stesso modo, ingenerata e imperitura, e che non accoglie dal di fuori altra cosa, né essa passa mai in altra cosa, e non è visibile né è percettibile con altro senso. Ed è questo, appunto, che all'intelligenza toccò in sorte di contemplare.
>
> E bisogna ammettere che di nome uguale e a essa somigliante vi è una seconda forma di realtà, sensibile, generata e in continuo movimento, che si genera in un luogo e che nuovamente di là perisce. E questa si comprende con l'opinione accompagnata dalla sensazione.[2]

2. L'essere «trascendente» causa dell'essere «immanente» – Chi ci ha seguito fino a questo punto, crediamo che disponga ormai di tutti gli elementi che occorrono per trarre le conclusioni sull'autentico signi-

[1] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 199 s. e nota 61.
[2] *Timeo*, 52 A.

ficato della teoria delle Idee, che costituisce il primo e assai cospicuo guadagno della prima tappa della «seconda navigazione».

Con le Idee Platone – come più volte abbiamo rilevato – ha scoperto il mondo dell'intelligibile come *la dimensione incorporea e metempirica dell'essere.* E questo mondo dell'intelligibile incorporeo trascende, sì, il sensibile, ma non nel senso di una assurda «separazione», bensì nel senso di «metempirica causa» (ossia di «vera causa»); e quindi è la vera ragion d'essere del sensibile.

In conclusione, *il dualismo di Platone non è altro se non il dualismo di chi ammette l'esistenza di una causa soprasensibile come ragion d'essere del sensibile medesimo, ritenendo che il sensibile, a motivo della sua auto-contraddittorietà, non possa avere una globale ragion d'essere di se medesimo.*

Pertanto, il «dualismo» metafisico di Platone non ha assolutamente nulla a che vedere con il ridicolo *dualismo di chi ipostatizza il sensibile, e poi contrappone l'ipostatizzazione al sensibile medesimo*.

Infine, bisogna rilevare che Platone presenta, oltre a questa, un'altra forma di dualismo, che concerne i Princìpi supremi, che sono appunto due; ma di questo potremo parlare solo più avanti, a motivo della complessità dei problemi che essi implicano, e che vanno adeguatamente trattati in maniera analitica al fine di comprendere quest'altra forma di dualismo.[3]

3. Il significato della metafora mitica dell'«Iperuranio» – Tornando al «dualismo» inteso come espressione della trascendenza, dobbiamo ancora richiamare un punto importante, concernente in modo particolare il famoso, grande mito dell'«Iperuranio», intorno al quale sono sorti non pochi equivoci. In realtà, il «mito» non è astratto *logos*, e va correttamente inteso per quello che è, ossia come espressione metaforica e come simbolo, come un parlare per immagini. Ma leggiamo il passo del *Fedro*, divenuto famosissimo, in cui Platone parla appunto dell'«Iperuranio»:

> Il luogo sopraceleste (Iperuranio) nessuno dei poeti di quaggiù lo cantò mai, né mai lo canterà in modo degno. La cosa sta in questo modo. In effetti, bisogna avere realmente il coraggio di dire il vero, specialmente se si parla della verità. Infatti *l'essere che realmente è, incolore e privo di figura e non visibile, che può essere contemplato solo*

[3] Vedremo che questa forma di *dualismo* ha una precisa struttura di carattere «bipolare».

> *dal pilota dell'anima ossia dall'intelletto, e intorno a cui verte il genere della conoscenza vera, occupa tale luogo*. Ebbene, poiché la ragione di un dio è nutrita da intelligenza e da pura conoscenza, anche quella di ogni anima cui prema di conoscere ciò che le conviene vedendo dopo un certo tempo l'essere, si allieta, e, contemplando la verità, se ne nutre e gode, fino a che la rotazione circolare non l'abbia riportata al medesimo punto. Nel giro che essa compie vede la Giustizia stessa, vede la Saggezza, vede la Scienza, non quella cui è unito il divenire, né quella che è diversa in quanto si fonda sulla diversità di quelle cose che noi chiamiamo esseri [= esseri fenomenici], ma quella che è scienza di ciò che è veramente essere. E dopo che ha contemplato tutti gli altri esseri che veramente sono e se ne è saziata, di nuovo penetra all'interno del cielo, e torna a casa.[4]

«Iperuranio» significa «luogo sopra il cielo», e quindi è una immagine che, se correttamente intesa in ciò che vuol esprimere, indica un luogo che non è affatto un luogo in senso fisico, bensì un luogo meta-fisico, vale a dire la dimensione del soprasensibile. Il «cielo» è il «visibile» (e quindi il sensibile); il «sopra-cielo» è il «sopra-visibile» (ossia il soprasensibile, il metafisico, appunto).

Ma si noti ancora come, nel mito dell'«Iperuranio», chiaramente per evitare fraintendimenti, le Idee che occupano quel «luogo» siano subito descritte come aventi caratteri tali, che con il «luogo fisico» non hanno nulla a che vedere: sono *senza figura, senza colore, invisibili* ecc., e sono coglibili da noi solamente con quella parte che ha il governo dell'anima, cioè *solamente con l'intelligenza*.

In conclusione, con la teoria delle Idee, come più volte abbiamo già rilevato, Platone ha inteso dire questo: *il sensibile si spiega solamente con il soprasensibile, il corruttibile con l'essere incorruttibile, il mobile con l'immobile, il relativo con l'Assoluto, il molteplice con l'Uno.*

4. Il grande problema del rapporto fra mondo delle Idee e mondo sensibile – Il problema del rapporto fra l'«uno» e i «molti», che si impone ai fini di poter comprendere i rapporti sussistenti fra le differenti Idee e per spiegare la loro derivazione da un principio primo, si ripropone anche al livello della spiegazione dei rapporti sussistenti fra le Idee medesime e le cose sensibili.

A questo proposito va ricordato che l'interpretazione dei rapporti fra il mondo delle Idee e il mondo sensibile fu soggetta a frainten-

[4] *Fedro*, 247 C-E; cfr, *Repubblica*, VI, 509 D (vedasi Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 204 s.).

dimenti già da parte di alcuni contemporanei e perfino da parte di alcuni discepoli di Platone, tanto è vero che nel *Parmenide* egli prende di mira e in parte confuta alcune interpretazioni che ricordano quelle che vengono sostenute addirittura nella *Metafisica* di Aristotele.

In effetti, Platone nei suoi scritti presenta differenti prospettive al riguardo, affermando che tra sensibile e intelligibile c'è

a) un rapporto di «mimesi» (μίμησις) o di «imitazione»;

b) oppure di «metessi» (μέθεξις) o di «partecipazione»;

c) oppure di κοινωνία o di «comunanza»,

d) oppure ancora di παρουσία o di «presenza».[5]

E su questi termini si è fatto un gran discutere, andando oltre il giusto segno e la giusta misura. Ma Platone nel *Fedone* ha detto esplicitamente che questi termini dovevano esser intesi come semplici proposte sulle quali egli non intendeva affatto insistere, e alle quali non voleva dare la consistenza di una risposta ultimativa, perché questa implicava il pervenire alla teoria dei Princìpi. Ciò che gli premeva era semplicemente di stabilire che l'Idea è la «vera causa» del sensibile. Egli intendeva, insomma, fermarsi al primo livello che si raggiunge con la prima tappa della «seconda navigazione».

Per raggiungere la risposta ultimativa, avrebbe dovuto chiamare in causa la protologia delle «Dottrine non scritte». Tenendo presente tutto questo, quei termini platonici di cui abbiamo sopra detto, si chiariscono abbastanza bene, naturalmente restando al livello guadagnato dalla prima tappa della «seconda navigazione», e anche a questo livello lasciando un grosso problema ancora aperto, come vedremo.

a) Il sensibile è «mimesi» dell'intelligibile perché lo imita, pur senza mai riuscire a eguagliarlo (nel suo divenire continuo s'avvicina, crescendo, al modello ideale e poi se ne allontana corrompendosi).

b) Il sensibile, nella misura in cui realizza la propria essenza, «partecipa», cioè «ha parte dell'intelligibile» (è proprio per questo suo *aver parte dell'Idea* che è, ed è conoscibile).

c) Si può dire che il sensibile abbia una «comunanza», cioè una tangenza, con l'intelligibile, giacché questo è causa e fondamento di quello: ciò che il sensibile ha di essere e di conoscibilità lo desume

[5] Cfr. *Fedone*, 100 C-D; cfr. anche 74 D.

dall'intelligibile, e, nella misura in cui ha questo essere e questa intelligibilità, ha «comunanza» con l'intelligibile.

d) Infine, si può anche dire che l'intelligibile «è presente» nel sensibile, nella misura in cui la causa è nel causato, il principio è nel principiato, la condizione è nel condizionato.

In questo modo, la terminologia platonica diviene chiara.

5. Il significato delle Idee come «paradigmi» o «modelli» – In questo modo diventa chiaro anche il celebre termine «paradigma», ossia «modello», con cui Platone designa il ruolo delle Idee nei confronti dei sensibili che le «imitano» e che ne sono in certo senso una «copia».

Platone esprime col termine «paradigma» quella che, con linguaggio moderno, si potrebbe chiamare la «normatività ontologica» dell'Idea, cioè il *come le cose devono essere*, ossia il «dover essere delle cose».

L'Idea di santo è «paradigma» perché esprime come le cose o le azioni *debbano* essere fatte ed essere per venir dette sante; l'Idea di bello è «paradigma» perché esprime come le cose *debbano* essere formalmente strutturate per essere e venir dette belle, e così via.[6]

In questa concezione restava aperto, oltre al problema protologico del rapporto dell'«Uno» e dei «Molti», anche quel problema che la mappa metafisica del *Fedone* presenta come essenziale (e da cui addirittura parte la «seconda navigazione»), ma che poi lascia irrisolto: il rapporto fra le cose e le Idee non può venir concepito come immediato, e pertanto *occorre un mediatore, ossia un principio che operi la imitazione, assicuri la partecipazione, metta in atto la presenza e fondi la comunanza*.

È, questo, il grande problema *dell'Intelligenza ordinatrice e della sua funzione*.

Evidentemente – come vedremo meglio più avanti – Platone possedeva una perfetta soluzione del problema già quando scriveva il *Fedone*, tanto è vero che la anticipò in numerosi dialoghi posteriori al *Fedone*, a partire dalla *Repubblica*, ma la formulò con maggiore ampiezza – secondo uno schema divenuto classico – nel *Timeo.*

La mediazione fra il sensibile e l'intelligibile è opera di una Intelligenza suprema, che viene espressa con l'immagine divenuta classica

[6] Cfr. *Eutifrone*, 6 D-E, e la nostra introduzione e il nostro commento a questo dialogo, Bompiani, Milano 2001.

del «Demiurgo», ossia l'immagine di un «Artefice» il quale plasma il Principio materiale (una spazialità indeterminata, una sorta di sostrato o di eccipiente informe), in funzione del «modello» delle Idee, facendo sì che ciascuna cosa assomigli, imiti, il più perfettamente possibile, il suo «paradigma ideale», servendosi degli enti matematici (figure geometriche e numeri) come mediatori.[7]

Ma, se non si tengono presenti le larghe infiltrazioni di carattere protologico, non si arriva a fondo nella soluzione di questo problema.

Platone chiamerà in causa, soprattutto nel *Filebo*, le categorie metafisiche del «limite», dell'«illimite», della loro «mescolanza» e della «causa della mescolanza», per spiegare l'opera esercitata dalle Idee sulla «chora» indeterminata (sul sostrato di tipo materiale), e quindi per spiegare che le cose nascono da questa «mescolanza», a opera della *causa* che produce la mescolanza, la quale è appunto l'Intelligenza demiurgica.

E questa operazione è, in ultima analisi, l'azione determinante esercitata *dall'Uno sull'indeterminato molteplice a opera dell'Intelligenza*; e la «mescolanza» che ne deriva è l'unità-nella-molteplicità, come vedremo.

IV. I capisaldi delle «dottrine non scritte» e la teoria dei Princìpi primi «Uno» e «Diade»

1. Il vertice della metafisica platonica – *È venuto, ora, il momento di affrontare quel «postulato» supremo, di cui parla la mappa metafisica tracciata da Platone nel Fedone*, e che la *Repubblica* (considerandolo come vertice di tutti i postulati) pone al di sopra dei postulati stessi,[1] che coincide con quelle «cose di maggior valore» di cui parla il *Fedro*, ossia con i «Princìpi primi e supremi» riservati alla oralità dialettica.

A queste «Dottrine non scritte» abbiamo già fatto sopra più volte riferimento; e qui dobbiamo tracciarne in sintesi le linee essenziali, perché solo alla luce di esse l'ontologia delle Idee (e di conseguenza l'intero pensiero di Platone) può acquistare senso compiuto.

Un buon avvio alla comprensione preliminare del discorso «protologico», può essere fornito da un rilievo generale concernente una caratteristica essenziale del modo di pensare dei Greci.

[7] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 583-675.
[1] *Fedone*, 101 E; *Repubblica*, VI, 510 B; 511 B.

Una convinzione basilare, che innerva tutta la filosofia precedente a Platone, consiste nella convinzione secondo la quale *spiegare significa unificare.*

Questa convinzione sorregge, in primo luogo, il discorso di tutti i Fisici, i quali procedono a spiegare la molteplicità dei fenomeni riguardanti il cosmo, appunto riducendola *all'unità di un principio,* o di alcuni princìpi *unitariamente concepiti*. Essa raggiunge l'espressione estrema (ma proprio per questo assai istruttiva) nelle dottrine degli Eleati, i quali *risolvono nell'«unità» la totalità dell'essere*, sfociando in un vero e proprio «monismo» radicale.

Ma tale convinzione sorregge anche il discorso socratico, imperniato per intero sulla domanda «che cos'è», la quale implica, in generale, *la riduzione sistematica di ciò che è oggetto di discussione a una «unità»*.

E in particolare, nell'ambito dell'etica – cui Socrate dedicò il suo interesse principale – ciò che stiamo illustrando si rende evidentissimo: tutte le complesse manifestazioni caratterizzanti la vita morale e politica venivano ridotte appunto all'*unità della virtù*, la quale, a sua volta, veniva ridotta, come è ben noto, a «conoscenza» o «scienza». Le «molte virtù» si spiegavano con la riduzione a una «unica essenza», consistente appunto nella *unità della vera conoscenza*.

La dottrina stessa delle Idee di Platone, nel suo complesso, è nata da questa convinzione e da una cospicua accentuazione dell'importanza della funzione della *visione sinottica*, cui approda l'operazione metodica della «unificazione» del «molteplice» che si intende spiegare. La pluralità delle cose sensibili si spiega, precisamente, mediante la riduzione sinottica *all'unità dell'Idea corrispondente*.

Tuttavia – come sopra abbiamo già precisato –, la teoria delle Idee mette capo a una *ulteriore pluralità*, sia pure sul nuovo piano metafisico dell'intelligibile. Infatti, se i molti uomini sensibili sono unificati e spiegati dalla corrispondente Idea di uomo, i molti alberi dall'Idea di albero, le molte manifestazioni del bello dall'Idea di bello, e se così è per tutte quante le realtà e qualità empiriche che noi indichiamo con lo stesso nome, allora è evidente che la molteplicità sensibile risulta semplificata e risolta dalle Idee intelligibili. Ma la *molteplicità intelligibile*, a sua volta, *non viene di per sé risolta*.

Si tenga inoltre presente che Platone ammette Idee non solo per quelle cose che chiamiamo realtà sostanziali (uomo, animali, vegetali ecc.), ma anche per tutte le qualità e per tutti gli aspetti delle cose raggruppabili sinotticamente (bello, grande, doppio, e così via), sicché il *pluralismo del mondo delle Idee* (ossia il pluralismo delle realtà

intelligibili) risulta veramente assai cospicuo, come già Aristotele sottolineava in maniera molto marcata e assai polemica.[2]

È evidente, allora, che la teoria delle Idee *non poteva costituire il livello di spiegazione ultimativa*.

Infatti, il «molteplice» sensibile si spiega con un «molteplice» intelligibile; ma questo, a sua volta – appunto in quanto «molteplice» – richiede una ulteriore spiegazione. *Di conseguenza, si impone la necessità di risalire a un secondo livello di fondazione metafisica*.

Ebbene, nei suoi dialoghi e per quei lettori che si limitavano in prevalenza alla lettura dei medesimi, Platone ha ritenuto che il primo livello di fondazione metafisica fosse sufficiente, giacché, una volta guadagnata la teoria delle Idee, le varie dottrine che egli affidava agli scritti risultavano abbastanza giustificate. Ma con gli allievi e all'interno dell'Accademia – al fine di risolvere i problemi che la teoria stessa delle Idee sollevava – egli fece oggetto di discussione, e in maniera assai considerevole, proprio il *secondo livello di fondazione.*

Si realizzava, in questa maniera, anche l'ultimo tratto della «seconda navigazione» e si attuava il suo momento conclusivo, appunto in base al piano tracciato nella mappa metafisica del *Fedone*. Lo schema di ragionamento che sorregge la duplicità di livello di fondazione metafisica è il seguente. Come la sfera del molteplice sensibile dipende dalla sfera delle Idee, così, analogamente, *la sfera della molteplicità delle Idee dipende da una ulteriore sfera di realtà, da cui derivano le Idee stesse, e questa è la sfera suprema e prima in senso assoluto.*

Questa sfera è costituita, pertanto, dai Princìpi primi (che sono l'«Uno» e la «Diade indefinita», di cui parleremo subito sotto). Platone li chiamava espressamente – come sappiamo – «le cose prime e supreme» (τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα), ossia «Princìpi primi e supremi»,[3] ed è per questo che noi proponiamo di chiamare «protologia» (discorso intorno ai Princìpi primi) la dottrina che di essi si occupa.

Questa dottrina contiene la fondazione ultimativa, perché spiega quali siano i Princìpi da cui scaturiscono le Idee (che, a loro volta, spiegano le restanti cose), e pertanto fornisce la spiegazione della totalità delle cose che sono. È chiaro, dunque, in che senso «ontologia delle Idee» e «protologia o teoria dei Princìpi» costituiscano *due distinti livelli di fondazione,* due piani successivi dell'indagine metafisica, vale a dire due tappe della «seconda navigazione».

[2] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, XIII, 4, 1078 b-1079 a.
[3] *Lettera VII*, 344 D.

Ecco una delle testimonianze basilari:

> *Poiché, quindi, le Forme [= Idee] sono cause delle altre cose [primo livello]*, Platone ritenne che gli elementi costitutivi delle Forme fossero gli elementi di tutti gli esseri. Come elemento materiale delle Forme [= Idee] egli poneva il Grande-e-piccolo, e come causa formale l'Uno *[secondo livello]*.[4]

2. La «Diade» e il suo significato – Il problema metafisico per eccellenza è, per i Greci – come sopra dicevamo – il seguente: «perché ci sono i molti?», ovvero «perché e come dall'Uno derivano i molti?».[5]

E la novità che Platone apporta a livello di protologia, sta, appunto, proprio in questo tentativo di *«giustificazione» radicale e ultimativa della molteplicità in generale in funzione dei Princìpi dell'Uno e della Diade indefinita e della loro struttura bipolare.*

La «Diade» o «Dualità indeterminata» non è, ovviamente, il numero «due», così come l'Uno nel senso di Principio non è il numero «uno». Ambedue questi Princìpi hanno *statura metafisica*, e quindi sono *meta-matematici.*

In particolare rileviamo che la «Diade», è *Principio e radice della molteplicità degli esseri.*

Essa è concepita come «dualità di grande-e-piccolo» nel senso che è «infinita grandezza» e «infinita piccolezza», in quanto è *tendenza all'infinitamente grande e all'infinitamente piccolo*. E appunto per questa duplicità di direzione (infinitamente grande e infinitamente piccolo) che essa viene chiamata «Diade infinita» o «indefinita», e, di conseguenza, è altresì qualificata come «dualità di molto-e-poco», di «più-e-meno», di «maggiore-e-minore», e come *strutturale diseguaglianza*.

Con una terminologia più specifica e tecnica, anche se non usata espressamente da Platone, potremmo dunque dire che *la Diade è una sorta di «materia intelligibile»,* almeno ai più alti livelli (esclusa, cioè, la sfera cosmologica, nella quale la Diade diventa materia sensibile).

Essa è una molteplicità «in-determinata» e «in-definita», la quale, fungendo come sostrato all'azione dell'Uno, produce la molteplicità

[4] Aristotele, *Metafisica*, I, 6, 987 b 18-21 (Gaiser, *Test. Plat.*, 22 A = Krämer, 9).

[5] Eraclito, ricordiamolo, diceva proprio questo: «da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose» (22 B 11 Diels-Kranz), frammento che si impone addirittura come epigrafe della trattazione della filosofia presocratica alle sue origini, che molte volte fece richiamo all'Uno.

delle cose in tutte le sue forme. Pertanto, oltre che Principio di pluralità orizzontale, è Principio anche della *gradazione gerarchica del reale*.

Il problema da cui siamo partiti, dunque, si risolve in questo modo: la pluralità, la differenza e la gradazione degli enti nascono *dall'azione dell'Uno che determina il Principio opposto della Diade, che è una molteplicità indeterminata.*

I due Princìpi sono, pertanto, *ugualmente originari.* L'Uno non avrebbe efficacia produttiva senza la Diade, anche se risulta gerarchicamente superiore alla Diade. Per l'esattezza dobbiamo dire che sarebbe di per sé impreciso parlare di *due* Princìpi, se si intendesse il *due* in senso aritmetico. Infatti, essendo i numeri posteriori ai Princìpi e da essi derivati, non si possono applicare ai Princìpi se non in senso metaforico. Dunque, si dovrà parlare di due Princìpi, intendendo il «due» in senso prototipico.

Sarebbe più esatto parlare, in questo caso, non di «dualismo», bensì di polarismo o di «bipolarismo», in quanto un Principio esige l'altro in maniera strutturale.

V. La struttura dell'essere

1. L'essere come sintesi (mescolanza) dei due Principi – L'azione dell'Uno sulla Diade è una sorta di «de-limitazione», «de-terminazione» e «de-finizione» dell'illimitato, dell'indeterminato, e dell'indefinito, o, come pare che Platone abbia anche detto, di «egualizzazione del diseguale».[1]

Gli enti che derivano dall'attività dell'Uno sulla Diade sono, pertanto, una sorta di «sintesi» che si manifesta come *unità-nella-molteplicità*, che è una de-finizione e de-terminazione dell'indefinito e indeterminato.

È questo il fulcro della protologia platonica: l'essere è prodotto da due princìpi originari, e quindi è una sintesi, un misto di unità e molteplicità, di determinante e indeterminato, di limitante e illimitato.

E di questo tema Platone si spingerà addirittura a presentare uno scorcio negli scritti, in particolare nel *Filebo.*

2. L'Uno è «al di sopra dell'essere» mentre la Diade è «al di sotto» dell'essere – Sullo *status* dell'Uno concepito come «*al di sopra* dell'es-

[1] Cfr. Krämer, *Platone*, cit., pp. 155 s. e i documenti a p. 156, nota 6.

sere» la documentazione della tradizione indiretta è scarsa. Ne parla una testimonianza, dicendo che l'Uno è «*melius ente*».[2]

Ma Platone si spinge a darci il più cospicuo assaggio di questo punto proprio nel maggiore dei suoi scritti. Pertanto sul significato dello *status* metafisico dell'Uno (che coincide col Bene) inteso come «al di sopra dell'essere» ritorneremo più avanti, interpretando le affermazioni platoniche che si trovano nella *Repubblica*, dove espressamente si definisce il Bene appunto come «al di sopra dell'essere», come ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.[3]

Invece sullo *status* della Diade come *non-essere*, ossia come al di sotto dell'essere, ci viene detto dalla tradizione indiretta quanto segue:

> Cosicché siffatta cosa viene detta instabile, informe, indefinita e *non essere* in virtù della negazione dell'essere. Con questa non ha nulla a che fare né il principio né l'essenza, ma si muove in una situazione di disordine.[4]

3. La «bipolarità» come cifra del pensare greco – Ma su un punto particolare è necessario che insistiamo. Questa concezione dei due Princìpi supremi legati da *nesso bipolare* e la conseguente concezione dell'essere (a tutti i livelli, dal più alto al più basso) come una «mescolanza» di struttura sempre «bipolare», rispecchiano in maniera perfetta, in dimensione metafisica, la caratteristica tipica del pensare dei Greci a tutti i livelli, in particolare a livello *teologico, filosofico e morale.*

Se si esamina l'espressione più compiuta della teologia greca, qual è contenuta nella *Teogonia* di Esiodo, si noterà che fin dall'origine gli Dei e le forze cosmiche si dividevano in *due sfere opposte*, facenti capo a Caos e a Gaia, aventi rispettivamente, come è stato ben rilevato, le caratteristiche della «amorfità» e della «forma», le quali, appunto con questa opposizione, riassumono la totalità della realtà.

Anche nella seconda fase della teogonia, ossia con l'avvento del regno di Zeus e quindi degli Dei olimpici, questa concezione di fondo risulta ben evidente. I Titani sconfitti da Zeus vengono precipitati nel Tartaro, che è il «contro-mondo polarmente opposto» all'Olimpo.

[2] Proclo, *In Plat. Parm*., pp. 38 ss. Klibansky-Labowsky, parte pervenutaci nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke (Gaiser, *Test. Plat*., 50).

[3] *Repubblica*, VI, 509 B.

[4] Simplicio, *In Arist. Phys*., p. 248, 13-16 Diels (Gaiser, *Test. Plat*., 31 = Krämer, 13).

Ma c'è di più. Ciascuno degli Dei risulta come un *misto di forze aventi carattere polarmente opposto*. Apollo, per esempio, ha addirittura come simboli tipici la dolce lira e l'arco con le frecce crudeli; Artemide è vergine e, insieme, protettrice delle partorienti, e così via. Inoltre, ogni divinità ha un'altra divinità polarmente contrapposta, come, per esempio, Apollo ha polarmente contrapposto Dioniso; Artemide ha come polarmente contrapposta Afrodite, e così di seguito.[5]

La concezione bipolare di cui stiamo parlando, costituisce davvero *un asse portante del pensiero greco*, come lo stesso Aristotele ha riconosciuto nella maniera più esplicita addirittura per il pensiero filosofico:

> Inoltre, una delle due serie dei contrari è privazione, e tutti i contrari si possono ricondurre all'essere e al non essere, all'uno e ai molti; per esempio, la quiete all'uno e il movimento al molteplice. Ora, quasi tutti i filosofi sono d'accordo nel ritenere che gli esseri e la sostanza siano costituiti da contrari; infatti tutti pongono come princìpi i contrari. Alcuni pongono come princìpi dispari e pari, caldo e freddo, altri ancora limite e illimite, altri, infine, amicizia e discordia. E anche tutti gli altri contrari si riducono manifestamente all'uno e ai molti (presupponiamo questa riduzione già operata da noi altrove); quindi anche i princìpi degli altri filosofi si riducono interamente a questi due generi.[6]

Naturalmente, oltre che sul pensiero filosofico, noi potremmo richiamare l'attenzione anche sul pensiero morale dei Greci, soprattutto come esso era espresso nei Sette Sapienti e nei poeti gnomici, in cui questa polarità e sintesi strutturale di principi opposti risulta ben evidente. Le massime «usa misura», «nulla di troppo», «il meglio sta nel mezzo», «la misura è la cosa migliore», presuppongono in maniera precisa ed essenziale un «limite» opposto a un «illimite» (quest'ultimo costituito dall'eccesso e dal difetto), ossia una visione sintetica polarmente connotata. Tesi, questa, che lo stesso Aristotele sfrutterà ampiamente nella sua celebre dottrina delle «virtù etiche».

In conclusione, la teoria platonica dei «Princìpi», proprio con le caratteristiche che abbiamo sopra illustrato, rappresenta davvero la dottrina filosofica più alta, e il modo più tipico e più profondo del

[5] Si veda P. Philippson, *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zürich 1944, traduzione italiana con il titolo: *Origini e forme del mito greco*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 65 s. e *passim*.

[6] Aristotele, *Metafisica*, IV, 1, 1004 b 27-1005 a 2.

pensare in generale dei Greci e del loro stesso immaginare e sentire. Pertanto, ben si può dire che essa esprima veramente una cifra suprema della spiritualità della Grecità.

VI. La dottrina dei «Numeri ideali» e dei «numeri matematici»

1. Numeri ideali e struttura numerica del reale – Un altro punto, che è stato sempre di grave ostacolo alla comprensione della protologia platonica, è costituito dalla *dottrina dei Numeri ideali* e dalla tipica *riduzione platonica delle Idee a Numeri,* ossia dalla concezione delle Idee come Idee-Numeri.

Sappiamo che questa connessione fra le «Idee» e i «Numeri ideali» non ebbe luogo in coincidenza con la scoperta della teoria delle Idee, ma successivamente.[1] Verosimilmente ebbe luogo insieme alla formulazione sistematica e globale della teoria dei Princìpi, ossia quando Platone fu in grado di fornire la fondazione protologica della sua ontologia delle Idee.

Un primo chiarimento eviterà una serie di confusioni e di equivoci. I Numeri ideali dei quali stiamo occupandoci non sono quelli *matematici*, ma quelli *metafisici*: sono, cioè, per esempio, il «Due» inteso come essenza della dualità, il «Tre» come essenza della trialità, e così di seguito. I Numeri ideali sono, quindi, *le essenze dei numeri matematici*, e come tali sono perciò «inoperabili», ossia *non suscettibili di operazioni aritmetiche*.

Essi hanno, quindi, uno *status* metafisico, differente da quello dei numeri matematici, appunto per il motivo che non rappresentano semplicemente dei numeri, ma costituiscono l'«essenza dei numeri». Di conseguenza, non ha senso, per esempio, sommare l'«essenza del due» con l'«essenza del tre», e sottrarre l'«essenza del due» dall'«essenza del tre», e così di seguito.

I Numeri ideali costituiscono, pertanto, dei supremi «modelli ideali». Inoltre, i Numeri ideali sono presentati come «primi generati», perché (come è stato ben rilevato da alcuni studiosi), *essi rappresentano in forma originaria, e cioè paradigmatica, quella struttura sintetica di unità-nella-molteplicità che caratterizza tutti i differenti piani del reale e tutti gli enti a tutti i livelli.* L'essenza del Numero ideale consiste, pre-

[1] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, XIII, 7, 1078 b 7-12; cfr. quanto diciamo in *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 244 s.

cisamente, in una determinazione e delimitazione specifica prodotta dall'Uno sulla Diade che è una molteplicità indeterminata e illimitata di grande-e-piccolo.

2. Alcune precisazioni sui rapporti fra i «Numeri ideali» e le «Idee» – Precisato questo, possiamo chiarire una serie di punti chiave per la comprensione di tale difficile dottrina nel modo che segue.

a) Fra Idee e Numeri c'è una stretta connessione, ma *non una identificazione ontologica totale.*

b) Ciascuna Idea non si riduce a un preciso Numero. Platone non segue una via di carattere «aritmologico» o «aritmosofico», e non risulta condizionato da una sorta di mistica dei numeri. Questa dottrina appartiene ai Pitagorici e soprattutto ai Neopitagorici, mentre la via seguita da Platone risulta di *carattere fortemente razionalistico.*

c) Questa dottrina platonica non può essere interpretata sulla base del concetto moderno di *numero intero,* esprimente una determinata quantità, oltre che come pura astrazione concettuale. Oscar Töplitz ha dimostrato che per i Greci il numero va sempre pensato non tanto come numero intero, ossia come una sorta di grandezza compatta, bensì come un *rapporto articolato di grandezze e di frazioni di grandezze*, di «*logoi*», di «*analoghiai*». Se così è, il *logos* greco risulta essenzialmente collegato con la dimensione numerica, e significa pertanto, fondamentalmente, «rapporto».

Di conseguenza, per i Greci risulta del tutto naturale *tradurre le «relazioni» in «numeri»*, e indicare con numeri le relazioni, appunto per questa connessione sussistente fra «numero» e «rapporto».[2]

Sulla base di queste precisazioni, ecco qual è la soluzione della difficoltà intorno a cui stiamo discutendo. Ciascuna Idea risulta collocata in una precisa posizione nel mondo intelligibile, a seconda della sua maggiore o minore universalità e a seconda della forma più o meno complessa dei rapporti che essa intrattiene con altre Idee (che stanno al di sopra o al di sotto di essa). Questa *trama di rapporti*, dunque, può essere ricostruita e determinata mediante la dialettica, e, per le ragioni spiegate, può essere espressa «numericamente» (dato, appunto, che il numero esprime un rapporto). *Dunque, nella concezione del numero*

[2] O. Töplitz, *Das Verhältniss von Mathematik und Ideenlehre bei Plato*, in «Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik», 1 (1929/1931), pp. 3-33, ora nella raccolta di vari studi curata da O. Becker, *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt 1965, pp. 45-75.

come «rapporto» (logos) sta la chiave per poter leggere e intendere questo punto veramente delicatissimo delle «Dottrine non scritte».

d) I Numeri ideali non moltiplicano gli enti all'inverosimile, senza una adeguata ragione. Aristotele, in effetti, ci dice espressamente che Platone nella generazione dei numeri ideali «si spingeva fino alla Decade».[3] Pertanto, egli subordinava alla Decade e a essa collegava i processi deduttivi di tutti gli altri numeri. Probabilmente egli riduceva i numeri interi (ma anche questi concepiti in modo articolato) alla Decade, e intendeva tutti gli altri numeri come *logoi*, nel senso sopra precisato.

3. La dottrina dei numeri come cifra del pensiero greco – Anche questa dottrina, così come la dottrina dei Princìpi primi, lungi dal rappresentare deviazioni del pensiero di Platone, o fraintendimenti dei discepoli, rappresenta un vertice metafisico, che rivela in maniera teoretica una delle cifre più emblematiche dello spirito dei Greci.

La riduzione delle Idee a Numeri ha corrispettivi nell'arte dei Greci veramente sorprendenti. Infatti l'architettura e la scultura si fondavano, in Grecia, su un «canone» (corrispondente al *nomos*, ossia alla legge che regolava la musica), il quale esprimeva (diversamente da quelli vigenti nell'ambito delle altre civiltà) una «regola di perfezione» essenziale, che gli Elleni indicavano in una *proporzione perfetta esprimibile in maniera esatta con numeri.*

Dunque, *la «forma (= Idea)», che in vario modo viene realizzata nelle arti plastiche, per i Greci era riducibile a proporzione numerica e a numero.* Anzi la perfezione della figura e della forma ritratta nella scultura era collegata, oltre che con i rapporti numerici delle parti fra di loro e delle parti con il tutto, *anche con le figure geometriche.*

Si ricordi, per esempio, la celebre rappresentazione diventata classica e designata con l'espressione *homo quadratus*, che includeva in modo perfetto l'uomo in un quadrato e questi in un cerchio, con centro nell'ombelico. Anche nell'arte vascolare esistevano *canoni* espressi in *proporzioni numeriche*, che regolavano i rapporti fra altezza e larghezza, e andavano dal più semplice ad altri più complessi che rispecchiavano la proporzione della sezione aurea, largamente utilizzata anche nelle costruzioni degli edifici e delle statue.[4]

[3] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, XIII, 8, 1084 a 12-b 2; A 8, 1073 a 18-22 = Gaiser, *Test. Plat.*, 61 e 62.

[4] Su questi temi si vedano le eccellenti pagine di W. Tatarkiewicz, *History of Aesthetics*, vol. I: *Ancient Aesthetics*, The Hague-Paris-Warszawa 1970; traduzione italiana, Einaudi, Torino 1979, *passim.*

Ed ecco, allora, le conclusioni cui volevamo pervenire. *L'occhio plastico del Greco non vedeva la Forma o Figura (Idea) come qualcosa di ultimativo; ma vedeva, al di là di essa, qualcosa di ulteriore, vale a dire il numero e il rapporto numerico.* Si pensi, ora, di trasferire tutto questo sul piano raggiunto dalla «seconda navigazione» di Platone; si guadagnerà, in questo modo, la perfetta corrispondenza a livello metafisico di ciò che gli artisti greci hanno espresso con le loro creazioni. *Le Idee, che esprimono le forme spirituali e le essenze delle cose, non sono la ragione ultimativa delle cose, ma suppongono un alcunché di ulteriore, che consiste, appunto, nei Numeri e nei rapporti numerici, e, quindi, nei Princìpi supremi da cui derivano gli stessi Numeri e gli stessi rapporti numerici.*

4. Le realtà matematiche – Abbiamo sopra precisato che i Numeri ideali (così come le Idee, le quali, avendo una struttura numerica, sono tutte quante qualificabili come Idee-numeri) *sono molto differenti dai numeri e dagli oggetti matematici in generale*, i quali occupano un posto ontologicamente «intermedio» (μεταξύ) ossia un posto che *sta a mezzo* fra gli «enti ideali» e gli «enti sensibili».

Ecco una testimonianza molto importante di Aristotele:

> Inoltre, Platone afferma che, accanto ai sensibili e alle Forme [Idee], esistono gli *enti matematici intermedi* (μεταξύ) *fra gli uni e le altre*, i quali differiscono dai sensibili perché immobili ed eterni, e differiscono dalle Forme perché ve ne sono molti simili, mentre ciascuna Forma è solamente una e individua.[5]

È questa una dottrina che di primo acchito sorprende, ma che, in realtà, rientra perfettamente nel quadro generale del pensiero platonico. Questi «enti matematici» sono «intermedi», in quanto, da un lato, sono *immobili ed eterni*, appunto come lo sono le Idee (e i Numeri ideali), e, dall'altro, ve ne sono *molti della medesima specie.* Hanno quindi, a un tempo, un carattere fondamentale delle Idee (eternità) e un carattere che è tipico delle cose sensibili (molteplicità di ciascuno dei numeri), e per questo sono, appunto, «intermedi». Platone li ha introdotti per i seguenti motivi.

a) I numeri su cui opera l'aritmetica, così come le grandezze su cui opera la geometria, non sono sensibili, bensì intelligibili, come dimostrano le scienze che di essi si occupano.

[5] Aristotele, *Metafisica*, I, 6, 987 b 14-18 (Gaiser, *Test. Plat.*, 22 A = Krämer, 9).

b) D'altro canto, i numeri e le grandezze di cui si occupano l'aritmetica e la geometria non possono essere i «Numeri ideali», né le «Grandezze ideali», perché le operazioni aritmetiche implicano molti numeri uguali e le operazioni e dimostrazioni geometriche implicano numerose figure uguali e molteplici figure che sono variazioni della medesima essenza (per esempio, molti triangoli uguali e molti di tutte le fogge di cui si parla nelle dimostrazioni), mentre ciascuno dei Numeri ideali è unico, così come è unica ciascuna Figura ideale.

Se si tiene presente questo, si spiegano bene le conclusioni platoniche circa l'esistenza di *enti matematici* aventi caratteri «intermedi» fra il mondo intelligibile e il mondo sensibile.

Gli enti matematici sono come le realtà intelligibili, perché sono immobili ed eterni, mentre sono analoghi alle realtà sensibili, perché ve ne sono molti della medesima specie.

Il cespite teoretico di questa dottrina è da ricercarsi nella convinzione assai radicata in Platone della corrispondenza strutturalmente perfetta fra «conoscere» ed «essere» («la stessa cosa è il conoscere e l'essere»[6]), per cui a un determinato livello di conoscenza di un determinato tipo *deve necessariamente far riscontro un corrispettivo livello di essere.*

Pertanto, al livello di conoscenza matematica, che è superiore al livello di conoscenza sensibile, ma *inferiore al livello di conoscenza dialettica*, deve far riscontro un piano avente le rispettive connotazioni ontologiche (nel nostro caso, si tratta dei molti numeri simili richiesti dalle operazioni, delle molte figure simili – i molti quadrati, i molti triangoli, e così via – richieste dalle operazioni e dimostrazioni geometriche).

Questa «Dottrina non scritta» è essenziale per comprendere l'impianto gnoseologico platonico che si riscontra nei dialoghi (in particolare nella *Repubblica*), sicché essa costituisce un tassello fondamentale del sistema.

Essa, inoltre, fornisce un ottimo avvio alla conoscenza della realtà medesima.

Questo spiega perfettamente il grande ruolo conoscitivo che Platone attribuiva alla matematica nell'Accademia, al fine di preparare la mentalità dialettica.

In tal modo, Platone è ben lontano dall'avere matematizzato la metafisica; al contrario, ha metafisicamente fondato la matematica stessa, e, di conseguenza, ha metafisicamente utilizzato in *chiave analogica* la matematica come strumento formativo e preparatorio alla dialettica.

[6] Parmenide, 28 B 3 Diels-Kranz.

SEZIONE IV

I GRANDI DIALOGHI ALLA LUCE DELLE «DOTTRINE NON SCRITTE»

I. Le tesi centrali della «Repubblica» alla luce della dottrina dei princìpi

1. In che senso si può dire che i testi platonici nei loro punti-chiave «parlano solamente a chi sa» – In un passo di Hegel che sopra abbiamo letto, si dice (e a buona ragione) che il filosofo non è in possesso dei propri pensieri come di cose esteriori, ma, al contrario, è posseduto da essi, *e non può non esprimerli*; pertanto, qualsiasi sia il suo modo di esprimersi, in esso risultano contenuti i concetti di fondo. E appunto questo si è verificato anche nel caso di Platone: nei suoi scritti (oltre che nella dimensione dell'oralità), pur mantenendo la precisa determinazione di *tacere alcune cose* (o quantomeno di non esprimerle *expressis verbis*), egli ha fatto una serie di rimandi e di allusioni a esse, e addirittura in una maniera sempre crescente, appunto *per il motivo che nessun filosofo possiede le verità di fondo come cose esteriori, e nessun filosofo le può mettere da parte e nascondere, perché ne è totalmente posseduto, e in qualche modo le rivela.*

Resta, tuttavia, il fatto che noi oggi possiamo capire bene queste forti allusioni e questi continui rimandi solo sulla base dei «soccorsi» che sono apportati dalla tradizione indiretta.

Konrad Gaiser diceva che, nel leggere i dialoghi platonici in generale, uno si deve sforzare di cogliere la verità «non diversamente da come si sforza di intendere le sentenze degli oracoli. Si può applicare ai dialoghi platonici quel che Eraclito ha detto del Dio di Delfi: "Non afferma, né nasconde, ma lascia intendere per cenni"».[1]

In effetti, non poche volte Platone «dice» e nello stesso tempo «non dice», proprio come faceva l'«Oracolo di Delfi», e *parla per allusioni.*

Ma c'è un motto che, a nostro avviso, risulta essere ancora più adeguato per esprimere il linguaggio con cui Platone trasmette i suoi

[1] Gaiser, *Platone come scrittore*..., cit., p. 89; il frammento citato di Eraclito è 22 B 93 Diels-Kranz.

messaggi, ed è quello che Eschilo mette in bocca al personaggio con cui inizia il suo *Agamennone*:

> Io volentieri
> A coloro che sanno parlo, a coloro che non sanno mi nascondo[2].

In effetti, nel *Fedro* Platone ci ha detto che i libri parlano *solo a colui che sa già le cose che sono contenute in essi.*

Molti testi platonici davvero *parlano a coloro che sanno e tacciono a coloro che non sanno.*

In conclusione, se i libri non possono essere se non mezzi per richiamare alla memoria di coloro che già sanno nella dinamica che abbiamo illustrato, non resta che entrare in quel «circolo ermeneutico», se si vuol capire Platone, in particolare in quel momento storico culminante dell'impatto della cultura della scrittura con la cultura dell'oralità.

2. Gli «interessi» pagati da Platone intorno al Bene nella «Repubblica» e il debito lasciato aperto nello scritto per essere pagato nella oralità – Incominciamo dall'esempio più significativo, che è costituito dalla *Repubblica*, il capolavoro che riassume i guadagni di tutti gli scritti platonici anteriori, e getta le basi dei successivi.

La *Repubblica* nei suoi libri centrali contiene una trattazione *Intorno al Bene* che entra direttamente proprio nel cuore delle tematiche riservate per la loro trattazione esplicativa globale al ciclo di lezioni tenute da Platone all'interno dell'Accademia e quindi alla dimensione della oralità.

La tangenza fra lo *scritto* e il *non scritto* in questi libri risulta quindi basilare, e il gioco del «non affermare né nascondere», ma dire mediante tutta una serie di allusioni, e quindi di «svelare velando», e comunicare messaggi che comprende perfettamente solo colui che già sa, diventa veramente paradigmatico.

In effetti, Platone, dopo aver spiegato che, per capire a fondo la natura della giustizia e della virtù, bisogna raggiungere *la giusta misura*, e anzi la *misura completa* (ossia la misura suprema), e che quindi è necessario andare oltre a quello che ha detto nei primi cinque libri, precisa che è proprio questa la «conoscenza massima», per raggiungere la quale è necessario percorrere una «lunga via», che implica grande

[2] Eschilo, *Agamennone*, vv. 29 s.

impegno e cospicua fatica. Tale «conoscenza massima», che è il *guadagno della massima precisione ed esattezza, è la conoscenza dell'Idea del Bene, da cui la giustizia e le virtù* (e in genere ogni cosa) *derivano il loro essere utili e giovevoli.*

Da questa «Idea del Bene», quindi, *deriva ogni valore assiologico.* Di conseguenza, è proprio sulla definizione di questa Idea, ossia sulla *definizione dell'essenza del Bene in sé e per sé*, che i libri centrali della *Repubblica* dovrebbero concentrarsi. Invece, Platone *rimanda ad altra volta*, ossia a un differente piano. Dapprima, dice all'interlocutore che la dottrina sul Bene l'ha «sentita» da lui «non poche volte», anzi addirittura «molte volte». E siccome nessun dialogo anteriore alla *Repubblica* parla dell'Idea del Bene, le «molte volte» in cui Platone ne ha parlato si riferiscono ovviamente alla «oralità», alle lezioni che avevano il titolo *Intorno al Bene*, ossia all'«aver sentito», appunto in questa dimensione.[3]

Ma, evidentemente, questo rimando al «sentito» non è sufficiente, perché con il Bene si tocca proprio il cuore delle dottrine presentate nella *Repubblica*. Di conseguenza, Platone deve rivelare quanto basta, almeno in una certa misura, *per dare un senso al suo scritto incentrato proprio su questo argomento.*

La via scelta da Platone è stata veramente bellissima. La dottrina completa ed esauriente *Intorno al Bene* rimane come un grosso «conto» o «debito» da pagare in altra sede; qui, nei libri centrali della *Repubblica, verranno pagati solo gli «interessi»,* ma in misura proporzionale rispetto al debito, che verrà saldato un'altra volta. Ciò che egli presenta nello scritto della *Repubblica*, è appunto un «interesse-frutto» del Bene, e quindi un «figlio», che rispecchia in maniera rimpicciolita il «padre», come l'interesse è in proporzione al capitale (per usare un termine moderno).

Ecco le precise parole di Platone:

> «No, per Zeus, o Socrate – disse Glaucone – non ti allontanare ora che sei quasi alla fine. Infatti, a noi basterà che tu tratti anche del Bene, così come hai parlato della giustizia, della temperanza e della virtù».
>
> «Anche a me – dissi io – basterebbe, caro amico, e molto. *Ma temo che non ne sarò capace, e col metterci impegno, esponendomi a ignominia, mi attirerò derisione. Ma, o carissimi, che cosa sia il Bene in sé, lasciamolo stare per ora. Infatti, mi pare una impresa superiore*

[3] Cfr. *Repubblica*, VI, 504 A-505 B.

al tentativo che qui potremmo fare ora, il giungere a quello che io ho in mente. Ma quello che mi pare essere come il figlio del Bene e a lui somigliantissimo, lo voglio dire, se è gradito anche a voi, e se no, lasciamo stare».

«Ma parla – disse –, *la spiegazione del padre la pagherai un'altra volta*».

«*Vorremmo bene, dissi, io poter pagarvela e voi riscuoterla, e non come ora limitarci solamente agli interessi. Ma, intanto, prendetevi questo interesse e questo figlio del Bene. State però attenti che io non vi inganni senza volerlo, dandovi un conto falso dell'interesse*».

«Staremo attenti, – disse – nella misura del possibile; ma tu, soltanto, parla!».[4]

3. Il Sole come «immagine» del Bene – Il «figlio» del Bene (ossia l'interesse del capitale originario) viene rappresentato con l'immagine del Sole, in una pagina che, sotto molti aspetti, è diventata una delle più famose, se non addirittura la più famosa, perché presenta la similitudine più cospicua e più bella, la quale, per via di immagini, rivela sul Bene tutto ciò che Platone ha voluto consegnare agli scritti.[5]

Il paragone è congegnato da Platone nel modo che segue.

a) L'Artefice dei sensi (il Demiurgo dei sensi) ha foggiato nella maniera più preziosa la facoltà del *vedere* e quella corrispondente dell'*essere visibile*, in quanto fra la vista e il visibile ha introdotto *un terzo elemento* per collegarli. Ciascuno degli altri sensi risulta accoppiato direttamente con il suo oggetto, mentre la vista e il visibile sono congiunti da un *legame di maggior valore*, ossia dalla luce. Ora, la fonte della luce è il Sole. Ma la vista non coincide con il Sole; e tuttavia, fra gli organi dei sensi, essa risulta più simile al Sole, e dal Sole deriva la propria capacità e il proprio potere. Inoltre, come il Sole produce la facoltà di vedere che è propria della vista, così è da essa veduto. Dunque, la vista riceve la sua facoltà dal Sole, e proprio per questo essa può vedere anche il Sole.

b) Il Bene può essere illustrato per analogia con il Sole, che appunto per questo è stato presentato come «figlio» del Bene. Infatti, nella sfera dell'intelligibile il Bene sta, in relazione con l'intelligibile e con l'intelletto, in una funzione e in una proporzione analoga a quella in cui il Sole nella sfera del sensibile sta in relazione alla vista e al visibile.

[4] *Repubblica*, VI, 506 D-507 A.
[5] Cfr. *Repubblica*, VI, 507 A-509 C.

Quando gli occhi guardano le cose nell'oscuro chiarore della notte, vedono poco o nulla; invece, quando guardano le cose illuminate dal Sole, le vedono con chiarezza e la vista assume il suo ruolo adeguato. E così accade anche per l'anima, la quale, allorché fissa ciò che è mescolato a tenebre, ossia ciò che nasce e muore, allora è capace solo di opinare e congetturare, e sembra quasi che non abbia intelletto, mentre, allorché contempla ciò che la verità e l'essere illuminano, ossia il puro intelligibile, assume la sua statura e il suo ruolo adeguato.

Allora ecco come, per analogia con il Sole (il «figlio»), il Bene (il «padre») svolga la propria funzione essenziale, e che cosa derivi da questa.

L'Idea del Bene dà alle cose conosciute *la verità*, e a chi le conosce *la facoltà di conoscerne la verità*; e, in quanto tale, l'Idea del Bene risulta essa stessa conoscibile. E come la «vista» e il «veduto» non sono il Sole, ma sono affini al Sole, così anche la «conoscenza» e la «verità» non sono il Bene, bensì sono affini al Bene. Inoltre, come il Sole sta «al di sopra della vista e del veduto», così il Bene sta «al di sopra della conoscenza e della verità». Il Bene risulta, quindi, una bellezza straordinaria, in quanto *supera la bellezza della conoscenza e della verità.*

c) Ma il paragone con il Sole offre ulteriori indicazioni. Come il Sole non soltanto dà alle cose la capacità di essere viste, ma ne produce la generazione, la crescita e il nutrimento, pur non essendo esso stesso implicato nella generazione, analogamente il Bene non solo causa la conoscibilità delle cose, ma *causa altresì l'essere e l'essenza, non essendo un «essere» o una «essenza», bensì essendo superiore all'essenza per dignità e per potenza.*

Ecco il testo, nella sua parte conclusiva veramente celeberrimo:

«Questo, pertanto – dissi – ritieni pure che sia quello che io dico figlio del Bene, che il Bene generò analogo a se stesso: *ciò che è il Bene nel mondo intelligibile rispetto all'intelletto e agli intelligibili, così è il Sole nel visibile rispetto alla vista e ai visibili*».

«Come, spiegami ancora», disse.

«Gli occhi – dissi – tu sai che quando uno non li rivolge più a quelle cose sui cui colori si estende la luce del giorno, ma a quelle su cui si estendono solo i chiarori della notte offuscano la vista e sembrano simili ai ciechi, come se non ci fosse in essi una vista pura».

«E come!», disse.

«Ma quando, io credo, li volga alle cose illuminate dal Sole, vedono chiaramente, e risulta chiaro che in questi occhi la vista è pura».

«Ebbene?»

«In questo modo, dunque, pensa che sia anche la condizione dell'anima: quando si rivolge a ciò che la verità e l'essere illuminano, lo intende e lo conosce e risulta dotata di intelligenza; quando si rivolge invece a ciò che è mescolato con tenebra, a ciò che nasce e perisce, allora può solo opinare e resta ottusa, cambiando in su e in giù le opinioni, e assomiglia a chi non ha intelletto».

«Assomiglia, in effetti».

«*Questo, dunque, che fornisce la verità alle cose conosciute e al conoscente la facoltà di conoscerle, devi dire che è l'Idea del Bene. Ed essendo essa causa di conoscenza e di verità, ritienila conoscibile.* E poiché sono belle e l'una e l'altra, la conoscenza e la verità, se riterrai quello come diverso da queste e ancor più bello, riterrai giustamente. E mentre la scienza e la verità, allo stesso modo che la luce e la vista è giusto ritenerle simili al Sole ma non ritenerle Sole, così anche qui, ritenerle simili al Bene ambedue è giusto, ma ritenere che o l'una o l'altra siano il Bene non è giusto, ma *la condizione del Bene va giudicata ancora maggiore».*

«Di straordinaria bellezza, tu parli – disse –, se essa procura scienza e verità, ma essa stessa per bellezza è al di sopra di queste. Infatti tu non dici certamente che esso sia il piacere!».

«Zitto! Ma considera la sua immagine in questo modo», dissi.

«In che modo?».

«Il Sole dirai, non soltanto, io credo, che fornisce ai visibili la capacità di essere veduti, ma anche la generazione e la crescita e il nutrimento pur non essendo esso generazione».

«E come lo sarebbe?».

«*E così anche ai conoscibili dirai che proviene dal Bene non solo l'essere conosciuti, ma che anche l'essere e l'essenza provengono loro da questo, pur non essendo il Bene sostanza, ma ancora al di sopra della sostanza e dell'essere* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), *essendo superiore in dignità e in potere».*

«E Glaucone, molto comicamente: Apollo! che divina superiorità!», disse.[6]

4. In che modo Platone indica per allusioni la definizione del «Bene» come «Uno» – Ed ecco in che senso questo passo letto – di importanza storica eccezionale – contiene solamente gli «interessi» del capitale originario, il «figlio» e non il «Padre». Dice *che il Bene è al di sopra* dell'essere, ma *tace il perché.* Pertanto, rivelare il «che» significa rivelare il figlio e pagare gli interessi; rivelare il «perché» significherebbe rivelare il padre e pagare il grosso debito *intorno al*

[6] *Repubblica*, VII, 508 B-509 C.

Bene; però, per fare questo, sarebbe necessario rivelare *l'essenza del Bene stesso.*[7]

Ma il «padre» e il capitale originario noi lo conosciamo solo attraverso la tradizione indiretta. *L'essenza del Bene è l'Uno*, il quale delimita e de-termina a vari livelli il Principio opposto della molteplicità indeterminata, producendo in questo modo l'*essere* (che è sempre una de-terminazione e de-limitazione dell'indeterminato).

In questo stesso modo produce *la conoscibilità di ogni cosa (è conoscibile sempre e solo ciò che è determinato e delimitato). Ed è causa dello stesso intelletto* (che nella sua natura e funzione è unificante). E infine è causa del *valore* di ogni cosa (dato che il valore è «ordine», «armonizzazione», «proporzione», «unità-nella-molteplicità»).

Dunque, l'«Uno» è superiore all'«essere», perché ne è la causa (l'essere è un «misto» derivante dall'Uno, che determina un Principio opposto).

Tutte queste risposte si incentrano, dunque, sulla definizione del *Bene* come *Uno.* E Platone, raggiungendo in questo passo uno dei grandi vertici della sua abilità di scrittore, ce le dice simbolicamente e per immagine (ma confermandolo anche in vario modo), e proprio con quel tipico non rivelare e non tacere ma *alludere* dell'oracolo, e quel parlare in modo che comprendano solo coloro che già sanno.

Il finale del passo è una emblematica conferma di quanto stiamo dicendo.

Ci viene tramandato che i Pitagorici chiamavano in modo simbolico, con il nome di A-pollo proprio l'«Uno», basandosi sull'«alfa» privativo sul «pollón», che vuol dire «molto», e quindi intendendo il termine Apollo come «privazione-dei-molti», ossia come supremo «Uno».[8]

Platone conclude il suo grande passo, dicendo appunto:

> *Apollo*, che divina superiorità!

Espressione che viene a significare:

> *Uno* (= *A-pollon*), *che divina superiorità!*

E per essere capito in ciò che voleva dire con questa allusione veramente emblematica, Platone ha costellato di una serie di riferimenti

[7] Si veda la mappa di questi problemi che abbiamo tracciato in *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 312 ss. (con le rispettive soluzioni analitiche).

[8] Plotino, *Enneadi*, V, 5, 6; cfr. anche Plutarco, *La «E» di Delfi*, 388 F-389 B.

all'Uno tutti i punti chiave del suo ragionamento nel corso della *Repubblica*.[9]

II. Il «Parmenide» e i suoi messaggi protologici

1. Per una corretta lettura del «Parmenide», il più difficile dei dialoghi platonici – Un altro dialogo che guadagna molta chiarezza dalla nuova interpretazione di Platone è il *Parmenide*, che è uno dei più celebri, e, a un tempo, il più sopravvalutato o sottovalutato. Infatti sono state presentate numerose interpretazioni che vanno da quelle che in esso vedono la più cospicua *summa* della metafisica e della dialettica di Platone a quelle che in esso vedono invece una semplice esercitazione scolastica, e addirittura con un abbondante «sterpame logico»; e quasi tutte sono cadute negli eccessi del troppo o del troppo poco.[1]

Lo schema corretto per una rilettura del *Parmenide* risulta, invece, il seguente.

Platone in questo dialogo si spinge molto avanti nel parlare di ciò che riguarda il vertice della metafisica, ossia i Princìpi, di cui rivela addirittura la struttura bipolare; tuttavia, *egli non rivela affatto la dialettica nella sua interezza, e soprattutto non rivela, se non molto parzialmente, l'essenza di questi Princìpi, e i loro nessi fondativi.*

In particolare, Platone tace addirittura i nessi fondativi assiologici (parla molto dell'Uno e non del Bene). E questo risulta in perfetta coerenza con i personaggi scelti (cioè gli Eleati) e con i loro interessi, che non affrontavano la problematica del Bene.

Se si esamina attentamente lo schema teoretico del dialogo e se lo si riduce alle sue linee essenziali, si nota che esso riprende con esattezza le linee della mappa metafisica del *Fedone*: dal piano del sensibile si deve passare a quello dell'intelligibile, guadagnando, prima, la dottrina delle Idee e, poi, quella dei Princìpi.

2. La prima parte del dialogo sulla dialettica zenoniana – Nella prima parte, divenuta celeberrima, viene fornita l'interpretazione e il quadro generale della dialettica zenoniana.

[9] Per un approfondimento si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 293-333, con la letteratura critica ivi citata.

[1] Si veda la gamma delle interpretazioni che tracciamo in *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 335 ss.

In breve, in essa si spiega come i celebri argomenti zenoniani intendessero essere una prova di rincalzo alle tesi di Parmenide.

Questi affermava che il Tutto è Uno (ossia affermava l'*unità* e l'*unicità* dell'essere); e gli avversari dalla affermazione «l'Uno è» ricavavano tutta una serie di conseguenze assurde, contrarie alla tesi in maniera sistematica, e, quindi, tali da distruggerla.

Ora, nel suo scritto, Zenone restituiva la pariglia agli avversari di Parmenide, mostrando come l'ipotesi di tali avversari, i quali sostenevano all'opposto che «i molti sono» (e quindi che *l'Uno non è*), comportasse conseguenze ancora più assurde rispetto a quelle comportate dalla tesi di Parmenide.

Di conseguenza, la prova della impossibilità della tesi «pluralistica», opposta a quella «monistica» di Parmenide, risultava una conferma dialettica del monismo medesimo.[2]

3. La seconda parte del dialogo sulla teoria delle Idee – Nella seconda parte, Socrate presenta la teoria delle Idee, le quali sono strutturalmente molteplici.

Il dialogo difende, quindi, la molteplicità, *ma spostandosi su un altro piano rispetto ai Pluralisti avversari degli Eleati.* Questi ultimi, infatti, si muovevano sul piano del sensibile, mentre Platone, nel nostro scritto, si muove sul piano guadagnato con la «seconda navigazione», ossia sul piano dell'intelligibile.

Ora, come già sappiamo, tutte le contraddizioni del molteplice sensibile sono risolte e superate appunto con la dottrina delle Idee. La partecipazione delle cose alle Idee spiega, dunque, tutte le contraddizioni che si riscontrano nell'ambito del molteplice sensibile. Sarebbe, pertanto, cosa assai grave se le contraddizioni rilevate nell'ambito del molteplice sensibile si ripresentassero nella stessa forma o in forma analoga sul nuovo piano delle Idee, ossia anche nell'ambito della pluralità intelligibile. È proprio su questo problema che Platone richiama fermamente l'attenzione.

Questa sfida socratica provoca l'intervento dello stesso Parmenide, il quale si assume di persona l'onere della confutazione. Si noti che, a questo punto, *la dialettica eleatica si sposta, con una vera e propria metabasi, sul piano guadagnato dalla platonica «seconda navigazione».*

Tuttavia, al primo giro, la dialettica di Parmenide si limita a rilevare aporie, ossia difficoltà e contraddizioni incluse nella stessa teoria delle

[2] *Parmenide*, 126 A-128 E.

Idee (mentre nella terza parte si dispiegherà in tutta la sua potenza e portata, spingendosi fino al livello dei Princìpi supremi).

Le aporie sollevate da Parmenide contro la teoria delle Idee sono sette, e alcune di esse erano evidentemente già molto diffuse all'epoca della composizione del dialogo (alcune delle principali ritornano anche nella *Metafisica* di Aristotele e sono per questo diventate famosissime).

Si potrebbe dire che, in generale, queste critiche, e proprio quelle che appaiono come le più terribili, in realtà nascono da un clamoroso errore di fondo: esse trattano le Idee, che sono da Platone introdotte come «cause», alla stregua stessa delle cose di cui sono cause, ossia abbassano la causa allo stesso livello dei causati, con tutte le conseguenze che questo errore comporta, in particolare con totale incomprensione della trascendenza delle Idee in senso metafisico.

La risposta di Platone è contenuta nella terza parte; ma egli già alla fine della seconda fornisce le seguenti osservazioni importanti: a) ci vuole uno spirito privilegiato per capire la teoria delle Idee (ossia che essa è ben lungi dall'essere conosciuta da molti) e ce ne vuole uno ancor più privilegiato per saperla insegnare e per saperla comunicare agli altri. b) La teoria delle Idee suscita aporie, però, se la si elimina, si eliminano lo stesso pensare e la stessa dialettica; ma con ciò finirebbe la filosofia.[3]

4. La terza parte del dialogo e la chiamata in causa dei Princìpi (l'«Uno» e l'«Altro dall'Uno») – Si apre, così, la terza parte del dialogo (la più lunga e la più complessa).[4]

Questa parte ha una sorta di prologo di carattere metodologico e programmatico, che svela gran parte degli intendimenti perseguiti da Platone.

Intanto, si dice che la condizione per non cadere in quelle aporie che abbiamo esaminato e quindi per risolverle, è l'*esercizio dialettico* (quell'esercizio di lunga durata e di grande impegno che Platone prescriveva nell'Accademia). E non sarà certamente il vecchio esercizio dialettico condotto sul piano fisico dagli Eleati, ma un nuovo esercizio condotto sul piano guadagnato da quella che il *Fedone* chiama la «seconda navigazione» e che ben conosciamo, ossia la dialettica a livello del mondo intelligibile.

[3] *Parmenide*, 128 E-135 C.
[4] *Parmenide*, 135 C-166 C.

Lo schema dicotomico della dialettica di Zenone va dunque ripreso, sul nuovo piano, e quindi operando una autentica «metabasi», già in parte guadagnata con la teoria delle Idee. Si deve porre l'ipotesi dell'esistenza di una Idea, e poi vedere che cosa ne consegua, considerandola in rapporto a sé e in rapporto al suo contrario; quindi si deve porre anche l'ipotesi che quell'Idea non esista e si deve verificare in modo analogo che cosa ne consegua considerandola in rapporto a sé e in rapporto al suo opposto. Questo dovrà farsi non solo per l'«Uno» e per i «Molti», ma altresì per le Idee di simile e di dissimile, di movimento e di quiete, di essere e di non-essere, e così via.

Parmenide, dunque, dopo aver accettato di discutere, incomincia dall'ipotesi su cui è basata la sua stessa filosofia (che Platone intende in senso rigorosamente monistico), ossia dall'ipotesi «se l'Uno è».

Di questa ipotesi, dunque, in base allo schema generale proposto, verranno esaminate le conseguenze dialettiche, concernenti appunto *l'Uno stesso* e *l'Altro dall'Uno*, e poi ancora le conseguenze che derivano per ciascuno di essi, considerati sia in sé sia reciprocamente; quindi verrà esaminata l'ipotesi opposta, seguendo la stessa scansione logica. Si avranno in tal modo otto ipotesi, presentate come corni antitetici di quattro antinomie.

L'esame dialettico di ciascuna di queste otto ipotesi mette capo a risultati positivi e a risultati negativi che si alternano, ossia *che dell'Uno non si può dire nulla e che si può dire tutto; anche dell'Altro dall'Uno, analogamente, non si può dire nulla e si può dire tutto.*

5. Il nocciolo teoretico del dialogo – A una lettura superficiale, potrebbe parere che il faticosissimo esercizio si debba concludere con uno zero, cioè in maniera totalmente negativa. Ma non è così.

In assoluto non reggono le ipotesi che suppongono una contrapposizione e una radicale scissione dell'«Uno» e dell'«Altro dall'Uno», oppure che negano l'«Uno» o l'«Altro dall'Uno». Reggono, e danno luogo ad aporie comunque superabili, quelle che suppongono uno strutturale rapporto fra l'«Uno» e l'«Altro dall'Uno» (i molti).

In particolare, *Platone scopre almeno qualcuna delle sue carte più significative, parlando dell'Uno che «partecipa» dell'Altro, inteso come infinita molteplicità, e alludendo alla funzione di limite dell'Uno.*

Il nocciolo teoretico del dialogo, dunque, risulta essere il seguente: la concezione «monistica» degli Eleati non regge, perché cade in aporie insuperabili; non regge neppure una posizione semplicemente «pluralistica» (come ad esempio quella atomistica).

Ma fra «monismo» e «pluralismo» esiste una via di mezzo, che è quella che ammette una *struttura polare*, o meglio *bipolare* del reale, struttura che fa capo a due Princìpi «l'«Uno» e il «Molteplice indefinito» (la «Diade») – tali che uno non è senza l'altro e viceversa, ossia a due Princìpi che risultano indissolubilmente legati. In particolare, siffatta concezione dei due Princìpi supremi e della loro strutturale partecipazione getta una luce tutta diversa sulla teoria delle Idee.

Il rapporto fra le Idee e le cose sensibili va riesaminato alla luce della generale «struttura bipolare» dell'«Unità» e della «Molteplicità». E con questa concezione il piano su cui si basano le aporie della seconda parte resta interamente rovesciato.

III. L'ontologia del «Sofista» e la metafora del «parricidio di Parmenide»

1. Il «Sofista» non tratta dei «generi supremi», ma solo di alcuni di essi – Il *Sofista* è diventato molto famoso nelle storia dell'ontologia più che per la sua tematica di fondo, riguardante la natura e l'arte del «sofista» (che viene radicalmente differenziata da quella del filosofo), per il «luogo classico» in cui si discute dell'essere e di alcune «Idee supreme» e si capovolge una tesi di fondo dell'Eleatismo compiendo un «parricidio di Parmenide», come sotto vedremo.

Per questi motivi il dialogo è stato largamente sopravvalutato, in quanto si è creduto che qui Platone trattasse i concetti metafisici ultimativi e supremi.

Per la verità, a indurre gli interpreti in questo errore è stato per primo Plotino, il quale in celebri pagine delle *Enneadi* ha presentato le Idee trattate nel *Sofista* come una lista esaustiva degli universali supremi e quindi come la tavola delle categorie del mondo intelligibile.[1]

Invece, come è emerso dagli studi più attenti, Platone dice chiaramente di scegliere solo «alcune» delle Idee considerate le più grandi.

Pertanto, Platone fa una precisa «scelta» di quelle Idee che gli interessano per svolgere lo specifico tema del «sofista», e dunque la trama della totalità delle Idee è lasciata fuori dalla trattazione.[2]

Chiarito questo, vediamo quale sia il nesso dialettico che collega questi generi generalissimi (o «Metaidee») scelti nel *Sofista* per lo svolgimento del suo peculiare argomento.

[1] Plotino, *Enneadi*, VI, 1-3.
[2] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 394 s.

2. I cinque generi supremi scelti in funzione del tema del dialogo – Platone parte dalle tre seguenti Idee: «Essere», «Quiete» e «Movimento». Fra queste ultime due sussiste un rapporto negativo, perché non partecipano l'una dell'altra. Invece l'Idea dell'Essere ha rapporti di partecipazione positiva con ambedue le altre, in quanto la Quiete «è» e anche il Movimento «è». Ma queste tre Idee, proprio per essere tre, devono essere ciascuna «diversa» dall'altra, e, a un tempo, ciascuna «identica» a se medesima. Allora, si hanno altre due Idee generali, l'«Identico» e il «Diverso».

Abbiamo ottenuto, in questo modo, cinque Idee generalissime. Ed ecco il nesso dialettico che le collega e che Taylor mette assai ben a fuoco in maniera sintetica nel modo che segue: «Movimento non è riposo, né riposo è movimento. Ma ambedue *sono* e sono *identici* a se stessi, e quindi *"partecipano"* [...] di essere e identità, e anche, poiché ciascuno è differente dall'altro, di *differenza.* Quindi possiamo dire, per esempio, che il movimento è: è movimento; ma anche che *non è: non è riposo.* Ma alla medesima stregua possiamo dire che il movimento "partecipa" dell'essere e quindi è: c'è una cosa che è il movimento; eppure movimento non è identico a essere, e in questo senso possiamo dire che esso *non* è, vale a dire che è non essere. Col medesimo procedimento si dimostra che è possibile affermare il "non essere" di tutte le cinque idee di cui sopra, perfino dell'essere stesso, dato che ciascuna di esse è differente da ciascun'altra, e quindi *non è* alcuna delle altre».[3]

Ecco, allora, che è stato scoperto ciò che si cercava. Noi parliamo di «non-essere» in due sensi molto differenti:

a) talora lo intendiamo come il contraddittorio dell'essere (ossia come negazione dell'essere);

b) talora, invece, lo intendiamo non come il «contrario dall'essere», ma come il «diverso dall'essere».

a) Nel primo senso il non-essere non può esistere (perché non può esistere ciò che è negazione dell'essere).

b) Invece, nel secondo senso può esistere, perché *possiede una sua natura specifica* (*la natura dell'alterità o della differenza*).

[3] A.E. Taylor, *Plato*, London 1949^{6}, p. 389; traduzione italiana di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 604.

3. Il «parricidio» di Parmenide sul piano ontologico – Si compie, in questo modo, quello che Platone stesso ha chiamato il «parricidio» di Parmenide. Infatti Platone si traveste, in questo dialogo, da «Straniero di Elea» (cioè da Eleate), per poi trasgredire il supremo comandamento di Parmenide, secondo cui il *non-essere non è*. E, invece, dice testualmente Platone-Straniero di Elea: il *non-essere è*, se viene inteso appunto nel senso di «Diverso». Ecco come inizia la pagina in cui Platone presenta il «parricidio» di Parmenide:

> STRANIERO – Ma di questo io ti prego ancora di più.
> TEETETO – Di che cosa?
> STRANIERO – Che tu non ritenga che io sia diventato *una sorta di parricida.*
> TEETETO – Perché?
> STRANIERO – Per difenderci, per noi sarà necessario sottoporre a prova il discorso del nostro padre Parmenide e forzare il non-essere sotto un certo rispetto a essere, e l'essere, a sua volta, sotto un certo rispetto a non essere.[4]

Ed ecco la conclusione della pagina (divenuta celeberrima nella storia dell'ontologia), in cui ha luogo il «parricidio» di Parmenide sul piano ontologico:

> STRANIERO – Dunque, non si deve dire che noi, mentre dimostriamo il non-essere come contrario dell'essere, osiamo tuttavia dire che esso è. Infatti, già da un pezzo noi abbiamo dato addio a un contrario dell'essere, sia che esso sia, sia che esso non sia, sia che se ne possa dare ragione, sia che esso sia del tutto irrazionale. Invece, ciò che noi ora abbiamo detto, ossia che il non-essere è, o qualcuno dovrà cercare di persuaderci che noi non diciamo bene, confutandoci; oppure, fintanto che non ne sarà capace, bisogna che anche lui dica come diciamo noi, ossia che *i generi si mescolano fra di loro, e che l'essere e il diverso penetrano attraverso tutti i generi e l'uno nell'altro, e che il diverso, partecipando dell'essere, non è però, a motivo di questa partecipazione, ciò di cui partecipa, bensì è diverso; e poiché è diverso dall'essere, è evidente che è necessario che esso sia non-essere.* E poiché l'essere, dal canto suo, è partecipe del diverso, dovrà essere diverso dagli altri generi; ma, poiché è diverso da tutti quei generi, non è né ciascuno di essi né tutti gli altri presi insieme, all'infuori di sé. *Di conseguenza l'essere, a sua volta, per innumerevoli cose in innumerevoli casi indiscutibilmente*

[4] *Sofista*, 241 D-242 A.

non è, e così anche gli altri generi, ciascuno preso a sé e tutti insieme, per molti rispetti sono, e invece per molti rispetti non sono.
TEETETO – *È vero*[5].

4. Il «parricidio» di Parmenide sul piano «henologico» – Il «parricidio» di Parmenide non avviene, però, solamente nella prospettiva ontologica, ossia in base alla discussione dei concetti di *essere* e di *non-essere*, e in particolare a motivo dell'ammissione di quest'ultimo, come normalmente si ritiene. Platone, infatti, chiama in causa anche la tematica *henologica* dell' *Uno* e dei *Princìpi primi*, e prospetta altresì la necessità di ammettere *la struttura gerarchica dell'essere.*

Del resto, già nel dialogo *Parmenide*, ponendo in bocca al grande Eleate quel cospicuo esercizio dialettico, che, come abbiamo veduto, mette capo alla evidenziazione di questo «polarismo», Platone aveva costretto Parmenide stesso a «uccidere» se medesimo, appunto con la evidenziazione di questo «polarismo», che ribalta radicalmente il «monismo» eleatico.

Subito dopo aver parlato proprio del «parricidio» di Parmenide, Platone assale le «conclusioni» stesse del padre. Egli non parte dalla discussione intorno al non-essere, bensì proprio dalla discussione intorno all'essere medesimo e alla sua struttura, e in particolare intorno alla *insostenibilità della concezione dell'essere-uno in senso monistico-eleatico.*[6]

Platone opera, dunque, un secondo parricidio di Parmenide sul piano «henologico», nel modo che segue.

a) L'Uno in senso primario è assolutamente indivisibile, cioè assolutamente semplice.

b) Ciò che ha parti può avere unità, ma solo per partecipazione all'Uno.

c) L'Essere partecipa dell'Uno, ma non coincide con l'Uno (l'Uno è al di sopra dell'Essere, e dall'Uno dipende l'Essere).

d) L'Intero non coincide né con l'Uno né con l'Essere, ma costituisce, in un certo senso, l'orizzonte che li include.

e) E poiché l'Essere non coincide con l'Intero, perché implica l'Uno fuori di sé, di cui partecipa, l'Essere non è di per sé la completezza,

[5] Si legga l'intero passo di *Sofista*, 258 A-259 B.
[6] *Sofista,* 242 C-245 D.

e includerà il Non-essere (nel senso, ben si intende, chiarito dal nostro dialogo, ossia la «diversità»); in particolare, *l'Essere non è l'Uno.*

Si tratta, come si vede, di alcuni *spunti protologici di primaria importanza*, anche se Platone li stempera in vario modo, con quei toni di «gioco» che lo scritto in quanto tale per lui richiedeva.[7]

IV. Le grandi tesi metafisiche del «Filebo» rivelative delle «Dottrine non scritte»

1. La «struttura bipolare» del reale – Gli spunti protologici si ampliano in maniera considerevole nel *Filebo*, come già gli antichi avevano rilevato,[1] e come ormai da tempo gli studiosi moderni più attenti hanno riconosciuto.

Dopo aver ribadito l'importanza della questione dei rapporti dell'«Uno» e dei «Molti», e dopo aver ulteriormente rilevato che l'identità dell'Uno e dei Molti stabilita dal ragionamento si trova ovunque e sempre, in tutte le cose di cui si parla, Platone precisa che questa conoscenza dei rapporti dell'Uno e dei Molti coincide sostanzialmente con una «divina rivelazione», che gli antichi ci hanno trasmesso, secondo la quale tutte le cose che si dicono «essere» sono sempre costituite appunto dall'«uno» e dai «molti» e contengono in sé il «limite» e l'«illimitatezza».

In altri termini: *la struttura bipolare è l'asse portante di tutta la realtà, e quindi anche del pensare*.

Ma ecco in che cosa consiste, più precisamente, questa rivelazione e questo «dono degli Dei agli uomini»: *l'essere in quanto tale contiene in sé il limite e l'illimite (il «peras» e l'«apeiron»), che risultano, dunque, componenti essenziali, di pari necessità*.

Questa affermazione vale per ogni e qualsiasi essere, a cominciare dalle Idee medesime.

Dunque, tutto ciò che esiste in generale implica, precisamente, questi due fattori in maniera strutturale: 1) limite e 2) illimite. Ma, oltre a questi due generi, bisogna, al fine di comprendere la struttura ontologica della realtà, aggiungere 3) la «mescolanza» di limite

[7] Per una analisi dettagliata cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 359-379.

[1] Così aveva fatto Porfirio, come ci riferisce Simplicio, *In Arist. Phys.*, pp. 453, 30 s. Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 23 B = Krämer, 11).

e illimite, come terzo genere, e infine, importantissima, 4) l'ulteriore «causa della mescolanza».

Questi quattro generi sommi vengono connessi con la protologia non scritta in una maniera addirittura emblematica.

2. I quattro generi supremi – 1) L'ἄπειρον – «in-finito», «in-determinato», «in-definito» o «illimitato» – consiste in «un procedere sempre avanti e non rimanere fermo» nelle due opposte direzioni, come ci fa ben capire l'esempio del caldo e del freddo addotto da Platone, che implica *un sempre avanti* nel più caldo e un *sempre avanti* nel più freddo in opposte direzioni. Anzi, la scelta del «più e meno» come *segno distintivo* della natura dell'«illimitato» è particolarmente eloquente: Platone intende un procedere sempre avanti nel «più» e un procedere sempre avanti (in senso opposto) nel «meno», ossia un *procedere all'infinito nei «due» opposti estremi, in senso diadico.*

2) Il πέρας – *«limite» – implica tutto ciò che ha rapporto con le Idee e in particolare con la loro struttura numerica* e la capacità di determinare l'in-determinato appunto *con la mediazione numerica.*

Platone richiama i caratteri di «quantità», di «giusta misura», di «uguaglianza», di «numero» in rapporto a «numeri», di «misura» in rapporto a «misura». In particolare, egli rileva che il «limite» è ciò che fa cessare i rapporti di opposizione dell'«indeterminato» e dell'«illimite» appunto *introducendo il numero*, e in questo modo commisurando e proporzionando.

E ribadisce anche che esso è ciò che elimina l'«eccesso», appunto *producendo misura e proporzione*.

Evidentemente, si tratta dei vari modi in cui l'«Uno» a vari livelli e in varia maniera svolge la sua funzione principiativa, determinante e ultimativa.

E qui Platone si spinge addirittura a dire espressamente che il limite «è l'Uno per natura» (ἕν φύσει).

3) Il «misto di illimite e di limite» risulta essere, di conseguenza, ciò che è commisurato e proporzionato (l'effetto dell'azione del *peras* sull'*ápeiron*), come per esempio la salute, la vigoria fisica, la musica, le stagioni, tutte le cose belle e in particolare quelle che hanno luogo nelle nostre anime. E Platone precisa, ulteriormente, che il misto è «un andare verso l'essere», ossia è un assumere da parte dell'indeterminato-molteplice la determinazione dell'Uno, e pertanto è quell'«unità»

che deriva dalle misure prodotte dal *peras* sull'*apeiron*, e dunque una *unità-nella-molteplicità.*

4) Mentre nel mondo delle Idee questa «mescolanza» è eterna (ha luogo da sempre e per sempre), in quanto a livello del mondo intelligibile per la stessa struttura bipolare dei Princìpi non è richiesta una causa ulteriore che garantisca la mescolanza strutturale di *limite* e di *illimite*, nel mondo del divenire e in tutto ciò che implica «generazione» occorre *una causa efficiente produttrice di questa «mescolanza»*, e questa è l'Intelligenza a tutti i suoi livelli. In particolare, la *mescolanza* del cosmo fisico in generale e delle cose in esso contenute in particolare implica una «Intelligenza cosmica», ossia il Demiurgo (l'Artefice) universale, così come le arti e i prodotti dell'attività dell'uomo implicano l'intelligenza dell'uomo. Ma di questo complesso e importante problema ci occuperemo in maniera specifica più avanti.

3. Il Bene come Uno, Misura suprema di tutte le cose – Siamo così giunti al punto-chiave che è contenuto nelle conclusioni del dialogo.

Dopo averci prima detto, con una serie veramente massiccia di allusioni, che il *Bene è l'Uno*, nello squarcio metafisico conclusivo del dialogo Platone si spinge addirittura a precisare che al vertice di tutti i valori sta la *Misura*, e che da essa derivano tutti quanti i valori. Noi, infatti, sappiamo dalla tradizione indiretta che la «Misura suprema» è la natura stessa dell'«Uno» (in senso metafisico), come abbiamo visto confermato per allusioni nella *Repubblica*. Qui nel *Filebo* Platone – mediante allusioni veramente forti – si spinge molto vicino alla rivelazione del concetto centrale delle «Dottrine non scritte», e pone espressamente la *Misura* (μέτρον) *al vertice di tutti i valori.*

Platone fa queste sorprendenti rivelazioni delle dottrine esoteriche, con giochi drammaturgici di straordinaria abilità e finezza.

In primo luogo, *rivela fingendo di nascondere*. Giunto nel «vestibolo del Bene», finge che il Bene sfugga, nascondendosi nel Bello:

> E ora la potenza del Bene ci è sfuggita nella natura del Bello; infatti, la misura e la proporzione risulta essere dappertutto bellezza e virtù.[2]

E poi chiama in causa anche la «Verità», e dice che non possiamo afferrare il Bene con una Idea unica, ma lo cogliamo in tre Idee, ossia

[2] *Filebo*, 64 E 5-7.

nella «Bellezza», nella «Proporzione» e nella «Verità». Ma subito precisa che questo coincide con l'«Uno», e quindi col «Bene», causa della mescolanza del limite e dell'illimite, che fa essere buona la mescolanza stessa.[3]

Su questo complesso gioco drammaturgico torneremo in maniera più dettagliata più avanti.[4] Qui ci limitiamo all'essenziale.

Il Bello – non solo per Platone, ma per il Greco in generale – ben lungi dal velare, risulta essere «rivelativo del Bene».

Ma c'è di più.

Platone chiama prima in causa i concetti di *misura e proporzione* (μετριότης καὶ συμμετρία) come ciò in cui il Bene si è nascosto. Ma a conclusione del dialogo indica il valore supremo proprio nella *misura* (μέτρον).

Nella tavola dei valori che Platone traccia, al primo posto sta la *misura*, il misurato e il conveniente; al secondo posto il proporzionato, il bello, il compiuto; al terzo posto l'intelletto e la saggezza; al quarto posto le scienze, le arti e le opinioni vere; al quinto posto i piaceri.[5]

In questa tavola dei valori non solo la misura è il primo dei valori, ma tutti quelli che seguono dipendono dalla misura stessa, compresi i piaceri, che per Platone sono i piaceri puri.

Il lettore che proveniva dall'Accademia poteva comprendere a perfezione il seguente messaggio che Platone comunicava: il Bene è l'Uno, Misura suprema di tutte le cose.

Pohlenz scriveva: «A noi riesce strana l'importanza attribuita alla misura, messa al vertice della scala dei valori: ma per misura Platone intende in realtà l'Assoluto, e sceglie questa denominazione perché l'Assoluto include in sé non solo il bene inteso in senso finalistico, ma anche il bello, e quindi un principio d'ordine e di proporzione, e costituisce la causa prima del loro concreto esistere e la norma della loro esatta mescolanza».[6]

E alla luce della tradizione indiretta ciò che Pohlenz diceva pur rimanendo nell'ambito del tradizionale paradigma interpretativo di Platone, riceve la più ampia conferma.[7]

[3] Si legga per intero *Filebo*, 64 A 7-65 A 6, e in particolare il finale 65 A 1-6.

[4] V. *infra*, pp. 682 ss.

[5] Cfr. *Filebo*, 66 A-C.

[6] M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947; traduzione italiana di B. Proto: *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1962, p. 422.

[7] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 405-421 e 471-507, dove presentiamo una dettagliata analisi e una puntuale documentazione di questi problemi.

SEZIONE V

COSMOLOGIA E DOTTRINA DEL DEMIURGO

I. La posizione del mondo fisico nell'ambito della realtà secondo Platone

1. La struttura gerarchica del reale – Il concetto basilare da guadagnare, per poter comprendere la cosmologia e la dottrina del Demiurgo (uno dei vertici del pensiero platonico), consiste nella *struttura gerarchica del reale*, che costituisce uno di quegli «assi portanti» più cospicui della metafisica platonica, i quali garantiscono l'unità e la corretta comprensione globale del pensiero del nostro filosofo.

Ai Princìpi primi e supremi dell'Uno e della Diade, secondo Platone, fanno seguito

1) il piano delle Idee,

2) quindi il piano «intermedio» degli enti matematici,

3) e infine il piano del mondo sensibile.

Ciascuno di questi piani si articola in ulteriori distinzioni, e precisamente:

1) il piano delle Idee ha al vertice i Numeri e le Figure ideali, cui seguono le Idee più universali (che qualche studioso ha giustamente proposto di chiamare Metaidee) e poi le Idee più specifiche e particolari;

2) il piano degli enti matematici include gli enti geometrici piani e solidi, gli enti concernenti l'astronomia pura e quelli concernenti la musicologia, nonché le anime;

3) il piano del mondo fisico include tutte le realtà sensibili.

È appena il caso di ricordare che parliamo di «piani» usando una espressione fisica che, naturalmente, va presa come una immagine per alludere a una struttura metafisica, ossia a un ordinamento gerarchico.

Ecco uno schema illustrativo:

PRINCÌPI PRIMI E SUPREMI: «UNO» E «DIADE INDETERMINATA DI GRANDE-E-PICCOLO»	
piano delle Idee	Numeri e Figure ideali Idee generalissime o Metaidee Idee particolari
piano degli enti matematici	oggetti dell'aritmetica oggetti della geometria oggetti della stereometria oggetti dell'astronomia pura oggetti della musicologia
a questo piano si riportano anche l'«Anima del mondo» e le anime in generale	
piano del mondo fisico sensibile	

Il rapporto sussistente fra i piani è di dipendenza ontologica *unilaterale* e *non biunivoca*: il piano inferiore non può essere (né può essere pensato) senza quello superiore; ma non viceversa. È questo il rapporto di «anteriorità» e «posteriorità» secondo la *natura* e secondo la *sostanza*, per dirla con un'espressione di Aristotele, il quale scrive:

> Alcune cose si dicono anteriori e posteriori secondo la natura e secondo la sostanza: tali sono tutte quelle cose che possono esistere indipendentemente da altre, mentre queste altre non possono esistere senza di quelle: distinzione, questa, di cui si avvaleva Platone.[1]

La formula platonica tecnica doveva essere la seguente: «ciò che dipende può essere tolto senza che, con questo, venga tolto anche ciò da cui dipende».

Questo significa che ci troviamo di fronte a un tipo di «dipendenza metafisica» dei successivi piani dell'essere l'uno dall'altro, che implica, per così dire, un «ispessimento» a ogni tappa successiva del Principio diadico, che non viene dedotto né sistematicamente spiegato, ma semplicemente presentato come tale, e quindi dato come originario.

In questo senso, la causazione che il piano più alto svolge è *necessaria*, ma *non sufficiente*, perché essa spiega solo l'aspetto metafisi-

[1] Aristotele, *Metafisica*, V, 11, 1019 a 1-4.

camente «formale» del piano successivo (tutto ciò che si riferisce al suo ordinamento e alla sua unitarietà), ma non la sua differenza (tutti i suoi aspetti di molteplicità e pluralità), che dipende dal Principio diadico.

Questo è un rilievo di grande importanza, perché esclude chiaramente gli schemi e le implicanze del «panteismo» e dell'«immanentisno».[2]

2. Precisazioni sulla struttura gerarchica del reale – Qualche ulteriore rilievo chiarirà meglio questa complessa struttura della metafisica platonica.

1) Abbiamo sopra visto come dai due supremi Princìpi derivino i Numeri Ideali, e quindi tutte le Idee (che – come sappiamo – hanno una struttura numerica), tramite un processo di «de-limitazione» (o di egualizzazione) da parte dell'*Uno* sulla *molteplicità indeterminata* della Diade.

2) Il piano «intermedio» degli enti matematici era spiegato da Platone come segue.

a) I numeri matematici erano dedotti da *monadi* (unità particolari) e dalla *pluralità di «molto e poco»*.

b) Le figure geometriche e stereometriche erano dedotte da una particolare specie di *punto* che Platone chiamava «linea indivisibile» (punto matematico avente una posizione), che fungeva da principio *formale*, mentre come principio materiale egli poneva il «corto e lungo» per la linea, il «largo e stretto» per la superficie e l'«alto e basso» per il solido.

Si tratta di specifiche differenziazioni del Principio supremo dell'originaria Dualità di grande-e-piccolo, che via via contengono un ispessimento in materialità (intelligibile) e molteplicità (sia pure sempre a livello intelligibile).

3) Passando al successivo piano ontologico, assistiamo al nascere del cosmo fisico: e, qui, il principio materiale assume addirittura un ispessimento e una robustezza tale da produrre *la dimensione del sensibile* e da generare il mondo del divenire (come vedremo più avanti).

3. Il mondo sensibile come «intermedio» fra essere e non-essere – Ma – e questo è il punto più importante da precisare – anche il piano del sensibile risulta un «intermedio», secondo una differente ottica.

[2] Cfr. *Repubblica*, V, 477 A ss.

Infatti, gli enti matematici sono «intermedi» *fra due differenti generi di essere*, ossia fra *un essere eterno che non diviene in nessun senso* (non nasce, non perisce, non cresce, non diminuisce, non muta) e *un essere che si genera e diviene in tutti i sensi.*

Come abbiamo già sopra precisato, gli enti matematici sono molteplici come i sensibili; per giunta, sono *intermedi* anche come «intermediari», in quanto rendono possibile e spiegano il modo di articolarsi dell'intelligibile nel sensibile (come vedremo meglio più avanti).

Per contro, il mondo sensibile è «intermedio» se considerato in funzione di una ottica che includa anche il *non-essere* fra i gradi della scala gerarchica, come il seguente schema illustra in maniera sintetica e sinottica:

1) *Essere intelligibile ed eterno*: Idee, enti matematici (essere in senso pieno)
2) *essere che nasce, perisce e diviene* (essere in senso solo parziale e non pieno)
3) *non-essere*

È appunto collocandosi in questa ottica che Platone nella *Repubblica* qualifica il mondo fisico, che è essere in divenire, come *«intermedio» fra essere puro e non-essere.*

Platone (e proprio in conseguenza della sua «seconda navigazione») comprende che l'essere del mondo sensibile e fenomenico sussiste, ma risulta *strutturalmente* altro dal «vero essere», dall'«essere che assolutamente è».

È chiaro, per Platone, che quello del mondo sensibile è *un essere in qualche modo lacerato, diviso, condizionato dal non-essere*.

Ma è, per lui, altresì chiaro che non si tratta in alcun modo dell'assoluto non-essere, ossia del nulla, o comunque di qualcosa di totalmente privo della cifra metafisica dell'essere.

Ed è altrettanto chiaro, per Platone, che, se la vera conoscenza (la conoscenza veritativa) riguarda solo il mondo ideale e il vero essere, l'opinione (la *doxa*) verte intorno a qualcosa che in qualche misura è (nella misura in cui rispecchia alcunché di vero), e che essa non si può riferire al non-essere in senso assoluto, *perché del non-essere non c'è conoscenza, ma ignoranza*.

Ed ecco, allora, la risposta platonica al problema: l'essere del sensibile è un «intermedio» (μεταξύ) fra il puro essere e il non-essere.

Pertanto, il mondo sensibile, che è il mondo del divenire, non «è» l'essere (l'essere vero e assoluto), ma «ha» essere, e lo ha per la sua *partecipazione al mondo delle Idee* (ossia al vero essere): ha un essere, per così dire, *mutuato*.[3]

II. Il Demiurgo e il suo ruolo metafisico

1. Le ragioni per cui Platone ha introdotto il concetto di «Demiurgo» – Se si intende bene il senso della importante tesi che abbiamo illustrato, si capiscono anche le ragioni per le quali Platone non ha potuto spiegare il cosmo fisico per semplice *deduzione* dai Princìpi primi e supremi e dal mondo delle Idee, ma ha giudicato necessario introdurre l'Intelligenza divina come originaria causa metafisica.[1]

Infatti, a suo avviso, l'essere nella dimensione del divenire implica necessariamente la causa specifica dell'Intelligenza produttrice, e tutto ciò che essa postula.

Nel preludio teoretico al grande discorso cosmologico del *Timeo* Platone riassume il suo pensiero nei seguenti quattro assiomi.

1) L'«essere che è sempre» (l'essere intelligibile) non è soggetto alla generazione e al divenire, perché permane sempre nelle medesime condizioni; esso viene colto con l'intelligenza, attraverso il ragionamento.

2) Il «divenire», che continuamente si genera, non è mai un vero essere, proprio perché è in continuo mutamento; esso è oggetto di opinione, ossia è colto mediante la percezione sensoriale, distinta dalla ragione.

3) Tutto ciò che è soggetto al processo della generazione richiede una «causa», perché, per generarsi, ogni cosa ha bisogno di una causa, che ne produca appunto la generazione.

Questa causa è un *Demiurgo*, ossia un *Artefice*, vale a dire una «causa efficiente».

4) Il Demiurgo, ossia l'Artefice, produce sempre qualcosa, previamente *guardando ad alcunché come punto di riferimento*, ossia prendendo questo come *modello.*

[3] Cfr. *Repubblica*, V, 478 E-479 D.

[1] Su questo tema si troverà un'ampia trattazione in Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 425-622, con le relative indicazioni bibliografiche.

Ma l'Artefice potrebbe rifarsi a due differenti tipi di modelli: a) a ciò che esiste sempre e allo stesso modo (ossia al tipo di essere di cui si è detto nel primo assioma), b) oppure a qualcosa che è soggetto a generazione (ossia a quel tipo di realtà di cui si è detto nel secondo assioma). Se l'Artefice prende come modello l'essere eterno, ciò che produce è bello; se, invece, prende come modello qualcosa di generato, ciò che produce non è bello.[2]

Sulla base di questi quattro assiomi Platone costruisce l'impianto metafisico e cosmo-ontologico dell'intera trattazione cosmologica del *Timeo*, e, a un tempo, fonda la struttura gnoseologica e la giustificazione della metodologia adottata.

Poiché l'oggetto della discussione su cui verte il *Timeo* è il cosmo, bisogna stabilire, prima di tutto, se esso sia un «essere che è sempre», ossia un essere di quel tipo di cui ci ha parlato il primo assioma, oppure se sia una «realtà generata», vale a dire quel tipo di realtà di cui parla il secondo assioma.

Ora, tutte le cose che costituiscono questo mondo sono percepibili con i sensi. Ma tutto ciò che è percepibile con i sensi ed è opinabile, come stabilito nel secondo assioma, è per sua natura «generato» e «diveniente».

In base al terzo assioma, inoltre, questo mondo, in quanto è generato, deve essere *generato da una causa.*

Ma il trovare questa «causa dell'universo» in maniera adeguata è difficile; e quando si sia trovata, risulta difficile farla capire a tutti gli uomini (per motivi che abbiamo già sopra spiegato).

Infine, in base al quarto assioma, si può ben stabilire quale sia il «modello» al quale ha guardato il Demiurgo che ha costruito questo mondo. Infatti, tale assioma ha stabilito che, *se questo mondo è bello, necessariamente il Demiurgo ha guardato, nel costruirlo, a un modello eterno*; se, invece, non fosse bello (ma solo in questo caso), il Demiurgo si sarebbe avvalso di un modello generato. Ma è chiaramente dimostrabile che il mondo è bello; e dunque, proprio per questo, il Demiurgo necessariamente ha guardato a un «modello eterno». Anzi, essendo il mondo *la più bella* delle realtà generate, il suo Demiurgo è, di conseguenza, *il più buono degli artefici*. Come vedremo, *il Demiurgo ha imitato e realizzato il Bene nel maggior grado possibile.*

Ecco le parole di Platone:

> Ma se questo mondo è bello e *l'Artefice è buono* (ἀγαθός), è evidente che Egli *ha guardato all'esemplare eterno*; e se invece l'Artefice

[2] *Timeo*, 27 E-28 B.

> non è tale, ciò che non è neppure permesso a qualcuno di dire, ha guardato all'esemplare generato. Ma è evidente a tutti che Egli guardò all'esemplare eterno: *infatti l'Universo è la più bella delle cose che sono state generate* (κάλλιστος τῶν γεγονότων), *e l'Artefice è la migliore delle cause* (ἄριστος τῶν αἰτίων).[3]

Dunque, esiste un essere puro coglibile solo con l'intelligenza, e proprio a questo il Demiurgo guarda come a modello, per realizzare il mondo sensibile e diveniente. Pertanto, il cosmo sensibile è una «immagine» del «modello» di una realtà meta-sensibile, realizzata dal Demiurgo:

> Se, pertanto, l'Universo è stato generato così, fu realizzato dall'Artefice, guardando a ciò che si comprende con la ragione e con l'intelligenza e che è sempre allo stesso modo. Stando così le cose, è assolutamente necessario che questo cosmo sia *immagine* (εἰκόνα τινός) di qualche cosa.[4]

Questa concezione del puro essere come «modello» e del divenire come «immagine» di quel «modello» e la necessità di una «causa efficiente» (il Demiurgo o l'Artefice) per fondare e giustificare questo rapporto, costituiscono un fondamentale «asse portante» della dottrina scritta di Platone, che proprio nel *Timeo* trova la sua espressione più matura.

E appunto su questo impianto metafisico poggia anche l'impianto gnoseologico di tutta intera la trattazione cosmologica: il *modello originario*, in quanto puro essere, è «oggetto di scienza», che raggiunge verità incontrovertibili; *l'immagine di questo modello* (e quindi il nostro cosmo fisico, che è appunto «immagine») *è «oggetto di opinione». Questa «opinione» può essere ben fondata, ma non raggiunge sicurezze epistemologiche incontrovertibili, e quindi è «mito» nel senso di «narrazione plausibile», come abbiamo già sopra precisato.*

2. Il «Principio materiale» del mondo sensibile, il suo ruolo metafisico e i suoi nessi con la «Diade» – L'importante distinzione metafisica fra l'*essere intelligibile*, immutabile ed eterno delle Idee, inteso come «paradigma» o «modello» e l'*essere sensibile* in continuo divenire, inteso come «immagine» di quello, richiede, per essere giustificata e

[3] *Timeo*, 28 B-29 A.
[4] *Timeo*, 29 A-B.

fondata, un «Principio materiale» avente funzione di eccipiente e di sostrato dell'immagine medesima.

In effetti, Platone aveva detto nel *Filebo*, con notevole precisione (come sopra abbiamo visto), che tutta la realtà – a tutti i livelli – è un «misto», che implica una congiunzione sintetica bipolare di due princìpi opposti (limite/illimite). Ma aveva anche precisato che, mentre nella sfera dell'intelligibile il «misto» è strutturale e *ab aeterno*, nella sfera del sensibile il «misto» richiede *una causa che lo realizzi* (appunto l'Intelligenza demiurgica).

Evidentemente, il motivo del necessario intervento dell'Intelligenza demiurgica dipende dal fatto che, mentre nella sfera dell'intelligibile i due Princìpi opposti che formano il «misto» sono ambedue appunto di carattere intelligibile, nella sfera del sensibile non è invece così. Infatti il Principio materiale assume uno «spessore» tale da introdurre appunto la dimensione del sensibile, e di conseguenza risulta di una natura tale che – malgrado la tendenza a congiungersi al Principio opposto e la disponibilità a lasciarsi dominare da esso in larga misura – solo l'intervento di una Intelligenza demiurgica può operare la mediazione.

Inoltre, appunto per questo *plus* che la dimensione sensibile comporta, il Principio materiale che costituisce il mondo sensibile *non può* essere ridotto *totalmente* alla struttura del Principio ideale, e proprio per questo motivo dà origine a un *essere-in-divenire* (a una forma di essere *intermedia* fra puro *essere* e *non-essere*).

Ma ci sono ancora due punti importanti che vanno ben rilevati, al fine di comprendere questa complessa concezione di Platone.

a) Il Principio materiale risulta partecipe (tramite l'Intelligenza demiurgica) in modo assai complesso dell'intelligibile, per il motivo che tale partecipazione – la quale consiste nella ricezione dell'impronta delle immagini derivanti dalle Idee – avviene in modo «ineffabile e meraviglioso»[5] ossia attraverso una complessa *mediazione di carattere numerico e geometrico*, come (almeno in parte) avremo modo di vedere.

b) Inoltre, è da tenere ben presente quello che abbiamo già implicitamente rilevato, ossia che ciò che il Principio materiale recepisce e con cui si «mescola» *non sono le Idee medesime in modo diretto, ma sono le «immagini di quelle realtà che sono sempre»*, «imitazioni degli

[5] *Timeo*, 50 C: τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν.

esseri eterni» e quindi immagini o apparenze di altre realtà,[6] ossia *le immagini delle Idee, ottenute con la mediazione degli enti matematici.*

Ma vediamo, prima di tutto, quali sono i caratteri essenziali del Principio materiale sensibile e quali i suoi rapporti con la Diade delle «Dottrine non scritte».

Si tratta di una questione di grande importanza che anticipa in larga misura la dottrina aristotelica della materia.

3. Il principio materiale come «chora» ossia «spazialità indeterminata» – Platone sottolinea in maniera molto marcata che il genere della realtà intelligibile «che è sempre allo stesso modo, ingenerato e imperituro» e che come tale funge da *modello*, proprio per la sua struttura ontologica non accoglie dal di fuori altra cosa, né esso «passa mai in altra cosa».

E, per converso, ribadisce che la realtà sensibile, che è *copia o immagine* sensibile del modello intelligibile ed è generata e in movimento continuo, «nasce in qualche luogo e nuovamente di là perisce».

Di conseguenza, bisogna ammettere un altro genere di realtà: la «spazialità» o χώρα, che fornisce il «luogo» (τόπος) o la «sede» a tutte le realtà che nascono e periscono, appunto per il motivo che ciò che nasce e perisce, nasce in un qualche luogo, nel quale e dal quale, poi, perisce. E tale genere di realtà

> è coglibile senza i sensi con un ragionamento spurio e a mala pena oggetto di persuasione.[7]

Platone rileva ulteriormente che, proprio riferendoci a questa realtà, noi tendiamo a darle un rilievo superiore alla sua natura, estendendola a tutti gli esseri, ed erroneamente le attribuiamo una funzione onnicomprensiva. Infatti, sosteniamo che una cosa, per essere, deve trovarsi «in qualche luogo», e che «ciò che non è in terra o in qualche luogo nel cielo non è nulla».[8] Invece, la verità è questa: le cose che occupano spazio sono *solamente le realtà che si generano*, ossia le realtà sensibili, e quindi *non le realtà intelligibili in sé e per sé.* Pertanto, le cose che occupano spazio sono solamente le *imitazioni o immagini* delle Idee, non le Idee medesime.

[6] Cfr. *Timeo*, 50 E; 51 A; 52 C.
[7] Si legga l'intero passo di *Timeo,* 51 E-52 B: αὐτὸ δὲ μετ᾽ ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ.
[8] *Timeo*, 52 B.

Dunque, lo *status* ontologico delle immagini che si realizzano nel sensibile (che coincide perfettamente con quello del «misto» di cui parla il *Filebo*) implica:

a) ciò di cui è apparizione o manifestazione e quindi immagine e a cui fa riferimento come a modello (vale a dire le Idee);

b) un sostrato, ossia *una base su cui si appoggia*, che è appunto la «spazialità» di cui stiamo parlando, e che si rende necessaria come *sede di ciò che nasce.*

E perciò, in quanto tale, la *chora «è* sempre e non è soggetta a corruzione», in quanto è la condizione necessaria perché possa esserci ogni cosa che si genera, e quindi ha funzione di principio (se venisse tolto, si toglierebbe ogni forma di generazione).[9]

4. Il Principio materiale come «ricettacolo» – Oltre alla connotazione concettuale della «spazialità», Platone, per caratterizzare il Principio materiale sensibile, presenta anche quella di «ricettacolo» (ὑποδοχή) di tutto ciò che si genera.

Il «ricettacolo» è una realtà che permane sempre identica nella sua struttura «amorfa». Infatti, riceve tutte le cose ed è variamente plasmabile, appunto perché è una *realtà amorfa* (priva di una struttura formale in proprio), e non assume mai le forme, che via via riceve, in maniera definitiva, e, per questo, può continuare ad assumerne via via altre.

Esso è paragonabile al «materiale da impronta», che è plasmabile via via in differenti forme, e appare appunto sotto quelle forme. Le cose che entrano ed escono dal ricettacolo sono immagini delle realtà eterne (imitazioni dei paradigmi delle Idee), ed entrando in esso lo plasmano e vi imprimono una impronta, così come un metallo (come ad esempio l'oro) e il materiale da impronta vengono plasmati dalle forme che ricevono.

Ecco il testo, veramente assai interessante:

> Bisogna dire che essa [*scil.*: la natura che riceve tutti i corpi] è sempre una medesima cosa, perché non esce mai dalla propria natura. Infatti essa *riceve sempre tutte le cose*, e non ha preso mai in nessun caso e in nessuna maniera nessuna forma simile ad alcuna delle cose che entrano in essa. Infatti, per natura essa sta come *materiale da impronta* in ogni cosa, mossa e modellata dalle cose che entrano in essa,

[9] *Timeo*, 52 C; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], pp. 543 ss.

e appare per causa di esse ora in un modo e ora in un altro. *E le cose che entrano e che escono sono imitazioni delle cose che sono sempre*, improntate da esse in un certo modo difficile da spiegarsi e meraviglioso.[10]

5. Il Principio materiale come realtà in «movimento caotico» – Una ulteriore e assai interessante connotazione concettuale del Principio materiale sensibile è quella che indica il medesimo come *fonte della generazione*, ossia come una realtà che *si muove e si agita in maniera disordinata e irregolare*, recante in sé caratteri rudimentali e tracce (ἴχνη) degli elementi (acqua, aria, terra e fuoco), e quindi implicante anche forze e affezioni senza ordine e senza equilibrio e fra di loro sconnesse.

Dunque, il Principio materiale è come un fascio *di forze, di scuotimenti e di movimenti disordinati e caotici.*

Ecco due dei testi più chiari:

> Dio [...] prendendo quanto era visibile [*scil.*: sensibile] e *non stava in quiete*, ma si trovava in modo confuso e disordinato, lo portò dal disordine all'ordine.[11]

> *E la nutrice della generazione* (τιθήνη γενέσεως) inumidita e infuocata, accogliendo in sé le forme di terra e di aria, e ricevendo tutte le altre affezioni che a queste conseguono, appariva multiforme a vedersi. E poiché era *piena di forze né somiglianti tra loro né equilibrate*, in nessuna parte essa era in equilibrio, ma *oscillando da ogni parte irregolarmente, era scossa da esse, e muovendosi a sua volta le scuoteva.* Le cose mosse, poi, separandosi continuamente venivano trasportate alcune da una parte altre dall'altra, così come nella pulitura del frumento, quando, scosse e ventilate dai vagli e dagli altri strumenti, le parti dense e gravi si raccolgono da una parte, e le rare e leggere si collocano da un'altra parte. Così, allora, essendo quei quattro generi scossi dal ricettacolo, che si muoveva esso stesso come uno strumento scuotitore, avveniva che le parti più disuguali in massimo grado si separavano moltissimo tra di loro, e le parti simili in massimo grado si comprimevano nel medesimo luogo, e perciò occupavano un luogo le une diverso dalle altre, anche prima che si generasse da esse l'universo ordinato. *E prima di questo tutte le cose si trovavano senza ragione e senza misura. Ma quando Dio intraprese a ordinare l'Universo, il fuoco*

[10] *Timeo*, 50 B-C; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 536-543.

[11] *Timeo*, 30 A.

in primo luogo e la terra e l'aria e l'acqua avevano bensì alcune tracce di sé, ma si trovavano in quella condizione in cui è naturale si trovi ogni cosa, quando un Dio è assente.[12]

6. Il Principio materiale come «necessità» e «causa errante» – Da ultimo va rilevato che, proprio come prima connotazione del Principio materiale – che in un certo senso ingloba in qualche modo in maniera generica le tre che abbiamo illustrato – Platone richiama i concetti di «necessità» (ἀνάγκη) e di «causa errante» (πλανωμένη αἰτία).

Le cose che abbiamo detto in precedenza, tranne poche, hanno chiarito le opere prodotte dall'intelligenza. Ora bisogna aggiungere al discorso anche ciò che avviene per *necessità.* Infatti, la generazione di questo cosmo si è prodotta come *mescolanza costituita da una combinazione di necessità e di intelligenza.* E poiché l'intelligenza dominava la necessità con il persuaderla a condurre verso l'ottimo la maggior parte delle cose che si generavano, in questo modo e per tali ragioni, *per mezzo della necessità vinta dalla persuasione intelligente, da principio fu costituito questo universo.* Pertanto, se qualcuno volesse dire effettivamente come il cosmo si è generato, bisogna mescolare anche la forma della causa mutevole, per quanto comporta la sua natura. Bisogna, dunque, che torniamo indietro, e ricominciamo di nuovo da un altro principio che si addica a queste cose. Come abbiamo fatto per le cose di allora, così anche per queste bisogna ricominciare di nuovo da principio.[13]

Per «necessità» Platone intende, qui, *la mancanza totale di finalismo* (la mera «dis-teleologia»), vale a dire alcunché di indeterminato e di anomalo e quindi il *casuale*, il *disordine in senso globale*. E appunto questo significa l'espressione «causa errante», ossia *causa che agisce a caso* e *in modo anomalo.*

7. Il Principio materiale del «Timeo» e la «Diade indefinita» delle «Dottrine non scritte» – Dopo aver precisato quello che Platone dice espressamente nel *Timeo* – e quindi nello scritto – intorno al Principio materiale, ci dobbiamo domandare quale sia il nesso che lo collega alla

[12] *Timeo*, 52 D-53 B; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 546 ss.

[13] *Timeo*, 47 E-48 B; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 531-535.

Diade indefinita di cui parlano le «Dottrine non scritte», cui la tradizione indiretta lo connette in maniera esplicita e precisa.[14]

L'espressione *Diade indefinita di grande-e-piccolo* esprime in maniera sintetica la natura del Principio materiale, che consiste in un *tendere in maniera indeterminata e il-limitata nella doppia direzione del grande e del piccolo in vari modi*.

Questo tendere *al grande e al piccolo*, ossia *al più e al meno* in tutti i sensi, *all'infinito*, evidentemente, vale per tutto ciò che a tutti i livelli tende al più e al meno, all'eccesso e al difetto, alla dismisura nelle opposte direzioni. Pertanto, la *chora* del *Timeo* (e tutto ciò che del Principio materiale il dialogo dice) rappresenta solamente *una parte della Diade*, o meglio un aspetto, o, per dirlo in maniera ancora più precisa, il livello più basso della medesima (il livello sensibile).

Dunque, la *chora* rientra nella Diade, ma non la esaurisce affatto.

Evidentemente, la teoria che leggiamo nel *Timeo* doveva occupare un posto importante anche nelle lezioni di Platone, e forse proprio con tutti e quattro i caratteri che abbiamo richiamato; tuttavia essa si limitava soltanto a quanto riguarda i fenomeni sensibili, e quindi doveva risultare solo come una parte della visione globale. Infatti la Diade, in quanto tale, abbraccia un quadro assai più esteso, dato che rientra nella spiegazione dell'intera realtà a tutti i livelli.

In conclusione, possiamo dire con sicurezza che ciò che Platone ci riferisce intorno al Principio materiale nel *Timeo* (e in generale nei vari dialoghi) non è esaustivo, e che, pertanto, è necessario risalire ai vertici di astrazione metafisica raggiunti nelle «Dottrine non scritte», i cui tratti essenziali ci sono stati conservati dalla tradizione indiretta.

Evidentemente, il Principio antitetico al *Bene-Uno* si differenzia nei diversi gradi dell'essere, e in particolare nelle tre grandi sfere:

1) quella *ideale*,
2) quella *intermedia*,
3) quella *sensibile*.

Nella sfera ideale il Principio antitetico produce specialmente la differenziazione e la gradazione gerarchica; nella sfera intermedia esso

[14] Cfr. Aristotele, *Fisica*, IV, 2, 209 b 11-17 (Gaiser, *Test. Plat.,* 54 A = Krämer, 4); Aristotele, *Metafisica*, I, 6, 987 b 1 ss.; 988 a 10 ss. (Gaiser, *Test. Plat.*, 22 A = Krämer, 9); Teofrasto, *Metafisica*, 6 a 23-b 5 (Gaiser, *Test. Plat.*, 30 = Krämer, 8); Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 248, 5-15 Diels (Gaiser, *Test. Plat.*, 31 = Krämer, 13); Simplicio, *In Arist. Phys.*, pp. 430, 34-431, 16 Diels = Gaiser, *Test. Plat.*, 55 B; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 549-559.

produce anche la molteplicità delle medesime realtà in senso orizzontale e sempre a livello intelligibile; invece il *novum*, che esso introduce nella sfera del sensibile, consiste appunto nel dare origine alla dimensione del sensibile medesimo, con tutte le sue implicanze, rispetto alle dimensioni dell'intelligibile.

Aristotele stesso nella *Metafisica* più volte fa menzione del problema dell'esistenza di una *materia intelligibile* (ὕλη νοητή) oltre alla *materia sensibile* (ὕλη αἰσθητή), collegando la questione della *materia intelligibile* proprio alla problematica platonica delle *Idee* e degli *enti matematici.*

Evidentemente, questo tema essenziale delle «Dottrine non scritte» aveva esercitato su di lui un influsso veramente notevole, al punto che si è sentito obbligato a chiamarlo in causa più di una volta.[15]

Un ultimo importante punto va ancora chiarito. La tradizione indiretta ci riferisce che Platone riportava all'«Uno» la causa del *Bene* e alla «Diade» quella del *Male.*

Tuttavia non ci dice espressamente che *a tutti i livelli* la Diade fosse considerata come tale.

In effetti, sarebbe difficile spiegare come ai livelli intelligibili, dove la Diade agisce come principio di *differenza*, di *gradazione* e di *molteplicità*, possa essere causa di male in senso vero e proprio, e soprattutto di che tipo di male.

O meglio, l'unica prospettiva secondo la quale la Diade può considerarsi causa del male nella sfera degli intelligibili è quella generalissima, nella misura in cui da essa dipendono le Idee negative delle varie coppie di contrari. Pertanto, a livello intelligibile, la Diade è causa del negativo (e in questo senso del male) solamente in senso paradigmatico e astratto.

Invece, ben si capisce in che senso la Diade sensibile debba essere considerata causa dei mali in senso concreto. E torna chiarissimo ciò che il nostro filosofo ci dice nel *Teeteto*, e cioè che non è possibile che il male abbia sede presso gli Dei (ossia nella sfera degli intelligibili), ma che esso si aggira attorno alla natura mortale, in questo mondo.[16]

[15] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, VII, 10, 1036 a 912; VII, 11, 1037 a 5-13; VIII. 6, 1045 a 33-35; XI, 1, 1059 b 14-21 e il nostro commentario alla *Metafisica* a questi luoghi.

[16] Cfr. *Teeteto*, 176 A-B. La testimonianza più famosa delle «Dottrine non scritte», in cui Platone collegava la Diade del grande-e-piccolo con la «causa del male» è di Aristotele, *Metafisica*, I, 6, 988 a 14 (Gaiser, *Test. Plat.* 22 A = Krämer, 9).

III. Il Demiurgo, l'Idea del Bene e l'Uno

1. L'«Uno» come cifra emblematica dell'agire e dell'operare del Demiurgo – In che modo opera esattamente il Demiurgo su questo Principio materiale, plasmandolo secondo le Idee?

Platone stesso ce lo ha chiaramente rivelato, precisando che il Demiurgo, in quanto è il «buono» in grado sommo (ossia l'«ottimo»), opera attuando il Bene in sommo grado, con il portare nel disordine l'ordine:

> *Egli era buono* (ἀγαθος), e in un buono non nasce nessuna invidia per nessuna cosa. Essendo, dunque, lungi dall'invidia, Egli volle che tutte le cose diventassero il più possibile simili a sé [...]. Infatti Dio, *volendo che tutte le cose fossero buone* (ἀγαθά), e che nulla, nella misura del possibile, fosse cattivo, prendendo quanto era visibile e che non stava in quiete, ma che si trovava confusamente e disordinatamente, lo *portò dal disordine all'ordine* (ἐκ τῆς ἀταξίας εἰς τάξιν), giudicando questo totalmente migliore di quello. Infatti non è lecito a chi è ottimo (τῷ ἀρίστῳ) di fare se non ciò che è bellissimo (τὸ κάλλιστον).[1]

Nel fare questo, il Demiurgo si è basato sull'Uno (che, come sappiamo, è, per Platone, l'essenza stessa del Bene), e quindi ha operato realizzando *l'unità-nella-molteplicità* nei modi più vari e più cospicui, mediante la *misura* e i *rapporti numerici e geometrici.*

In effetti, ci dice Platone, senza l'intervento di Dio tutte le cose (tutte le cose che rientrano nel Principio materiale) si trovano «senza ordine e senza misura». E l'ordinare l'universo consiste proprio nel produrre i *logoi*, i «rapporti numerici», la «misura» e quindi nel plasmare e modellare «secondo forme e numeri»; e proprio questo produce cose bellissime e ottime.

E, allora, ciò che il Demiurgo produce è un bene che egli infonde nel Principio materiale mediante rapporto numerico. Egli fa questo proporzionando le cose in disordine secondo rapporti numerici. In altri termini, l'attività del Dio-Demiurgo consiste nel portare in ciò che si trovava in condizione priva di ordine la misura o «com-misura» (συμμετρία), e quindi nel portare in esso «ordine» e «proporzione» generale e particolare, in modo da condurlo a essere in adeguato rapporto con la misura. Di conseguenza, Platone ci dice che la scienza e

[1] *Timeo*, 29 E-30 A.

la potenza di Dio consistono proprio nel mescolare «i molti in uno» e nello sciogliere le cose «dall'uno in molti».[2]

Dunque, è esattamente facendo riferimento all'Uno (e ai vari modi in cui l'Uno si esplica e realizza a vari livelli) che – con insistenza – Platone ha caratterizzato in generale e in particolare l'attività e le opere del Demiurgo, come abbiamo detto.

Riassumiamo ciò che il filosofo ci dice sull'«Uno» come cifra caratterizzante l'attività e l'opera dell'Intelligenza demiurgica.

1) Il mondo è perfetto, perché è realizzato come «uno». E per essere perfetto deve essere uno, in primo luogo per il motivo che uno è il «modello» in quanto tale; inoltre, il cosmo è l'«immagine» di questo modello (una immagine unica di un modello unico).[3]

2) L'unità del cosmo, inoltre, è garantita dal particolare legame che il Demiurgo ha stabilito fra i quattro elementi, che è un tipo di legame che fa delle cose legate un «uno in grado supremo». E appunto su questa base del rapporto numerico, che porta tutte le cose all'unità, il Demiurgo fonda l'amicizia (῾λία), ossia la comunione di tutte le cose fra di loro.[4]

3) Inoltre, il cosmo è costituito come un uno-tutto, ossia come un «uno»-«intero», proprio perché si basa su un calcolo numerico, che ingloba in un *uno-intero la totalità degli interi*, senza lasciare fuori nulla.[5]

4) Anche la forma sferica del cosmo realizza perfettamente l'«unità», perché la sfera è una forma che include in sé tutte le forme, realizzando il massimo della somiglianza.

Lo stesso dicasi per il movimento circolare impressogli, che è un movimento nello stesso luogo e in se medesimo allo stesso modo (che sintetizza «stabilità» e «movimento»).

E questo vale anche per l'essere autarchico, che fa il mondo *uno*, in quanto fa sì che esso non abbia bisogno di niente altro.[6]

[2] *Timeo*, 53 A-B, 56 E, 68 D-69 B.
[3] *Timeo*, 30 B-31 A; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 572 ss.
[4] *Timeo*, 31 B-32 C; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 575 ss.
[5] *Timeo*, 32 C-33 B; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 578 s.
[6] *Timeo*, 33 B-34 A; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 579 ss.

5) Anche il tempo – creato insieme al cosmo – realizza una «unità» nel suo scorrimento, in quanto il tempo imita l'eternità che è un permanere nell'unità. Questa imitazione dell'unità dell'eternità avviene mediante il numero, come vedremo.[7]

6) Ma proprio nella creazione (produzione) dei quattro elementi materiali sensibili, il Demiurgo, realizzando l'immagine dei modelli ideali, esplica una complessa articolazione di forme e numeri che delimitano il Principio materiale sensibile, come vedremo. E questo è un perfetto modo di realizzare l'unità-nella-molteplicità.[8]

7) Infine l'anima stessa, che l'Intelligenza demiurgica ha creato al fine di realizzare perfettamente il modello dell'intelligibile nel cosmo sensibile, è una («una» Idea), e precisamente una «unità» che è costituita mediante la mescolanza di tre realtà, è un «intero» strutturato secondo dimensioni geometriche e numeriche armoniche, che realizzano il Bene, ossia l'Unità, la Misura, l'Ordine in modo perfetto[9].

2. L'attività creazionistica del Demiurgo platonico intesa in dimensione ellenica – In questo produrre l'unità-nella-molteplicità, e quindi nel produrre il «Misto»[10] dell'essere cosmologico e le strutture che lo rendono possibile, si esplica l'attività creatrice del Demiurgo nel più alto grado possibile nella dimensione del pensiero degli Elleni, che è una forma di «semi-creazionismo», se paragonata con quella del Dio biblico.

Infatti, mentre la creazione del Dio biblico è assoluta, in quanto non presuppone nulla ed è pertanto un produrre *ex nihilo*, l'attività creatrice del Demiurgo platonico non è assoluta, in quanto presuppone – proprio per potere produrre – l'esistenza di due realtà aventi fra loro un nesso metafisico bipolare: quella dell'«essere che è sempre allo stesso modo», che funge da esemplare e quella del «Principio materiale sensibile», caratterizzato dal più-e-meno, dal diseguale, dal disordine e dall'eccesso.

Portare questa realtà dis-ordinata all'ordine è appunto portare il non-essere verso l'essere, ossia «creare» un essere generato, che nel

[7] Cfr. *infra*, § 3.
[8] Cfr. *infra*, § 4.
[9] Cfr. *infra*, § 5.
[10] *Timeo*, 47 E-48 A, dice a tutto tondo che questo mondo è nato esattamente dalla mescolanza di *necessità* e di *intelligenza*.

miglior modo possibile realizzi sensibilmente l'essere ingenerato (e appunto questo è il «semi-creazionismo», ossia il «creazionismo» in senso ellenico). Ma per capire bene questo, dobbiamo tenere ben presenti alcuni concetti che già conosciamo, e riassumere in maniera sinottica le cose che abbiamo detto e completarle.

a) La mediazione fra la sfera dell'essere eterno e quella della realtà sensibile, e quindi la «creazione» (passaggio dal «non-essere» verso l'«essere»), implica, secondo Platone, una complessa articolazione numerica e geometrica, perché, a suo avviso, *solo attraverso questa è possibile calare nel sensibile l'intelligibile*. Ma tale trama di articolazioni numeriche e geometriche resterebbe incomprensibile, se non si tenessero ben presenti la struttura metafisico-numerica delle Idee platoniche e i nessi numerici che collegano in particolare e in generale ciascuna Idea con tutte le altre, ossia la complessa questione delle Idee-Numeri, che sopra abbiamo illustrato.

b) Questa complessa trama metafisico-numerica a puro livello ideale implica, inoltre, una sfera intermedia mediatrice. Gli enti matematici, con la trama numerica e geometrica che riproducono, formano esattamente *la struttura mediatrice* (e per questo sono detti appunto «intermedi») fra i Numeri Ideali, le Idee o Forme eterne, da un lato, e le cose sensibili, dall'altro.

In effetti, gli «enti matematici» costituiscono la necessaria «mediazione» fra ciascuna Forma o Idea che è «una» sola, e la moltiplicazione della medesima in una pluralità. E, appunto per questo, gli enti matematici intermedi sono «immobili ed eterni» come le Forme; ma ve ne sono «molti simili».

Dunque, il passaggio fra le Idee e le cose corrispondenti, che è un passaggio che avviene fra «Uno» e «molti», viene spiegato con l'introduzione di molti enti eterni simili fra loro, in modo che fra la «Forma-uno» ingenerata e incorruttibile (da un lato) e i corrispondenti «molti enti simili generati e corruttibili» (dall'altro lato), si pongano come intermedi i molti enti simili ingenerati ed eterni, che sono appunto gli «enti matematici».[11]

Proprio questo ben spiega, di conseguenza, il dispiegarsi della struttura bipolare del reale in generale, e in particolare i complessi nessi fondativi sussistenti fra la trascendenza del mondo delle Idee

[11] Aristotele, *Metafisica*, I 6, 987 b 14-18 (Gaiser, *Test. Plat.*, *22* A = Krämer, 9).

rispetto al mondo sensibile e la partecipazione di questo a quello.

E fornisce anche una radicale confutazione delle obiezioni alla teoria delle Idee, e in particolar modo mette del tutto fuori gioco le difficoltà incentrate sulla loro «trascendenza» e quindi sul cosiddetto «dualismo» platonico.

3. La creazione del tempo – Soffermiamoci su tre dei punti che caratterizzano nella maniera più perfetta l'attività creatrice in senso ellenico del Demiurgo, che consiste nel portare l'Uno nei Molti mediante gli enti matematici e la dimensione numerica: 1) la creazione del tempo, 2) la creazione degli elementi e 3) la creazione dell'anima.

Incominciamo dall'esame della creazione del tempo.

L'esemplare cui il Demiurgo si riferisce nella creazione del cosmo è eterno (il Vivente eterno, ossia l'Idea globale del cosmo che implica l'essenza della vita).

Ora, l'eterno è un «permanere *nell'unità*» (ἐν ἑνί).

E, allora, come è possibile imitare questo *permanere nell'unità*, che è carattere essenziale dell'eternità?

Proprio la *mediazione del numero* rende possibile la risposta. L'immagine dell'eternità è lo scorrimento della medesima, ossia lo «*scorrimento dell'unità*» *secondo una scansione numerica*, che si realizza nel giorno e nella notte, nel mese e nell'anno, e quindi si muove ciclicamente «secondo il numero».

Da questo movimento ciclico *numericamente determinato* nascono l'«era» e il «sarà» del tempo. E proprio per questo, l'«era» e il «sarà» non si possono correttamente riferire agli enti eterni, per i quali vale solo l'«è», perché «era» e «sarà» non sono se non la *copia mobile scandita secondo il numero* dell'«è» dell'eterno, che permane nell'uno.[12]

Ecco il punto più significativo dell'importante testo:

> Ora abbiamo notato che la natura del Vivente è eterna, e che questa non era possibile adattarla perfettamente a ciò che è generato. Pertanto Egli pensò di produrre un'immagine mobile dell'eternità, e mentre costituisce l'ordine del cielo, dell'eternità che permane *nell'unità* (ἐν ἑνί) fa un'immagine eterna che procede *secondo il numero* (καθ' ἀριθμόν), che è appunto quella che noi abbiamo chiamato tempo.[13]

[12] Cfr. *Timeo*, 37 D-39 D.
[13] *Timeo*, 37 D 3-7.

Dunque, per Platone «il tempo fu generato insieme con il cielo», e «secondo il modello»;[14] e così, riproducendo questo modello *secondo la scansione e la trama numerica*, il tempo e il cielo, fatti insieme, sono e saranno sempre (il tempo perirebbe insieme al cielo, se, per ipotesi, il cielo perisse; e, naturalmente, anche viceversa).

Pertanto, Platone formula una tesi veramente dirompente, e che gli stessi suoi discepoli non sapranno recepire in maniera adeguata, o intendendola in chiave allegorico-didattica, o confutandola, come fece Aristotele.

La netta distinzione fra l'eterno e il tempo, e la precisazione che non è corretto applicare all'eterno «era» e «sarà», risolvono in partenza tutta una serie di difficoltà, che nella storia del pensiero occidentale sono state sollevate a vari livelli e a varie riprese.

4. La creazione dei quattro elementi – Più complessa e articolata risulta l'operazione produttrice dei *quattro elementi: acqua, aria, terra e fuoco.*

Come sopra abbiamo già rilevato, in origine acqua, aria, terra e fuoco avevano solamente «qualche traccia di sé» all'interno del plesso del Principio materiale, ossia erano in uno stato di totale *disordine.* Dio li produce (li «crea» in senso ellenico) e li costituisce, in modo bello e buono, operando *attraverso forme e numeri*, e quindi producendo un «misto» fra il Principio materiale e ciò che delle Idee dei quattro elementi è realizzabile nel Principio materiale medesimo mediante forme geometriche e numeri.

Ecco un testo fra i più significativi:

> E prima di questo tutte le cose si trovavano *senza ragione* (ἀλόγως) *e senza misura* (ἀμέτρως). Ma quando Dio incominciò a *ordinare l'Universo*, il fuoco in primo luogo e la terra e l'aria e l'acqua, avevano bensì qualche traccia di sé, ma si trovavano in quella condizione in cui è naturale si trovi ogni cosa, quando Dio è assente. Queste cose, dunque, che allora si trovavano in questo stato, *egli in primo luogo le modellò con forme e con numeri* (εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς). Che Dio abbia costituito queste cose *nel modo più bello e migliore che fosse possibile, muovendo da una loro condizione che non era affatto così*, anche questo per ogni cosa resti saldo come detto una volta per tutte.[15]

Nel costituire i quattro elementi, il Demiurgo prende le mosse dalle due forme più belle di *triangoli*: dal *triangolo rettangolo isoscele* e da

[14] *Timeo,* 38 B 6-8.
[15] *Timeo*, 53 A-B.

quello che si ottiene *dividendo in due il triangolo equilatero con una perpendicolare* (oppure dividendo il medesimo triangolo in sei triangoli, tracciando una perpendicolare da ogni vertice rispetto al lato opposto).

In base al *triangolo isoscele* viene formato dal Demiurgo uno solo dei quattro elementi, nel modo seguente. Coordinando quattro triangoli isosceli con gli angoli retti, congiunti attorno a un centro, si ottiene un *quadrato*, e combinando sei *quadrati* in maniera opportuna si ha un cubo; e questo costituisce la struttura atomica che configura l'elemento *terra.*

Combinando, invece, sei *triangoli* del secondo tipo, si ha un *triangolo equilatero*, che opportunamente moltiplicato e combinato in una maniera esatta (che Platone indica, ma che qui non possiamo precisare, perché il discorso dovrebbe ampliarsi eccessivamente), dà origine a) al *tetraedro* (piramide regolare a base equilatera), che costituisce la struttura del *fuoco*; b) all'*ottaedro*, che costituisce la struttura dell'*aria*; c) all'*icosaedro*, che costituisce la struttura dell'*acqua.*

Evidentemente, questi solidi regolari di struttura geometrica che costituiscono i quattro elementi, non sono di per sé visibili a motivo della loro piccolezza (essendo come degli atomi), mentre diventano visibili, riunendosi insieme in grande numero.

In conclusione, la creazione e quindi la razionalità dei corpi sensibili e del corporeo sensibile in generale dipendono esattamente dalla struttura geometrica e matematica. Il corporeo fisico-sensibile rispecchia la struttura del corporeo intelligibile (geometrico), ossia è la «mescolanza di una combinazione di *necessità* e di intelligenza».[16]

Punto, linea, superficie, struttura tridimensionale, sul piano degli enti intermedi e ideali sono puramente intelligibili; invece, sinteticamente combinati o «mescolati» con il Principio materiale sensibile danno origine ai corpi che vediamo e tocchiamo, mediante una *penetrazione capillare* che «imbriglia» il Principio materiale sensibile, di per sé caotico, *fin nei minimi particolari*, secondo la struttura atomistica sulla base dei solidi geometrici regolari.

5. La creazione dell'Anima del mondo – Ancora più complessa risulta la creazione dell'*Anima del mondo* (e delle anime in genere).

Essa viene prodotta mediante una duplice «mescolanza», una – per così dire – in senso *verticale*, e una in senso *orizzontale.* Con la

[16] Per un approfondimento di questo tema cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 563-571.

mescolanza in senso verticale, il Demiurgo produce tre intermedi in questo modo: a) un «Essere intermedio» fra l'Essere indivisibile e l'Essere divisibile, b) una «Identità intermedia» fra Identità indivisibile e Identità divisibile e c) una «Differenza intermedia» fra Differenza indivisibile e Differenza divisibile.

Con la mescolanza che abbiamo chiamato orizzontale, invece, il Demiurgo opera sulle tre realtà intermedie (Essere intermedio, Identità intermedia e Differenza intermedia) in modo da formare una «unità, derivante dalle tre realtà» (ἐκ τριῶν ἕν).[17]

Platone insiste, inoltre, sulla struttura *geometrico-dimensionale* del mondo (in un senso ideale di linea e superficie, che plasmano la figura globale del cosmo), la quale dal mezzo di esso si estende da ogni parte e avvolge tutt'intorno il mondo medesimo, in cerchio, dal di fuori.

Oltre che sulla struttura *dimensionale* dell'anima, egli insiste anche sulla *struttura numerica*, mostrando come questa struttura numerica coincida con quella *musicale*, e come appunto per questo i movimenti che l'anima imprime al mondo siano *armonici* (i movimenti che in questo modo l'anima imprime, riconducono nell'ordine armonico i movimenti caotici del Principio materiale).[18]

Con l'intelligenza infusagli dal Demiurgo l'Anima del mondo ha la funzione di realizzare in concreto il grande disegno del Demiurgo, e tramite il Demiurgo essa partecipa del mondo ideale. Con la sua struttura geometrico-dimensionale e matematica essa fonda il passaggio fra Idee e mondo corporeo sensibile, e quindi riassume analogicamente l'intera realtà, costituendo il vero *anello fra il mondo metafisico e il mondo fisico*.[19]

Ricordiamo che il Demiurgo crea anche tutte le stelle e gli astri come «viventi divini ed eterni», con corpi sferici fatti prevalentemente di fuoco, e tutti quanti dotati di anime intelligenti, strettamente connessi all'intelligenza dell'Anima del mondo.

Inoltre, Egli crea le anime degli uomini in maniera del tutto analoga. Nella «mescolanza» con cui crea queste anime, egli utilizza ciò che rimane di quei tre elementi con cui crea l'anima dell'universo, mescolandoli «pressoché nello stesso modo», e in tale maniera le rende immortali.[20]

[17] Cfr. *Timeo*, 34 B-35 B; si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 585-598, con le indicazioni ulteriori che ivi diamo.

[18] Cfr. *Timeo*, 34 A-36 D.

[19] L'espressione coniata dai Rinascimentali *anima copula mundi* si attaglierebbe in modo perfetto alla concezione platonica.

[20] Cfr. *Timeo*, 40 A-B; 41 D-42 A.

Dunque, in tutti i sensi il creazionismo del Demiurgo si attua come un *portare ordine nel disordine* in ogni parte con esattezza secondo rapporti numerici e geometrici perfettamente proporzionati; e questo significa appunto *portare l'Uno-nei-molti nei migliori dei modi possibili*.[21]

6. Il Demiurgo (e non l'Idea del Bene) è il Dio di Platone – Il Dio supremo, per Platone, è il Demiurgo (vale a dire l'Intelligenza suprema), che, come ci dice il *Timeo*, è «il migliore degli esseri intelligibili» e «la migliore delle cause».[22] L'Idea del Bene, invece, è «il Divino» (τὸ θεῖον). In altri termini, il Dio platonico è «Colui che è buono» in senso personale, mentre «l'Idea del Bene» è il Bene in senso impersonale.[23]

Per intendere questo in modo adeguato, vanno rilevati due punti essenziali.

a) Il Dio per i Greci ha al di sopra di sé, dal punto di vista gerarchico, una regola o alcune regole supreme, cui deve riferirsi e attenersi. E proprio in questo senso anche il Dio platonico, che è la suprema Intelligenza, ha al di sopra di sé gerarchicamente una regola o delle regole, cui deve attenersi e cui deve ispirarsi nella sua attività. Dunque, in questa ottica, il Bene è la suprema regola (e il mondo delle Idee nel suo complesso costituisce come la totalità delle regole) cui Dio si ispira e si attiene, al fine di portarlo in atto a tutti i livelli; e appunto per questo Egli è il Buono e l'Ottimo per eccellenza, ossia l'ente più vicino al Bene, in quanto è l'Intelligenza che esplica e attua il Bene in senso globale.

b) Parmenide ha introdotto nel pensiero greco la concezione secondo cui l'intelligenza è possibile solo se ha l'essere come suo fondamento, e se si esprime nell'essere e per l'essere. Dunque, anche una Intelligenza suprema, appunto in quanto intelligenza, per il Greco non produce il proprio fondamento, ma lo presuppone. E precisamente in questo senso, anche per Platone l'Intelligenza suprema im-

[21] Per completezza ricordiamo che il creazionismo del Demiurgo si esplica anche nei confronti delle Idee degli *artefacta*, ossia delle Idee degli oggetti artificiali, come Platone ci dice nel libro X della *Repubblica*. Pertanto, il Demiurgo presuppone l'esistenza delle Idee generali e di quelle delle realtà naturali (alle quali fa riferimento e si ispira, come a modelli, nella costruzione del cosmo), ma «crea» (in senso ellenico) tutte quelle cui si ispirano gli uomini, come a modelli, nella produzione di tutti gli oggetti delle loro arti. Per un approfondimento del problema cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 439-453.

[22] *Timeo*, 37 A, 29 A.

[23] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 463-470, 605 ss.

[24] Cfr. *Timeo*, 29 E; 41 B.

plica come suo fondamento il Bene (e in generale l'essere delle Idee e i Princìpi primi e supremi).

Dunque, Dio è il *Buono per eccellenza*, appunto perché opera in funzione dell'Idea del *Bene*, ossia dell'*Uno* e della *suprema Misura*, attuandoli perfettamente, nella misura del possibile. Pertanto, Dio agisce nel modo migliore ordinando, commisurando il disordine che deriva dal Principio materiale antitetico al Bene, nell'ottica della struttura bipolare che ben conosciamo, ossia uni-ficando il molteplice.

E Dio volle[24] che tutte le cose divenissero il più possibile simili a Lui, che realizza in grado supremo il Bene-Uno, appunto imprimendo in esse il Bene, la Misura e l'Ordine.

E dunque, Dio, come Colui che realizza *la Misura suprema*, è Colui che realizza *l'unità-nella-molteplicità*, ossia che lega *l'Uno e i Molti e i Molti e l'Uno in maniera perfetta*. Il *Timeo* ce lo dice, di fatto, continuamente; ma ce lo ribadisce anche concettualmente ed espressamente molto bene, in un passo cui abbiamo già fatto cenno, e che è opportuno qui riportare quasi come una sigla conclusiva:

> Dio possiede in misura adeguata la *scienza* e a un tempo la *potenza* per mescolare *molte cose in unità* (τὰ πολλά εἰς ἕν) e di nuovo scioglierle *dall'unità in molte* (ἐξ ἑνὸς εἰς πολλά); ma non c'è nessuno degli uomini che sappia fare né l'una né l'altra cosa, né ci sarà in avvenire.[25]

Naturalmente non c'è nessuno degli uomini che, per conto proprio, ossia prendendo se medesimo come misura di tutte le cose (come diceva Protagora), sappia o possa fare (sia pure in modo differente) neppure alla lontana quello che fa Dio.

L'uomo, dunque, se vuole agire bene, deve fare quello che Dio stesso dopo aver creato gli Dei ha indicato loro come modello, ossia imitare la potenza da lui attuata nella creazione delle cose, vale a dire *realizzare l'unità-nella-molteplicità*, e in tal modo produrre ordine e armonia.

E questo è appunto il modo in cui Platone ha inteso anche la giustizia e la virtù, ossia come manifestazioni di quel *nesso metafisico che unifica tutta la realtà.* Si tratta di una interpretazione di *ciò che lega tutte le cose* (dell'amicizia e della comunanza, che fanno uno il Tutto) veramente di grande rilievo, proposta al più alto grado in dimensione ellenica.[26]

[25] *Timeo*, 68 D.
[26] Nel discorso che il Demiurgo fa agli «Dei creati», in *Timeo*, 41 A-D, egli invita questi Dei a imitare la sua «potenza», che è quella di tradurre l'uno-nei-molti.

SEZIONE VI

DOTTRINA DELLA CONOSCENZA E DELLA DIALETTICA

I. Significato e portata della dottrina della «reminiscenza»

1. L'«anamnesi», radice e condizione della conoscenza nel «Menone» – Abbiamo parlato del mondo dell'intelligibile, della sua struttura e del modo in cui esso si riverbera sul sensibile. Resta ora da esaminare in quale modo l'uomo possa accedere conoscitivamente all'intelligibile. E, in generale, resta da rispondere ai seguenti problemi: come avviene e che cos'è la conoscenza? La conoscenza dell'intelligibile in che cosa differisce da quella del sensibile?

La problematica della conoscenza era stata agitata un po' da tutti i filosofi precedenti, ma non si può dire che qualcuno la avesse impostata in forma specifica e definitiva. Platone è il primo a porla in tutta la sua chiarezza, anche se, ovviamente, le soluzioni che propone negli scritti risultano, come sempre, aperte, e solo nelle «Dottrine non scritte» raggiungono il vertice.

La prima risposta al problema della conoscenza si trova nel *Menone*.[1]

Gli Eristi avevano tentato di bloccare capziosamente la questione, sostenendo che la ricerca e la conoscenza sono impossibili: infatti, non si può cercare e conoscere ciò che non si conosce, perché, se anche lo si trovasse, non lo si potrebbe riconoscere, mancando il mezzo per poterlo riconoscere; e neppure ha senso cercare ciò che si conosce, perché già lo si conosce:

> E in quale maniera ricercherai, Socrate, questo che tu non sai affatto che cosa sia? E quale delle cose che non conosci ti proporrai di indagare? O, se anche tu ti dovessi imbattere proprio in essa, come farai a sapere che è quella, dal momento che non la conoscevi?[2]

[1] Per un approfondimento rimandiamo alla nostra edizione del dialogo, Bompiani, Milano 2000.

[2] *Menone*, 80 D.

Proprio per superare questa aporia Platone trova una nuovissima via: la conoscenza è *anámnesi*, cioè una forma di «ricordo», un riemergere di ciò che esiste già da sempre nell'interiorità della nostra anima.

Vediamo di spiegare questa dottrina platonica, così spesso fraintesa.

Molti studiosi, infatti, dicono che essa non è che «mito» e niente affatto dottrina di carattere dialettico e teoretico, e quindi è poco più che favola. In realtà la questione è ben lungi dall'essere così riducibile ed eliminabile.

Il *Menone* presenta la dottrina in una duplice maniera: una *mitica* e una *dialettica*, e bisogna esaminarle ambedue per non rischiare di tradire il pensiero platonico.

La prima maniera è di carattere «mitico-religioso», e si rifà alle dottrine orfico-pitagoriche dei «sacerdoti», secondo le quali, come sappiamo, l'anima è immortale ed è più volte rinata. La morte non è che il termine di una delle vite dell'anima in un corpo; la nascita non è che il ricominciare di una nuova vita, che viene ad aggiungersi alla serie delle *precedenti.* L'anima, pertanto, ha visto e conosciuto tutta la realtà nella sua globalità: la realtà dell'aldilà e la realtà dell'aldiqua. Se così è, conclude Platone, è facile capire come l'anima possa *conoscere* e *apprendere*: essa deve semplicemente trarre *da se medesima* la verità che sostanzialmente possiede, e possiede da *sempre*: e questo «trarre da sé» la verità è un «ricordare». Ecco il celebre passo del *Menone*:

> E poiché, dunque, l'anima è immortale ed è più volte rinata, e poiché ha veduto tutte le cose, e quelle di questo mondo e quelle dell'Ade, non vi è nulla che non abbia imparato; sicché non è cosa sorprendente che essa sia capace di ricordarsi e intorno alla virtù e intorno alle altre cose che anche in precedenza sapeva. E poiché la natura tutta è congenere, *e poiché l'anima ha imparato tutto quanto, nulla vieta che chi si ricordi di una cosa – ciò che gli uomini denominano apprendimento – costui scopra anche tutte le altre*, purché sia forte e non si scoraggi nel ricercare: *infatti, il ricercare e l'apprendere sono in generale un ricordare.* Non bisogna, dunque, prestar fede a quel discorso eristico: esso, infatti, ci renderebbe neghittosi, e suona gradito agli orecchi degli uomini inetti; questo nostro, invece, rende operosi e stimola alla ricerca.[3]

2. Significato teoretico dell'«anamnesi» – Se Platone si limitasse a dire questo, avrebbero perfettamente ragione quanti lamentano il ca-

[3] *Menone*, 81 C-D.

rattere meramente «mitologico», e quindi la non validità in sede strettamente speculativa, della «reminiscenza»: ciò che infatti si fonda solo sul mito – e così formulata la reminiscenza si fonda su un mito – non può avere altro valore che di mito.

Ma, subito appresso, nel *Menone*, le parti vengono esattamente rovesciate: quella che era conclusione diventa interpretazione speculativa di un dato di fatto sperimentato e accertato, mentre quello che prima era presupposto mitologico avente funzione di fondamento diventa invece conclusione.

Infatti, dopo l'esposizione mitologica, Platone fa un «esperimento maieutico», che ha una straordinaria portata dimostrativa. Interroga uno schiavo assolutamente ignaro di geometria, e riesce a fargli risolvere, solamente interrogandolo socraticamente con «metodo maieutico», una complessa questione di geometria (in sostanza implicante la conoscenza del teorema di Pitagora). Dunque – così argomenta allora Platone – poiché lo schiavo non aveva prima imparato la geometria, e poiché non gli è stata fornita da nessuno la soluzione, dal momento *che egli ha saputo guadagnarla da solo* (sia pure con l'ausilio del metodo dialettico-maieutico), non resta che concludere che egli l'ha tratta *dal di dentro di se stesso*, dalla propria anima, ossia che se ne è «ricordato».[4]

La base dell'argomentazione sta proprio in questo «esperimento maieutico» e nella sua interpretazione. Lungi dall'essere un mito, l'argomentazione si fonda su *una constatazione di un dato di fatto*, ossia che lo schiavo – come ogni uomo in generale – può *trarre e ricavare da se medesimo verità che prima non conosceva e che nessuno gli ha insegnato*.

Come conseguenza che deriva dall'esserci la verità nell'anima, Platone deduce l'immortalità e la perennità della medesima. Se l'anima possiede in proprio verità che non ha appreso in precedenza nella vita attuale, che sono velate ma che possono essere ridestate alla coscienza, vuol dire che essa le ha possedute in proprio – già prima della nascita dell'uomo in cui ora si trova – da sempre. L'anima, allora, è immortale, anzi in un certo senso permane stabilmente nell'essere, cosí come la verità.

Ecco la conclusione che Platone fa trarre da Socrate dopo aver fatto costatare a tutti, mediante l'esperimento maieutico, che lo schiavo incolto, guidato solamente da opportune domande, aveva

[4] Cfr. *Menone*, 82 B-86 C.

saputo risolvere un difficile problema di geometria e raggiungere la verità:

> SOCRATE – Dunque egli [lo schiavo] conoscerà senza che nessuno gli insegni, ma solo che lo interroghi, traendo egli stesso la scienza da se medesimo.
> MENONE – Sì.
> SOCRATE – E questo trarre la scienza di dentro a se medesimi non è ricordare?
> MENONE – Certamente.
> SOCRATE – E la scienza che ora egli possiede, o la imparò un tempo o la possedette sempre.
> MENONE – Sì.
> SOCRATE – Dunque, se la possedette sempre, fu anche sempre conoscente; e se, invece, l'apprese in un tempo, non poté certo averla appresa nella presente vita. Oppure gli insegnò qualcuno geometria? Costui, infatti, farà lo stesso per tutta la geometria, e per tutte quante le altre scienze. C'è, forse, qualcuno che gli abbia insegnato tutto? A buon diritto tu devi saperlo: non per altro, perché è nato ed è stato allevato in casa tua.
> MENONE – Ma lo so che nessuno gli ha mai insegnato.
> SOCRATE – Ed ha o non ha queste conoscenze?
> MENONE – Necessariamente, Socrate, appare.
> SOCRATE – E allora, se non le ha acquistate nella presente vita, non è già evidente che le ebbe e le apprese in un altro tempo?
> MENONE – È chiaro.
> SOCRATE – E non è forse questo il tempo in cui egli non era uomo?
> MENONE – Sì.
> SOCRATE – Se, allora, e nel tempo in cui è uomo e nel tempo in cui non lo è, vi sono in lui opinioni veraci, le quali, risvegliate mediante l'interrogazione, diventano conoscenze, l'anima di lui non sarà stata in possesso del sapere sempre, in ogni tempo? È evidente, infatti, che nel corso di tutto quanto il tempo, talora è e talora non è uomo.
> MENONE – È chiaro.
> SOCRATE – Se dunque, sempre la verità degli esseri è nella nostra anima, l'anima dovrà essere immortale. Sicché bisogna mettersi con fiducia a ricercare e a ricordare ciò che attualmente non si sa (questo è infatti ciò che non si ricorda).[5]

Gli studiosi hanno spesso ripetuto che la dottrina della *anamnesi* è nata in Platone da influssi orfico-pitagorici; ma, dopo quanto abbiamo

[5] *Menone*, 85 D-86 B.

spiegato, è chiaro che almeno altrettanto peso ebbe, nella genesi della dottrina, *la maieutica socratica*. È evidente, infatti, che, per potere maieuticamente fare sorgere la verità, *la verità deve sussistere nell'anima* (ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστίν ἐν τῇ ψυχῇ). La dottrina dell'anamnesi viene così a presentarsi, oltre che come un «corollario» della dottrina della metempsicosi, altresì come *la giustificazione* – ossia «la fondazione metafisica» – *della possibilità stessa della maieutica socratica.*

3. Riconferme della dottrina dell'«anamnesi» nel «Fedone» – Una ulteriore riprova dell'anamnesi Platone ha fornito nel *Fedone*,[6] rifacendosi soprattutto alle conoscenze matematiche (che ebbero enorme importanza nel determinare la scoperta dell'intelligibile).

Platone argomenta, in sostanza, come segue. Noi constatiamo con i sensi l'esistenza *di cose uguali, maggiori e minori, quadrate e circolari, e di altre analoghe.* Ma, a un'attenta riflessione, noi scopriamo che i dati che ci fornisce l'esperienza – tutti i dati, senza eccezione di sorta – non si adeguano mai, in modo perfetto, *alle corrispondenti nozioni che, pure, noi possediamo indiscutibilmente*: nessuna cosa sensibile è mai «perfettamente» uguale a un'altra, nessuna cosa sensibile è mai «perfettamente» e «assolutamente» quadrata o circolare, *eppure noi abbiamo queste nozioni di uguale, di quadrato e di circolo «assolutamente perfette».* Allora, bisogna concludere che fra i dati dell'esperienza e le nozioni e le conoscenze che noi abbiamo esiste un *dislivello*: queste ultime contengono «un qualcosa di più» rispetto a quelli.

E da dove può mai derivare questo *plus*?

Se, come si è visto, non deriva e non può strutturalmente provenire dai sensi, cioè dal di fuori, non resta che concludere che *viene dal di dentro di noi.*

Non può però venire dal di dentro di noi come *creazione del soggetto pensante*: il soggetto pensante non «crea» questo *plus*, lo «trova» e lo «scopre» in sé; ed esso, anzi, si impone al soggetto medesimo, *in maniera ben precisa.*

Dunque, i sensi ci danno solo conoscenze imperfette; la nostra mente (il nostro intelletto, il nostro spirito) in occasione di questi dati, scavando e quasi ripiegandosi su di sé e facendosi intima a sé, trova le corrispondenti conoscenze perfette. E poiché non le produce, non resta se non la conclusione *che essa le trovi appunto in sé e le ricavi da sé come un «originario possesso», per «anamnesi», ossia «ricordandole».*

[6] Cfr. *Fedone*, 73 C ss.

In tal modo, le matematiche rivelano che la nostra anima è in possesso di *conoscenze perfette*, che non derivano dalle cose sensibili, e che rispecchiano, anzi, modelli o paradigmi cui le cose tendono, pur senza riuscire a raggiungerli, come sappiamo dall'esposizione fatta della dottrina ontologico-metafisica. E il medesimo ragionamento Platone ripete a proposito delle varie nozioni estetiche ed etiche (*buono, bello, giusto, santo* ecc.), che noi possediamo e di cui facciamo uso nei nostri giudizi e che, manifestamente, *non* ci derivano solo dall'esperienza sensibile, perché sono più perfette dei dati che ci sono forniti dall'esperienza, e che, quindi, contengono quel *plus*, che non si può giustificare se non nella maniera detta, cioè come scaturente da un originario e puro *possesso della nostra anima*, che viene riguadagnato in maniera esplicita come *reminiscenza.*

Ecco il passo del *Fedone* che contiene il momento risolutivo del ragionamento:

> «E allora – soggiunge Socrate –, a proposito di quegli uguali che riscontriamo nei legni e in quelle altre cose uguali di cui poco fa ragionavamo, dimmi: ti paiono uguali così come l'uguale in sé, oppure sono per qualche rispetto manchevoli per poter essere tali quale è l'uguale in sé? Oppure non sono per nessun rispetto manchevoli?».
>
> «Sono manchevoli, e di molto, rispose».
>
> «E allora siamo d'accordo che quando qualcuno, vedendo qualche cosa, ragiona così: «questa che io ora vedo è qualche cosa che vuole essere come un'altra, cioè come uno degli esseri che sono per sé, ma rispetto a esso è manchevole e non riesce a essere come quello ed è inferiore a quello»; ebbene, siamo d'accordo che chi ragiona in questo modo necessariamente deve aver prima visto ciò al quale dice che la cosa assomiglia, sì, ma assomiglia in modo difettoso?».
>
> «Necessariamente».
>
> «E allora? Non è qualcosa del genere quello che avviene anche in noi a proposito delle cose uguali (empiriche) e dell'uguale in sé?».
>
> «Sì, certamente».
>
> «Dunque, è necessario che noi abbiamo veduto l'uguale in sé prima di quel momento in cui, avendo visto per la prima volta cose uguali, abbiamo pensato che esse tendono, sì, tutte quante a essere come l'uguale in sé, ma, rispetto a esso, sono difettose».
>
> «È così».
>
> «Ma anche in questo siamo d'accordo: che noi per la conoscenza di quello non siamo partiti e non possiamo partire da altro, se non da un vedere o da un toccare o da qualunque altra percezione sensoriale tu voglia, giacché non fa differenza».

«Sì, rispetto a quello che il nostro ragionamento vuol dimostrare, non fa differenza, o Socrate.

«Però dalle sensazioni bisogna che in noi nasca il pensiero che tutte le cose uguali che percepiamo mediante le sensazioni, tendono a essere come l'uguale in sé, ma rispetto a esso sono difettose. O dobbiamo dire diversamente?».

«No, così».

«Allora, prima che noi incominciassimo a vedere, a udire e ad adoperare gli altri sensi, dovevamo pure avere appreso, in qualche modo, la conoscenza dell'uguale in sé, di ciò che esso è, per essere in grado di riferire a quello le cose uguali sensibili, e accorgerci che tutte queste hanno desiderio di essere come quello, ma rimangono inferiori a esso.

«Necessariamente, in base a quello che si è detto innanzi, Socrate».

«E non è forse vero che incominciamo subito a vedere e a udire e a usare gli altri sensi non appena siamo nati?».

«Certo!».

«E non abbiamo anche detto che, prima ancora di avere sensazioni, bisognava che noi avessimo appreso la conoscenza dell'uguale in sé?».

«Sì».

«Dunque, prima di nascere, come sembra, è necessario che noi fossimo in possesso di quella conoscenza».

«Sembra».

«Allora, se, avendo appresa prima della nascita questa conoscenza, nascemmo possedendola, noi conoscevamo, prima che nascessimo e subito dopo nati, non solo l'uguale, il maggiore e il minore, ma anche tutte le altre realtà di questo genere. Infatti, il ragionamento che ora stiamo facendo non vale solo per l'uguale in sé, ma anche per il bello in sé, per il buono in sé, per il giusto in sé, per il santo in sé e per ciascuno degli altri esseri, come io dico, ai quali noi, domandando nelle nostre domande e rispondendo nelle nostre risposte, poniamo il sigillo dell'"essere in sé". Pertanto, è necessario che noi abbiamo appreso le nozioni di tutte queste cose prima di nascere».[7]

La «reminiscenza» suppone strutturalmente un'impronta impressa nell'anima dall'Idea, una metafisica originaria «visione» del mondo ideale che resta sempre, anche se velata, nell'anima di ognuno di noi.

4. Ripresa della dottrina dell'«anamnesi» nel «Fedro» e nel «Timeo» – Platone ha costantemente mantenuto la teoria della reminiscenza e l'ha espressamente ribadita nel *Fedro* (che è posteriore alla *Repubblica*), così come nel tardo *Timeo.*

[7] *Fedone,* 74 D-75 D.

Nel *Fedro* leggiamo:

> *Bisogna che l'uomo conosca mediante ciò che diciamo Idea, che procede dalla molteplicità delle sensazioni all'unità* guadagnata con il ragionamento: e questa è la reminiscenza (ἀνάμνησις) di quelle cose che una volta la nostra anima ha veduto, trovandosi al seguito di un Dio e sdegnando le cose che noi ora diciamo essere, teneva il capo sollevato verso ciò che è veramente.[8]

> Come si è detto, in effetti, ogni anima dell'uomo per natura ha contemplato gli esseri, altrimenti non sarebbe giunta in questa vita; ma non è facile a ogni anima dalle cose di qui ricordarsi (ἀναμιμνῄσκεσθαι) delle cose di lassù.[9]

E nel *Timeo* il Demiurgo, subito dopo aver creato le anime destinate poi a essere incarnate in corpi umani, e dopo averle affidate agli astri (affinché tramite essi passassero nei corpi), mostra loro l'originaria verità: quella verità che, entrando poi nei corpi, l'anima dimentica, ma non interamente:

> *Dopo averne fatto un tutto [scil.*: di quanto restava degli elementi con cui aveva costituito l'anima dell'universo] lo divise in anime, tante quante erano gli astri e distribuì ciascuna in ciascun astro, e, postele in tal modo come su un veicolo, mostrò loro la natura dell'universo (τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν) e disse loro le leggi fatali.[10]

5. La dottrina dell'«anamnesi» come «a-priori» in senso metafisico – Così come abbiamo esposta e interpretata la dottrina platonica della conoscenza come *reminiscenza delle Idee*, diventa qualcosa di assai meno fantasioso di quanto certe sprovvedute interpretazioni non abbiano indotto a pensare.

Qualche studioso ha ravvisato nella reminiscenza delle Idee la prima *scoperta occidentale dell'«a-priori»*. Questa espressione – una volta chiarito che non è platonica – può senza dubbio essere usata, a patto che si intenda non l'a-priori di tipo kantiano e neo-kantiano o in genere idealistico,[11] che è un a-priori soggettivo (sia pure in senso tra-

[8] *Fedro*, 249 B-C.
[9] *Fedro,* 249 E-250 A.
[10] *Timeo*, 41 D-E.
[11] Cfr. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903, ora a disposizione anche in italiano: *Dottrina platonica delle Idee*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1999.

scendentale), bensì un «a-priori oggettivo», l'a-priori che il platonico Rosmini ha rivendicato contro Kant.

In effetti, Idee sono realtà oggettive assolute, che, mediante l'«anamnesi», si impongono come «oggetto della mente». E poiché la mente nella reminiscenza *coglie* e non *produce* le Idee, e le coglie *indipendentemente dall'esperienza*, anche se con il necessario concorso dell'esperienza (noi dobbiamo vedere le cose sensibili uguali per «ricordarci» dell'Uguale-in-sé, e così di seguito), possiamo ben parlare di scoperta dell'a-priori, ossia della prima concezione dell'a-priori (in senso oggettivo) nella storia della filosofia occidentale.

II. I gradi della conoscenza sensibile e i gradi della conoscenza intelligibile

1. I quattro gradi della conoscenza che vengono delineati nella «Repubblica» – È evidente che, più che la conoscenza, l'anamnesi spiega la «radice» o la «possibilità» della conoscenza, in quanto spiega sostanzialmente solo questo: *il conoscere è possibile perché abbiamo nell'anima un'impronta originaria del vero*.

Le tappe e i modi specifici del conoscere restano ulteriormente da determinare, e Platone li ha determinati nella *Repubblica* e nei dialoghi dialettici.

Nella *Repubblica* Platone parte dal principio già a noi noto che la conoscenza è proporzionale all'essere, di modo che *solo ciò che è massimamente essere è perfettamente conoscibile, il non-essere è assolutamente inconoscibile.*

Ma, poiché *noi sappiamo che esiste anche una realtà intermedia fra «essere» e «non-essere»*, cioè il sensibile, che – come sopra abbiamo visto – è un misto di essere e non-essere, allora Platone conclude che di questo «intermedio» c'è appunto una conoscenza intermedia fra scienza e ignoranza, una conoscenza che non è vera e propria conoscenza e ha nome «opinione», δόξα.

Ecco il passo della *Repubblica* che esprime assai bene questi concetti:

> «Colui che conosce, conosce qualche cosa, oppure niente? [...]».
> «Risponderò – disse – che conosce qualche cosa».
> «Forse una cosa che è, oppure che non è?».
> «Una cosa che è: infatti, come potrebbe essere conosciuta una cosa che non è?».

«Abbiamo dunque acquisito in modo sufficiente questo, anche se lo considerassimo da molti punti di vista, ossia che *ciò che interamente è, è interamente conoscibile*, e che *ciò che non è in alcun modo è del tutto inconoscibile*?».

«In modo del tutto sufficiente».

«E allora, se qualcosa si trovasse in modo da essere e da non essere, non si troverebbe *intermedio* (μεταξύ) *fra ciò che pienamente è e ciò che non è affatto*?».

«*È intermedio* (μεταξύ)».

«Dunque, se, per ciò che è, abbiamo detto che c'è la conoscenza, e per ciò che non è, che c'è necessariamente l'ignoranza, *per questo che è intermedio bisognerà cercare qualcosa di intermedio fra l'ignoranza e la scienza* (μεταξύ τι ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης), se qualcosa di questo genere ci può essere?».

«Certamente».

«Noi diciamo che l'opinione (δόξα) sia di qualche cosa?»

«E come no?».

«Con facoltà diversa da quella della scienza, oppure con la medesima?».

«Diversa».

«Dunque, ad altro è ordinata l'opinione e ad altro la scienza, ciascuna delle due secondo la propria facoltà?».

«È così».[1]

Le forme del conoscere sono dunque due:

1) la più bassa è la δόξα o opinione,

2) la più alta è l'ἐπιστήμη o scienza.

La prima riguarda il *sensibile*, la seconda il *soprasensibile.*

L'opinione, tuttavia, per Platone è spesso fuorviante. Essa può bensì essere anche *verace* e *retta*, ma *non può mai avere in* sé *la garanzia della propria correttezza e resta sempre labile*, *come è labile il sensibile cui essa si riferisce.*

Per fondare l'opinione e renderla stabile, occorrerebbe – come Platone dice nel *Menone* – legarla col *ragionamento causale*, cioè fissarla con la conoscenza della causa (dell'Idea).

Ma, in tal caso, essa cesserebbe di essere «opinione» e diventerebbe «scienza» o ἐπιστήμη – in quanto la scienza è appunto conoscenza fondata su cause e princìpi – e pertanto passeremmo senz'altro dal sensibile al soprasensibile.[2]

[1] *Repubblica*, V, 476 E-477 B.
[2] Cfr. *Menone*, 97 A ss.

2. Le gradazioni dell'«opinione» e della «scienza» – Ma Platone specifica ulteriormente che tanto l'opinione quanto la scienza hanno ciascuna come due gradi: l'opinione si divide in «immaginazione» (εἰκασία) e in «credenza» (πίστις), mentre la scienza si divide in una forma di «conoscenza mediana» (διάνοια) e in pura «intellezione» (νόησις).

Sulla base del principio sopra illustrato, ciascun grado e forma di conoscenza si riferisce a un corrispettivo grado e a una corrispettiva forma di realtà e di essere.

L'«immaginazione» e la «credenza» corrispondono a due gradi della realtà sensibile: si riferiscono la prima alle ombre e alle immagini sensibili delle cose, la seconda alle cose e agli oggetti sensibili stessi.

La «conoscenza mediana» e l'«intelligenza» si riferiscono, a loro volta, a due gradi della realtà intelligibile: la *diánoia* alle realtà matematico-geometriche, la *nóesis* alle Idee nei loro rapporti dialettici.

La «conoscenza mediana» può ancora avere a che fare anche con elementi visivi (per esempio le figure che si tracciano nelle dimostrazioni geometriche), ma è caratterizzata soprattutto dal coglimento degli enti matematici, ontologicamente «intermedi». La *nóesis* è coglimento, mediante la dialettica, delle Idee e del Principio supremo e assoluto (l'Idea del Bene) con tutti i loro nessi fondativi e partecipativi.

3. Schema sinottico illustrativo dei gradi della conoscenza e della realtà corrispettiva – Possiamo raffigurare visivamente le forme e i gradi della conoscenza e le rispettive forme e gradi della realtà, secondo quando indica lo stesso Platone, con l'immagine della linea[3]:

Piani del conoscere		Piani dell'essere	
δόξα (*doxa*) o opinione	εἰκασία (*eikasía*) o immaginazione	immagini sensibili	mondo sensibile
	πίστις (*pístis*) o credenza	oggetti sensibili	
ἐπιστήμη (*epistéme*) o scienza	διάνοια (*diánoia*) o conoscenza mediana	oggetti matematici (enti «intermedi» delle «Dottrine non scritte»)	mondo intelligibile
	νόησις (*nóesis*) o intellezione	Idee e Idea del Bene	

[3] Cfr. *Repubblica*, VI, 509 C ss.

III. La dialettica e i suoi fondamenti ontologici

1. Il filosofo e la dialettica – Naturalmente, gli uomini comuni si fermano ai primi due gradi della prima forma del conoscere, cioè all'opinare; i matematici salgono alla *diánoia*; solo il filosofo accede alla *nóesis* e alla suprema scienza.

L'intelletto e l'«intellezione», lasciati le sensazioni e il sensibile e ogni elemento legato al sensibile, colgono, con un procedimento che è insieme «discorsivo» e «intuitivo», le pure Idee, i loro nessi positivi e negativi, cioè tutti i loro legami di implicanza e di escludenza, e risalgono da Idea a Idea, fino al coglimento della suprema Idea – che è il Principio primo e supremo, ossia il Bene/Uno – e quindi dell'Incondizionato.

Questo procedimento per cui l'intelletto prima passa dal sensibile all'intelligibile, e poi trascorre da Idea a Idea è la «dialettica».

Di conseguenza, il filosofo è il «dialettico» per eccellenza.

Ben si comprende, pertanto, come – soprattutto dalla *Repubblica* in poi – Platone abbia cercato di approfondire in tutti i modi questo concetto di «dialettica», anche nei suoi scritti oltre che nelle sue lezioni. Anzi, i dialoghi posteriori alla *Repubblica* si chiamano *dialettici*, e dimostrano come e in che misura essere filosofi significa essere dialettici, in quanto solo mediante la dialettica si giunge alla verità.

La dialettica ha due forme particolari mediante le quali opera.

C'è, in primo luogo, una dialettica «ascensiva», che è quella che libera dai sensi e dal sensibile, porta alle Idee e poi, da Idea a Idea, alla suprema Idea con procedimento sinottico (che via via abbraccia la molteplicità nell'unità).

Su questo aspetto della dialettica si sofferma soprattutto la *Repubblica*:

> Pertanto [...] il solo metodo dialettico procede per questa via, togliendo le ipotesi fino a raggiungere il *Principio* per conferire solidità, e solleva e porta in alto l'occhio dell'anima invischiato in un pantano barbaro, facendo uso delle arti di cui abbiamo trattato [*scil.*: le matematiche] come ausiliarie nell'aiutare alla conversione.[1]

> «E, anche, non chiami tu *dialettico chi sa rendere ragione dell'essenza di ciascuna cosa*, e chi non ne è capace, in quanto non ne sa dar conto né a sé né agli altri, per questa ragione non dirai che di questo non ha intelligenza?».
>
> «Ma come, rispose, lo potrei dire?».

[1] *Repubblica*, VII, 533 C-D.

«E, allora, così sarà anche per il Bene: chi non è capace di *definire l'Idea del Bene con il ragionamento, astraendola da tutte le altre*, e come in battaglia passando attraverso tutte le prove, desideroso di provarla non secondo opinione, non affronti queste cose con un ragionamento che non crolla, tu dirai che chi si trova in tale condizione non conosce né il Bene in sé, né nessun'altra cosa buona, ma, se anche ne apprenda una qualche immagine, non dirai forse che la coglie con l'opinione e non con la scienza, e che dormendo e sognando in questa vita, prima di potersi risvegliare qui, scendendo nell'Ade terminerà suo sonno?».[2]

In secondo luogo c'è una dialettica «discensiva», la quale, compiendo il cammino opposto, parte dall'Idea suprema, o da Idee generali (da «Metaidee») e, procedendo per divisione (procedimento *diairetico*), cioè distinguendo via via Idee particolari contenute nelle generali sulla base delle articolazioni in cui si esplicano, giunge alle Idee che non includono in sé ulteriori Idee. In questo modo la dialettica discensiva perviene a stabilire *il posto che una data Idea occupa nella struttura gerarchica del mondo ideale*, e perciò giunge a comprendere la complessa trama di rapporti che collega le parti e il tutto.

Ma per comprendere bene quanto abbiamo detto, ossia questi due procedimenti della dialettica e i loro nessi, sono necessarie alcune dettagliate precisazioni.

2. L'impianto protologico della dialettica imperniato sull'«uno» e sui «molti» – Quanto abbiamo detto non giunge ancora al fondamento e all'impianto protologico della dialettica, ossia a quei nessi fondativi che costituiscono la trama della dialettica medesima in generale e in particolare.

Tre punti meritano uno specifico rilievo.

a) In primo luogo, bisogna tenere presente che il procedimento «sinottico» e quello «diairetico» si intersecano in varia maniera e a catena, di modo che l'uno risulta comprensibile solamente in connessione con l'altro, e viceversa.

b) In secondo luogo, è da tenere ben presente il fatto che i nessi fondativi consistono nei rapporti Uno-molti, e che le scansioni dei due procedimenti dialettici sono sia quelle che portano ad abbracciare sinotticamente la molteplicità nell'unità fino a pervenire all'unità suprema, sia quelle che portano a scomporre diaireticamente l'unità

[2] *Repubblica*, VII, 534 B-D.

nella molteplicità in modo da comprendere come l'uno si esplichi nei molti.

c) Insomma, la dialettica nel suo senso globale porta alla comprensione perfetta di quella cosa «mirabile» di cui parla il *Filebo*, ossia porta a capire come «i molti siano l'uno e l'uno sia i molti». Nel suo grado supremo, questo tipo di conoscenza è esattamente quella che il Demiurgo (l'Intelligenza divina) possiede in maniera perfetta: si tratta della scienza che permette di ridurre la «molteplicità» in «unità» e di nuovo far derivare dall'«unità» la «molteplicità».[3]

Ecco passi basilari, che portano in primo piano i tre punti che abbiamo rilevato:

SOCRATE – A me sembra che in tutte le altre cose noi abbiamo fatto veramente giochi; ma tra alcune di queste cose dette a caso, riguardo a due forme di procedimenti non sarebbe spiacevole che qualcuno fosse in grado di cogliere con arte la loro potenza.

FEDRO – Quali sono?

SOCRATE – La prima forma di procedimento consiste nel *ricondurre a un'unica Idea, cogliendo con uno sguardo d'insieme le cose disperse e molteplici* allo scopo di chiarire, definendo ciascuna cosa, intorno alla quale di volta in volta si voglia insegnare.

FEDRO – E dell'altra forma di procedimento, che cosa dici, Socrate?

SOCRATE – Consiste in senso opposto nel *saper dividere secondo le Idee, in base alle articolazioni che hanno per natura, e cercare di non spezzare nessuna parte*, come invece suole fare un cattivo macellaio [...].

FEDRO – Dici cose verissime.

SOCRATE – E di queste forme di procedimento, proprio io sono un amante, Fedro, ossia delle *divisioni* e delle *riunificazioni*, al fine di essere in grado di parlare e di pensare. E se riterrò qualcun altro capace per sua natura di vedere l'uno e i molti, io correrò dietro alle sue orme, come a quelle di un dio.[4]

STRANIERO – Il dividere per generi e non ritenere diversa una Idea che è identica, e non ritenere identica una Idea che è diversa, non diremo che questo sia ciò che è proprio della scienza dialettica?

TEETETO – Sì, lo diremo.

STRANIERO – Dunque, chi è capace di fare questo, discerne adeguatamente l'idea che si stende da molte parti attraverso molte altre, ciascuna delle quali rimane una unità separata, e inoltre molte Idee di-

[3] *Timeo*, 68 D.
[4] *Fedro*, 265 E-266 B.

verse tra loro, abbracciate dal di fuori da un'unica Idea; e d'altra parte una unica Idea attraverso molti interi raccolta in unità e inoltre molte Idee del tutto distinte e separate. E questo è saper distinguere per generi, e capire in quale modo ciascuno può comunicare, e in quale no.[5]

Noi affermiamo che *l'identità dell'uno e dei molti* stabilita nei ragionamenti ricorre dovunque e sempre in ciascuna delle cose che si dicono, ora e in passato. E questo non cesserà mai, né ha avuto principio ora, ma una cosa di questo genere, come mi sembra, in noi è una proprietà dei ragionamenti medesimi, immortale e non soggetta a vecchiaia.[6]

3. I rapporti dialettici strutturali delle Idee fra di loro – A questa assai complessa individuazione dei nessi «Uno-molti» e «molti-Uno» si riduce, nelle sue ultime istanze, la definizione dei rapporti positivi e negativi sussistenti fra le Idee, e la determinazione di quali Idee abbiano fra loro «comunanza», e di quali, invece, risultino fra loro «incomunicabili».

Il *Sofista* presenta un esempio specifico con una scelta di alcune delle supreme Idee, e lo stesso *Parmenide* presenta solamente uno scorcio, anche se assai importante, e un vertice sotto un determinato profilo dei due Princìpi supremi.

La mappa globale della dialettica non è stata presentata da Platone nei suoi scritti.

La *Repubblica* ha presentato solo ampi cenni del come si pervenga all'essenza del Bene (ossia dell'Uno), procedendo da Idee a Idee fino a quelle gerarchicamente più elevate, e alludendo (sia pure in maniera alquanto marcata) come si pervenga all'Idea del Bene (all'Uno), «astraendola», ossia «separandola» da tutte le altre (e proprio da quelle supreme).

I dialoghi dialettici hanno presentato *alcune* cospicue sezioni diairetiche e hanno illustrato *alcuni* nessi fra alcune Idee di base. Ma solamente nella dimensione della oralità Platone ha presentato il quadro completo della dialettica nei suoi nessi essenziali in parte tramandatici dalla tradizione indiretta.

Richiamiamo in modo riassuntivo alcuni concetti che abbiamo già sopra espressi.

Il passaggio dall'Uno ai Molti – ricordiamolo – ha luogo sulla base di un rapporto bipolare dell'Uno rispetto alla Diade (il Principio op-

[5] *Sofista*, 253 D-C.
[6] *Filebo*, 15 D.

posto di molteplicità indeterminata), mediante l'azione de-terminante di quello su questa.

a) La prima tappa, in senso gerarchico, è segnata dai Numeri ideali (che si riducono alla Decade), i quali rappresentano l'Unità-nella-molteplicità nel modo più elevato e in un senso prototipico e paradigmatico.

b) Dai Numeri ideali si passa alle Idee generalissime.

c) Dalle Idee generalissime si passa alle Idee particolari.

d) In tal modo si giunge a quelle Idee che non sono più ulteriormente divisibili.

e) Al di sotto delle Idee particolari ci sono i molteplici sensibili corrispettivi.

f) Tutte quante le Idee risultano essere connesse ai Numeri nel senso che abbiamo spiegato, ossia nel senso che il «Numero» significa un preciso «rapporto» (λόγος). Di conseguenza, la complessa trama che ogni Idea intrattiene con le altre e i nessi che ciascuna Idea comporta con quelle superiori e inferiori sono determinabili appunto nel senso greco del «numero» (nel senso che potremmo qualificare come *arithmó*s-*logos*). E proprio la «struttura bipolare» (Uno/Diade, limite/illimite) di tutto l'essere comporta, di conseguenza, *la struttura metafisico-numerica di tutto il reale.*

4. La cifra emblematica della dialettica platonica – Un solo punto resta da rilevare per concludere. Come l'Uno determina e de-limita il Principio opposto (Diade illimitata e in-determinata) esplicandosi nei Numeri ideali e nella trama numerica ideale, che sono la più perfetta e idealmente articolata *unità-nella-molteplicità*, così, analogamente, le Idee e la trama del mondo ideale determinano la Diade sensibile con la mediazione degli «enti matematici intermedi» fra essere intelligibile e essere sensibile operata dall'Intelligenza divina (Demiurgo), nel modo che abbiamo veduto.

In effetti, l'Idea si può *moltiplicare* nella sua «unità» e *calare nel sensibile*, appunto mediante gli «enti matematici» che sono *eterni* come le Idee, ma, ciascuno, *molteplici* come i sensibili; e in questa maniera possono determinare il Principio materiale in modo capillare, in modo che rispecchi nel miglior modo possibile il mondo intelligibile.

Di conseguenza, la cifra emblematica della dialettica platonica diventa assai chiara, e richiamando le cose dette la possiamo riassumere

nel modo seguente: dal sensibile porta all'intelligibile (dal piano fisico al metafisico), raccogliendo la molteplicità del sensibile a vari livelli nelle unità dell'intelligibile, ossia nelle Idee (primo livello della «seconda navigazione»); quindi percorre in tutti i sensi la molteplicità di struttura piramidale degli intelligibili, cogliendo in tutti i sensi l'unità-nella-molteplicità (e, per converso, l'esplicarsi dell'unità nella molteplicità), vale a dire la struttura di «arithmós-logos» dell'intelligibile in tutti i sensi, fino a giungere alle supreme Idee, e, infine, all'astrazione ultimativa dell'Unità assoluta.

Evidentemente, Platone ha portato il Pitagorismo alle estreme conseguenze sul piano metafisico da lui guadagnato. Ma, così come egli riconobbe in Parmenide un padre con la metafora emblematica del «parricidio di Parmenide», se nei dialoghi dialettici, invece della maschera di uno «Straniero di Elea» avesse assunto la maschera di un Pitagorico, avrebbe dovuto, con una metafora altrettanto emblematica, operare un «parricidio di Pitagora», in quanto egli sposta *il numero dal piano puramente quantitativo al piano metafisico e assiologico*, operando una «metabasi» dal piano puramente aritmetico ancora legato alla visione dei Fisici a un piano metafisico straordinariamente nuovo.[7]

[7] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazine di Platone*[22], cit., *passim*.

SEZIONE VII

NATURA, STRUTTURA TRIPARTITA E SORTI ESCATOLOGICHE DELL'ANIMA

I. La struttura e la forma dell'anima in unione con il corpo e nella sua purezza

1. Platone negli scritti esprime il concetto di anima in prevalenza in forma di miti e di metafore – Sul problema della natura dell'anima in Platone si è molto scritto, ma non poche volte gli studiosi sono usciti fuori strada.

Infatti, per lo più hanno preso alla lettera le numerose indicazioni che egli fornisce in materia, ma senza tenere conto in modo adeguato del contesto in cui esse sono collocate, e quindi senza valutare la dimensione limitata in cui vengono presentate, e soprattutto *senza prendere in considerazione in modo debito la loro caratteristica peculiare, che è in larga misura allusiva.*

In particolare, quando parla dell'anima, Platone mette in atto quel suo stile del *dire-e-non-dire*, ossia quel modo di parlare su alcuni problemi, indirizzando il suo messaggio sotto certi aspetti ai più, e sotto certi altri aspetti solo a chi era in grado di intenderli, in quanto aveva acquisito per altra via (alle lezioni nell'ambito dell'Accademia) quegli strumenti che lo rendevano in grado di comprendere quei messaggi.

Appunto nel fare questo – come abbiamo avuto modo di dimostrare in altre opere – egli ha messo in atto quel gioco ironico-poetico fortemente allusivo, mediante il quale *comunicava messaggi a differenti livelli.*

Ricordiamo che il gioco allusivo si ha quando il discorso che si sta facendo non si esaurisce in sé, ma mira anche ad altro. E Platone in non pochi casi – e in modo particolare quando parla dell'anima – unitamente a ciò che dice mediante un largo uso di immagini che comunicano il suo messaggio ai più, con grande abilità artistica introduce anche una serie di rimandi allusivi a quell'«altro», che egli comunicava e sviluppava nelle sue lezioni (e quindi nelle sue «Dottrine non scritte»).

Ecco che cosa ci dice esplicitamente nel *Fedro*, introducendo il suo discorso sulla natura dell'anima:

> Sull'Idea di anima dobbiamo dire quanto segue. Spiegare quale sia, *sarebbe compito di una esposizione divina in tutti i sensi e lunga; ma dire a che cosa assomigli, è un'esposizione umana e piuttosto breve*. Parliamone dunque in questo modo.[1]

Proprio come premessa a quella che da molti è considerata la rappresentazione più bella e più significativa data da Platone dell'anima, *egli ci dice chiaramente di presentarci non ciò che l'anima è in sé e per sé, ma ciò a cui «assomiglia»* (un po' come ha fatto nella *Repubblica* nella presentazione del Bene mediante l'immagine del Sole).

Dunque, Platone ci presenterà sull'anima soprattutto «immagini» e «metafore» allusive alla natura di essa, connesse anche con ragionamenti a livello di puro *logos*, ma non un discorso sistematico completo.

2. La celebre metafora del «carro alato» usata da Platone per esprimere il concetto di anima – L'immagine dell'anima presentata nel *Fedro* è quella del carro alato guidato da un auriga e tirato da due cavalli, uno bianco e uno nero. Questa immagine, veramente molto bella, presenta messaggi incrociati assai complessi, che ora dobbiamo cercare di intendere.

Incominciamo dalla lettura di uno dei testi più famosi:

> Si pensi, dunque, l'anima come simile a una forza per sua natura composta di un carro a due cavalli e di un auriga. I cavalli e gli aurighi degli dèi sono tutti buoni e derivati da buoni, invece quelli degli altri sono misti.[2]

Platone narra, poi, il modo in cui le anime formano dodici schiere, guidate dai maggiori dèi, con alla testa Zeus, che periodicamente girano per i cieli fino a giungere alla volta del cielo stesso, per contemplare la verità che sta nell'Iperuranio, ossia al di sopra del cielo. Dopo aver contemplato la verità, gli dèi tornano alla loro dimora all'interno del cielo, e nutrono i cavalli con ambrosia e con nettare.

Viene quindi precisato che quelle anime degli uomini che riescono a diventare simili al dio di cui sono seguaci e che hanno contemplato

[1] *Fedro*, 246 A.
[2] *Ibidem*.

qualcuna delle Verità, rimangono illese fino al giro successivo, e, naturalmente, se riescono a fare questo sempre, rimangono immuni per sempre. Se, invece, per qualche ragione non riescono a seguire il dio, dimenticano la Verità, cadono sulla terra e si incarnano in qualche corpo. E la statura morale degli uomini che nascono in tal modo, corrisponde alla quantità di Verità che, prima di cadere, la loro anima era riuscita a contemplare. L'anima che non ha mai contemplato la Verità, invece, cadendo sulla terra, non assume la forma di uomo. *Senza un rapporto con la Verità l'anima non può diventare né essere un uomo.* Ma su questo punto dovremo tornare più avanti.

Per una comprensione dei vari messaggi allusivi incrociati di queste affermazioni, va subito rilevato il fatto che Platone *presenta le anime degli dèi e degli uomini con la stessa metafora*, mettendo in rilievo che i cavalli e gli aurighi degli dèi «sono tutti buoni e derivano da buoni», mentre i cavalli e gli aurighi delle altre anime «sono misti».

Si tenga presente che, in questo luogo, Platone parla delle anime a livello originario, ossia *non congiunte con i corpi*, e dunque *considerate in sé e per sé*.

Un poco più avanti, sempre nel *Fedro*, Platone riprende la metafora dell'anima come carro alato, però, questa volta, *parla dell'anima congiunta a un corpo, e, dunque, si colloca su un differente piano*.

Leggiamo il testo:

> All'inizio di questa narrazione mitica abbiamo distinto ogni anima in tre parti, due con forma di cavalli, e la terza con forma di auriga. E anche ora manteniamo ferme queste distinzioni. Dei due cavalli diciamo che uno è buono, mentre l'altro no. Non abbiamo detto, però, quale sia la virtù del buono e quale sia il vizio del cattivo, ma ora dobbiamo dirlo. Quello dei due cavalli che si trova nella posizione migliore di forma lineare e ben strutturato, dal collo retto con radici adunche, bianco a vedersi e con gli occhi neri, amante di gloria con temperanza e con pudore e amico di retta opinione, non richiede la frusta e lo si guida soltanto con il segnale di comando e con la parola. L'altro cavallo è invece storto, grosso, mal formato, di dura cervice, di collo massiccio, di naso schiacciato, di pelo nero, di occhi grigi, iniettati di sangue, amico della protervia e dell'impostura, villoso intorno alle orecchie, sordo, a stento ubbidisce a una frusta munita di pungoli.[3]

Segue la descrizione dei rapporti che si instaurano fra l'auriga e i cavalli e della lotta che avviene in particolare fra l'auriga e il cavallo

[3] *Fedro*, 253 C-E.

bianco (che si lascia facilmente dominare) e il cavallo nero (che si presenta invece come indocile e ribelle).

Su questo problema dovremo tornare più avanti. Ma, per rimanere nell'ambito della questione di fondo che ora stiamo trattando, domandiamoci: regge bene l'interpretazione tradizionale, secondo cui l'auriga rappresenterebbe l'anima «razionale», il cavallo bianco l'anima «irascibile» e quello nero l'anima «concupiscibile» di cui – come vedremo – si parla nella *Repubblica*?

Diciamo subito che questo è vero, ma è vero solamente in parte, ossia solo a metà. In realtà, l'interpretazione corretta della metafora del carro alato risulta molto più complessa.

Ma esaminiamo prima un'altra metafora che aiuta a interpretare i messaggi che Platone negli scritti fornisce sull'anima e a risolvere alcuni problemi in modo adeguato, ossia l'immagine dell'anima come «Glauco marino».

3. La metafora dell'anima come «Glauco marino» pieno di incrostazioni che nascondono la sua forma primitiva – Anche nella *Repubblica* Platone ribadisce lo stesso avvertimento presentato all'inizio del passo sopra letto del *Fedro*, a proposito della questione delle tre forme di anima, e precisa che, qui nello scritto, *non giungerà alla questione di fondo, perché, per risolverla, si dovrebbe percorrere una via ben più lunga*:

> A mio giudizio, con il metodo che ora usiamo nel ragionamento, non riusciremo mai a cogliere l'oggetto della ricerca in modo esatto (ben più lunga e impegnativa è la via che ci dovrebbe condurre a esso!), ma forse solo in misura proporzionale ai nostri presupposti e alle nostre premesse.[4]

E, sempre nella *Repubblica*, nel libro finale, dopo aver dimostrato che per la sua natura l'anima è immortale, Platone precisa che, nel loro complesso, le anime non possono diminuire né aumentare di numero, e presenta i seguenti rilievi di notevole importanza:

> «E neppure dobbiamo credere che per sua autentica natura l'anima sia in sé e per sé realtà traboccante di varietà, di confusione e di differenze».

[4] *Repubblica*, IV, 435 C-D. Ricordiamo al lettore interessato un saggio di Th.A. Szlezák, *Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia*, «Phronesis», 21 (1976), pp. 31-58, che, come pochi altri, tocca qui il fondo della questione, e con cui in certa misura concordiamo.

«Che cosa intendi dire», domandò?

«Non è facile – spiegai – che sia immortale una realtà che si riduca a essere la somma di tante realtà e che non sia dotata di quella sintesi straordinaria di cui ora ci appare dotata l'anima».

«Non è lecito che lo sia».

«Dunque, ad ammettere l'immortalità dell'anima ci costringe l'attuale discorso e anche altri argomenti. *Ma per sapere quale sia in verità non si deve esaminarla, come ora facciamo, quando è contaminata dalla sua comunione col corpo e da tanti altri vizi, ma quando sia completamente purificata.* Allora sì che va studiata con il dovuto impegno per mezzo della ragione, perché in tali condizioni la si troverà molto più bella e si avrà la facoltà di discernere con assai maggior precisione i caratteri dell'ingiustizia e della giustizia e tutto ciò di cui ora abbiamo discusso. *Invece, allo stato attuale della ricerca, noi abbiamo detto il vero solo su ciò che al presente ci appare*».[5]

Il modo in cui l'anima appare al presente *nella sua unione con il corpo*, viene chiarito mediante la *metafora del dio Glauco marino*, il quale non è più visibile nelle sue forme originarie, ma appare incrostato di pietre, di conchiglie e di alghe. E Platone precisa – senza mezzi termini – che qui nello scritto egli ha presentato non l'anima nella sua forma originaria, ma *nelle forme che essa assume nel corpo*, *dove la si vede incrostata appunto in maniera analoga a quella in cui si vede Glauco*:

«L'abbiamo nelle condizioni in cui i visitatori vedono Glauco, e cioè senza la possibilità di discernere facilmente la sua forma primitiva, perché delle sue membra originarie alcune sono andate in frantumi, altre sono tutte consunte o completamente deformate per effetto delle onde. Addirittura incrostazioni, conchiglie, alghe e pietre, si sono aggiunte a quelle, sì da farlo assomigliare più a un mostro che a ciò che era in origine. Ecco, *anche l'anima noi la vediamo ridotta in queste condizioni, incrostata da una infinità di mali.* E pertanto, caro Glaucone, è là che dobbiamo volgere l'attenzione».

«Là dove», domandò.

«Verso il suo amore per il sapere. Bisogna inoltre fare attenzione agli ideali cui aderisce e alle compagnie cui vuole aggiungersi, *tenendo conto del suo essere congenere rispetto al divino, all'immortale, all'essere che sempre è*. Ancora la si dovrebbe immaginare come apparirebbe se si facesse totalmente attrarre da tali realtà, *lasciandosi cavare fuori, da questa sua aspirazione, dal mare in cui si trova, e se si scuotesse di dosso i sassi e le conchiglie che ora le sono spuntati dovunque per effetto*

[5] *Repubblica*, X, 611 A-C.

dei cosiddetti allegri banchetti: tutte queste, invero, sono concrezioni terrestri, sassose e ruvide, cose, appunto, per un'anima che si ciba di terra. Solo allora uno potrebbe finalmente vedere la sua vera essenza, se è molteplice o semplice, e come sia e quali caratteri possieda. In effetti, *a mio giudizio, per ora ci siamo limitati a svolgere un esame adeguato delle condizioni e delle forme che l'anima assume nella vita umana».*[6]

Ma prima di esaminare le forme che l'anima assume, sarà opportuno presentare un terzo mito con cui Platone rappresenta l'anima.

4. La metafora dell'anima come bestia immensa dalle molte teste e il modo in cui domarla – Al termine del libro nono della *Repubblica* Platone, concludendo le analisi intorno alla giustizia e all'ingiustizia, ribadisce il concetto di vizio come *malattia dell'anima* e di virtù come *salute dell'anima*: il «bello» e il «bene» consistono nel mettere la parte animalesca al servizio della ragione, la quale rispecchia il «vero uomo», e anzi il «divino in noi», mentre il «brutto» e il «male» consistono nel diventare schiavi della parte animalesca e selvaggia dell'anima.

Per illustrare in modo icastico questo concetto, Platone presenta una splendida metafora, costruendo in forma di immagini un modello emblematico di anima, che sotto certi aspetti supera le altre.

Come abbiamo visto – e meglio vedremo subito – dell'anima ci sono tre forme: quella «concupiscibile», la «irascibile» e la «razionale». L'anima *concupiscibile* viene rappresentata come «mostro dalle molte teste di bestie domestiche e feroci»; quella *irascibile* viene rappresentata nella forma di un «leone» e quella *razionale* nella forma di «uomo». Se si unificano le tre immagini, in modo da includere le prime due nella terza, l'anima apparirà, alla vista, nella forma di un solo uomo, che però, in realtà, include in sé la forma della belva dalle molte teste e quella del leone.

Il compito dell'«uomo vero» non potrà che essere *domare la belva e il leone, e renderli concordi con sé e fra loro in funzione della ragione.*

Leggiamo il bellissimo testo:

«Costruiamoci razionalmente un modello dell'anima, affinché chi sosteneva quelle tesi [scil. che chi pratica ingiustizia è l'uomo più felice perché può tutto], possa rendersi conto di quel che diceva».

«Quale modello?», chiese.

E io: «Uno di quei mitici esseri di un tempo, sul tipo della Chime-

[6] *Repubblica*, X, 611 C-612 A.

ra, di Scilla e di Cerbero, che, stando alla tradizione, riassumevano in sé per natura, molte e innumerevoli forme raccolte in una».

«Così si dice, in effetti».

«Da' forma, pertanto, a un animale di aspetto composito, dalle molte teste, che abbia una corona di teste di bestie feroci e domestiche e che sappia all'occasione scambiarsele e generarle da sé tutte quante».

«Certo – osservò –, per un'opera siffatta, occorrerebbe un artefice fuori dell'ordinario. Tuttavia, dato che è più facile dare forma alle parole che alla cera o a materiali analoghi, facciamo finta che un tale animale sia già senz'altro plasmato.

«Bene, allora plasma ancora una figura di leone e una di uomo: la prima abbia dimensioni molto più vaste, la seconda segua per grandezza».

«Questo è ancora più semplice – disse –, consideralo già fatto.

«Unifica ora le tre forme fra loro, in modo che formino qualcosa come un unico organismo naturale».

«Eccole unificate».

«Esternamente foggiagli l'immagine di uno solo di questi esseri, quella dell'uomo, di modo che a uno che non abbia la capacità di penetrare con la vista all'interno, ma si limiti a una ispezione superficiale, appaia un solo essere vivente, appunto l'uomo».

«Ecco approntato anche questo involucro».

«Ora, a chi afferma che a un essere siffatto conviene commettere ingiustizia, e non comportarsi rettamente, noi obbiettiamo che con ciò non farebbe che asserire, per sé, l'utilità di ingrassare e fortificare quella bestia multiforme, il leone e, nel caso, gli animali che fanno da scorta al leone. Per quanto concerne l'uomo, invece, egli riterrebbe utile che fosse lasciato morire di fame, indebolendolo, così che quelle fiere possano trascinarlo dove vogliono condurlo; e giudicherebbe pure utile che nessuno degli animali si abituasse alla presenza degli altri e a farseli amici, in modo che siano liberi di azzannarsi, di combattersi, e di divorarsi a vicenda».

«Proprio questa – ammise – è la tesi di chi loda l'ingiustizia».

«D'altra parte, colui che afferma l'utilità del comportamento onesto sostiene che bisogna agire e parlare in modo tale che l'uomo interiore all'uomo sia reso il più forte possibile, così da riuscire a dirigere la bestia dalle molte teste, comportandosi come l'agricoltore, il quale, nutre e rende docili gli animali domestici, dall'altro lato impedisce la riproduzione di quelli selvatici. In tale operazione l'uomo può allearsi alla natura del leone, prendendosi a cuore tutte queste specie complessivamente, e, d'altra parte, rendendole concordi fra loro e con sé, riuscirebbe pure a curarne lo sviluppo».

«Naturalmente, chi loda il giusto parlerà allo stesso modo».[7]

[7] *Repubblica*, IX, 588 B-589 B.

Dopo l'esame dei grandi miti con cui Platone rappresenta l'anima, passiamo ai ragionamenti che egli fa per spiegare la tripartizione dell'anima, a livello di puro *logos*.

II. Tripartizione dell'anima e caratterizzazione delle funzioni di ciascuna delle parti

1. Giustificazione teoretica della distinzione di tre forme di anima – Per comprendere bene il ragionamento che Platone fa nella *Repubblica* al fine di spiegare le tre forme di anima, è opportuno richiamare le regole del procedimento dialettico, che è di tipo «sinottico» e «diairetico», da lui in vario modo preso in esame in modo analitico nei cosiddetti «dialoghi dialettici», e in modo sintetico nel *Fedro*.

Il problema che dobbiamo ora trattare non riguarda il momento «sinottico» del metodo dialettico – in quanto l'unità dell'Idea di anima è data come già acquisita –, bensì quello «diairetico», ossia quello della «divisione» e della «determinazione» *di quali e quante siano le Idee specifiche in cui l'Idea dell'anima si articola.*

Platone dice espressamente:

> «Questa, però, è la vera difficoltà: vedere se noi facciamo ogni singola azione sempre ricorrendo alla medesima facoltà, oppure, dato che le facoltà sono tre, una volta ricorrendo all'una, una volta ricorrendo all'altra. Insomma, si tratta di scoprire, se noi con una parte della nostra anima impariamo, con un'altra ci adiriamo, e con un'altra ancora desideriamo i piaceri del cibo, del sesso e gli altri imparentati con questi; oppure se ciascuna di tali azioni, quando vi siamo attratti, noi le compiamo con il concorso di tutta l'anima. *Ecco le cose che sono difficili da precisare se si vuole essere all'altezza del nostro discorso*».
>
> «Sono anch'io di questo avviso», disse.
>
> «Cerchiamo, allora, di definire queste facoltà, *per vedere se si tratta di facoltà riducibili a una unità, o se siano differenti*».[1]

L'impostazione e lo sviluppo del ragionamento che Platone fa per giungere alla distinzione delle «forme di anima» e alla loro numerazione si fonda su quello che verrà chiamato «principio di non-contraddizione»,[2] presentato già dal nostro filosofo in modo molto preci-

[1] *Repubblica*, IV, 436 A-B.

[2] Ricordiamo che già Parmenide – sia pure in altra forma – si era incamminato sulla strada del principio di non contraddizione.

so come fondamento del suo ragionamento: la medesima funzione o forma di anima

> Non potrà mai subire o produrre affezioni contrarie, nel medesimo modo e in rapporto al medesimo oggetto.[3]

O anche:

> Una identica realtà non può rimanere se stessa e nel contempo subire, o essere, o fare cose opposte nella medesima sua parte e per il medesimo rispetto.[4]

Alla luce di questo principio, si tratta di analizzare i moti e i fenomeni psichici, e di stabilire, di conseguenza, se essi possono derivare da un'unica forma di anima, oppure se, in quanto sono diversi e opposti, non possono derivare da una sola funzione e forma di anima. Pertanto, si tratta di stabilire quali e quante funzioni e forme di anima bisogna ammettere per spiegare quei vari e complessi fenomeni psichici.

Tutti i desideri e tutte le passioni, come per esempio per il cibo o per il sesso e simili, rientrano chiaramente in una sfera di tendenze che *dipendono da una stessa funzione e forma di anima.*

Ma nell'uomo si manifesta anche una forza che *è capace di opporre resistenza e frenare quelle tendenze*. Si tratta, ovviamente, di una tendenza che agisce in senso contrario rispetto all'altra, e quindi che, sulla base del principio sopra stabilito, non può dipendere dalla stessa funzione e forma di anima, per il seguente motivo:

> Un medesimo essere non potrebbe fare con la stessa parte di sé, nello stesso tempo e rispetto al medesimo oggetto, azioni contrarie.[5]

E la funzione che fa da freno ai desideri e alle passioni non può essere se non la *ragione.*

Dunque, la facoltà da cui dipendono le passioni deriva dalla forma dell'anima irrazionale e «concupiscibile»; la facoltà che frena le passioni deriva dalla forma dell'anima «razionale».

Ma nella vita psichica dell'uomo giocano un ruolo assai importante anche gli *istinti di aggressione e di ira.* Per certi aspetti, sembrereb-

[3] *Repubblica*, IV, 436 B.
[4] *Repubblica*, IV, 436 E-437 A.
[5] *Repubblica*, IV, 439 B.

be che queste tendenze si avvicinino a quelle concupiscibili; per altri aspetti, invece, sembrerebbero avvicinarsi alla ragione, in quanto si lasciano facilmente dominare dalla ragione e agiscono spesso in accordo e in alleanza con la ragione stessa.

Platone porta esempi molto fini, che conviene leggere:

> «Prendiamo il caso di uno che abbia coscienza di essere dalla parte del torto. Non è forse vero che quanto più è di animo nobile, tanto meno risponde con l'ira alla fame, al freddo, e a tutte le altre pene dello stesso tipo che gli siano inflitte da colui che a suo parere agisce secondo giustizia, e anzi, direi che non vuole neppure che la sua rabbia accenni a destarsi contro di lui?».
>
> «È vero», ammise.
>
> «Passiamo ora al caso in cui uno è convinto d'aver ricevuto un torto. Non c'è in lui tutto un ribollire, un esacerbarsi, una volontà di combattere a difesa di quello che gli sembra un suo diritto? Ed è disposto a patire la fame, a soffrire il freddo e tutti gli altri disagi, pur di arrivare alla vittoria senza mai cedere, né mai deflettere dai suoi nobili princìpi finché non abbia raggiunto il successo o la morte, oppure [...], finché non sia convocato dalla ragione che è in lui per essere ammansito?».[6]

Dunque, la forma di anima da cui deriva questo istinto irascibile non può coincidere con la forma di anima concupiscibile, ma non può coincidere neppure con la ragione. In effetti, questo istinto irascibile nasce nei bambini ben prima che si sviluppi la ragione. Pertanto, esso dipende da una terza forma dell'anima.

In conclusione, tre sono le forme dell'anima: la «concupiscibile», l'«irascibile», la «razionale».

2. L'anima razionale come ente «intermedio» e mortalità delle forme dell'anima concupiscibile e irascibile – Sia nella *Repubblica* sia nel *Fedro* Platone ha detto con chiarezza – come abbiamo sopra visto – che la sua trattazione dell'anima era limitata a ciò che era necessario per discutere l'argomento che stava discutendo, e diceva che lo sviluppo del problema riguardante l'anima avrebbe richiesto un'ampia e complessa trattazione.

In buona parte egli ci ha però rivelato il suo pensiero su questo delicatissimo problema nel *Timeo*, sia pure mantenendosi nei limiti che

[6] *Repubblica*, IV, 440 C-D.

lo scritto gli imponeva. Dalle testimonianze indirette sappiamo che nelle sue «Dottrine non scritte» Platone si spingeva molto più avanti.[7]

Data l'ampiezza e la complessità della questione, è opportuno che richiamiamo in sintesi alcuni concetti già sopra illustrati.

L'Anima del mondo così come quelle degli uomini sono create dal Demiurgo mediante due forme di «mescolanza». Una prima in senso «bipolare» fra tre gruppi di sei Idee, fra loro opposte: fra l'Idea di Essere indivisibile e quella di Essere divisibile; fra l'Idea dell'Identità indivisibile e quella dell'Identità divisibile; fra l'Idea di Differenza indivisibile e quella di Differenza divisibile. In questo modo il Demiurgo ha ottenuto tre Idee intermedie: Essere intermedio, Identità intermedia e Differenza intermedia. L'opposizione bipolare delle Idee che vengono «mediate» indica i due opposti piani della realtà che entrano in gioco nella composizione dell'anima, e il suo ruolo appunto «intermedio» fra il sensibile e il soprasensibile. Il secondo tipo di mescolanza indica la composizione orizzontale delle tre Idee intermedie ottenute con la prima composizione e la loro armonizzazione. Pertanto, l'anima rispecchia, in qualche modo, l'intera realtà: la sua funzione è, come dicevamo, quella di mediare le due sfere della realtà, l'intelligibile e la fisica.

Si tenga presente il fatto che Platone dà una assai grande importanza all'«Anima del mondo», proprio attribuendole quella *funzione mediatrice* in maniera determinante.

Si tenga anche presente il fatto – per lo più sottaciuto o addirittura rimosso dagli studiosi – che l'introduzione di Idee in connessione con l'«indivisibile» e con il «divisibile» nella composizione dell'anima implica una struttura «geometrico-dimensionale» data all'anima stessa. Anzi, Platone insiste anche sulla sua struttura «numerica», che coincide con quella musicale, che fa sì che i movimenti impressi dall'anima al cosmo fisico, e quindi anche al corpo, siano armonici.

Ed ecco come viene presentata la composizione delle anime degli uomini:

> Il Demiurgo di nuovo nel cratere di prima, nel quale aveva temperato e mescolato l'anima dell'universo, versò le cose che erano avanzate di quelle usate prima [*scil.* nella creazione dell'anima del cosmo], mescolandole quasi alla stessa maniera, ma non pure alla stessa maniera, ma seconde e terze in purezza.[8]

[7] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit. pp. 657-675.
[8] *Timeo*, 41 D;

Si ricordi il passo sopra letto del *Fedro*, in cui si dice che i carri alati che rappresentano le anime degli dèi, in cui si precisa:

> I cavalli e gli aurighi degli dèi sono tutti buoni e derivanti da buoni, invece quelli degli altri sono misti.[9]

3. L'anima concupiscibile e l'anima irascibile sono mortali e non immortali – Ma nel *Timeo* ci viene detto molto di più: la forma dell'anima concupiscibile e quella dell'anima irascibile *non sono immortali, ma mortali*; non sono opera del Demiurgo, bensì degli Dei creati. Infatti, le opere del Demiurgo sono destinate a non perire, mentre quelle create dagli Dei creati sono «Dei» corruttibili.

Ed ecco quanto ci viene detto dell'anima concupiscibile e di quella irascibile:

> E costoro [gli dèi e le realtà create dal Demiurgo], imitando [il Padre], dopo aver ricevuto il principio immortale dell'anima, formarono intorno a essa il corpo mortale, e le diedero tutto questo corpo come veicolo, e costituirono, inoltre, dentro al corpo *un'altra specie di anima, quella mortale che ha in sé terribili e inevitabili passioni*: in primo luogo il piacere, esca di male grandissima, e inoltre i dolori, che mettono in fuga i beni, e inoltre l'audacia e il timore, che sono consiglieri senza senno, e la collera che è difficile da placare, e la speranza che si lascia facilmente sedurre. E mescolando queste cose con la sensazione che è priva di ragione e con l'amore che rischia tutto, composero, secondo necessità, la stirpe mortale.[10]

Al fine di tenere il più possibile separata l'anima divina (ossia quella razionale) da quelle mortali (ossia le anime irascibile e concupiscibile), gli «Dei» creati collocarono l'anima divina *nella testa*, quelle mortali nel petto, ponendo il collo come delimitazione fra testa e petto. E poiché l'anima irascibile aveva una natura migliore di quella concupiscibile, collocarono anche ciascuna di queste due forme di anima in posizioni diverse, separandole con il diaframma.

L'anima irascibile, che partecipa del coraggio e brama vittoria, fu posta *fra il diaframma e il collo*

> in maniera che, potendo dar ascolto alla ragione, con forza reprimesse insieme con essa la razza delle passioni.[11]

[9] *Fedro*, 246 A.
[10] *Timeo*, 69 C-D.
[11] *Timeo*, 70 A.

L'anima concupiscibile fu invece collocata *fra il diaframma e l'ombelico*, per garantire nutrimento al corpo.

4. Conclusioni sulla struttura dell'anima – L'anima che nel mito del *Fedro* volava con gli dèi nei cieli dunque, non è l'anima quale si trova nei corpi, ma rappresenta piuttosto *il paradigma o modello originario dell'anima, al quale gli «Dei» creati si sono ispirati nel creare le anime mortali.*

I due cavalli nella prima parte del mito rappresentano, quindi, quella struttura diadica di cui è composta l'anima, come abbiamo visto; invece nella seconda parte del mito, dove si parla dell'anima nel corpo, rappresentano le forme di anima mortale. E così si capisce anche quanto Platone dice nella *Repubblica* circa l'anima con la figura emblematica del «Glauco marino»: si tratta «delle forme che l'anima assume nella vita umana».[12]

Si tratta dunque dell'anima razionale «immortale» insieme all'anima irascibile e a quella concupiscibile «mortali».

Ma l'anima che interessa Platone e su cui ha incentrato la sua concezione dell'uomo è fondamentalmente quella «razionale», l'unica «immortale», come dice in modo splendido in questo passo:

> Per quanto riguarda la forma di anima che in noi è la più importante, bisogna rendersi conto di questo, ossia che il dio l'ha data a ciascuno di noi *come un dèmone.* È questa la forma di anima che noi diciamo che abita nella parte superiore del corpo e che dalla terra ci innalza verso la realtà che ci è congenere nel cielo, *in quanto noi siamo piante non terrestri ma celesti.* E questo che diciamo è giustissimo. Infatti, *tenendo sospesa con la testa la nostra radice, proprio là da dove l'anima ha tratto la sua prima origine, la divinità erige tutto quanto il nostro corpo.*[13]

Dicevamo che solo l'anima razionale è immortale, ed è solo essa – in quanto immortale – che rende l'uomo «una pianta non terrestre ma celeste».

E proprio di questa complessa e assai discussa questione dell'immortalità dobbiamo ora trattare.

[12] *Repubblica*, X 612 A.
[13] *Timeo*, 90 A-B.

III. Le diverse dimostrazioni dell'immortalità dell'anima presentate da Platone

1. Le prove dell'immortalità dell'anima fornite nel «Fedone» – Il *Fedone* fornisce a favore dell'immortalità dell'anima tre prove.[1] Lasciando la prima, cui è dato da Platone stesso limitato valore e che, dopo aver chiamato in causa categorie di carattere fisico e in particolare di estrazione eraclitea, alla fine fa leva sulla reminiscenza (analogamente a quanto abbiamo già visto a proposito del *Menone*)[2], vogliamo esaminare le altre due, di cui almeno una è fra le più convincenti delle tante prove che la successiva metafisica ha tentato di fornire in merito.

L'anima umana – dice dunque Platone – è capace di *conoscere le cose immutabili ed eterne*; ma, per poter cogliere queste cose, essa deve avere, come *condicio sine qua non*, una *natura a loro affine*, altrimenti quelle rimarrebbero al di fuori della capacità di questa. Di conseguenza, come quelle sono immutabili ed eterne, così anche l'anima *deve* essere immutabile ed eterna.

Questa è in sintesi la prova.

Ma poiché – a nostro avviso – è quella più pregnante, vogliamo analiticamente determinarla.

Come sappiamo, esistono due piani di realtà: *a)* le realtà visibili, cioè percepibili e sensibili e *b*) le realtà invisibili e intelligibili. Le prime sono quelle che non permangono mai nelle medesime condizioni, le seconde sono invece quelle che permangono immutabili. Domandiamoci, ora, a quale tipo di realtà vadano assimilate le due parti o le due componenti che costituiscono l'uomo, vale a dire il «corpo» e l'«anima». Non c'è dubbio che il corpo è affine alla realtà *visibile*, l'anima all'*invisibile* e all'*intelligibile*; e, poiché il visibile è mutabile e l'intelligibile è immutabile, l'anima dovrà essere immutabile. Infatti, quando l'anima si appoggia alle percezioni sensibili, queste la fanno errare e confondere, perché sono mutevoli come gli oggetti cui esse si riferiscono; invece, quando si eleva al di sopra dei sensi e si raccoglie in sé sola, allora non erra più, e trova nelle pure Idee e negli intelligibili il suo oggetto adeguato e scopre, appunto conoscendoli, di essere loro affine, e rimane immutabile pensando le cose immutabili.

[1] Le prove nel *Fedone* sono tre, come ha dimostrato in modo solidissimo H. Bonitz, in *Platonische Studien* ultima edizione Hildesheim 1968, pp. 293-323 (gli studiosi che parlano di quattro o più prove nel *Fedone,* ignorano la documentazione di Bonitz).

[2] Si veda l'*Introduzione* alla nostra traduzione del *Fedone*, Bompiani, Milano 2013[6].

Una ulteriore riconferma di ciò sta anche in questo: quando anima e corpo stanno insieme, è l'anima che domina e governa, mentre il corpo ubbidisce ed è dominato dall'anima; ma è caratteristica del divino il comandare e del mortale l'essere comandato; dunque l'anima – anche da questo punto di vista – è affine al divino, mentre il corpo è affine al mortale.[3]

Data l'importanza di questa prova, vogliamo leggerla nella precisa formulazione platonica:

> «Poniamo dunque, se vuoi, egli soggiunse, *due specie di esseri*: *una visibile e l'altra invisibile».*
>
> «Poniamole», rispose.
>
> «E che l'invisibile permanga sempre nella medesima condizione e che il visibile non permanga mai nella medesima condizione».
>
> «Poniamo anche questo», disse.
>
> «Ebbene, che altro c'è in noi – riprese Socrate – se non, da un lato, il *corpo* e, dall'altro, l'*anima?».*
>
> «Non c'è altro», disse.
>
> «E il corpo a quale delle due specie di cose diremo che è simile e più affine?».
>
> «È chiaro a tutti che è più simile e più affine alla specie visibile».
>
> «E l'anima è visibile o è invisibile?».
>
> «Agli uomini, almeno, o Socrate, non è visibile», disse.
>
> «Ma noi non stiamo ora parlando di cose visibili o invisibili alla natura umana? O tu pensi a qualche altra natura?».
>
> «Sì, alla natura umana».
>
> «Che cosa diciamo, dunque, dell'anima? Che è visibile o che non è visibile?».
>
> «Che non è visibile».
>
> «Allora è invisibile».
>
> «Sì».
>
> «Dunque, l'anima è più simile all'invisibile che non il corpo; questo, invece, è più simile al visibile».
>
> «Di necessità, Socrate».
>
> «E non dicevamo poco fa anche questo: che, cioè, quando l'anima si avvale del suo corpo per fare qualche indagine, servendosi della vista o dell'udito o di altra percezione sensoriale (infatti far ricerca per mezzo del corpo significa far ricerca per mezzo dei sensi), allora essa è tratta dal corpo verso le cose che non permangono mai identiche ed erra e si confonde e barcolla come ubriaca, perché tali sono appunto le cose cui si attacca?».

[3] Si veda la nostra *Introduzione*, citata alla nota precedente.

«Certamente».

«Ma quando l'anima, restando in sé sola e per sé sola, svolge la sua ricerca, allora si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile, e, avendo natura affine a quello, rimane sempre con quello, ogni volta che riesca a essere in sé e per sé sola; e, allora, cessa di errare e in relazione a quelle cose rimane sempre nella medesima condizione, perché immutabili sono quelle cose alle quali si attacca. E questo stato dell'anima si chiama intelligenza».

«Perfetto!, disse. Ciò che tu dici è bello e vero, o Socrate».

«Orbene, in base alle cose dette prima e a quelle che abbiamo dette ora, a quale delle due specie a te pare che l'anima assomigli di più?».

«A me pare, o Socrate, che chiunque, anche il più duro di mente, debba ammettere, messo così sulla strada, che l'anima, sotto ogni rispetto, è più simile a ciò che è immutabile che non a ciò che non è immutabile».

«E il corpo?».

«All'altro».

«Considera ora la questione anche da quest'altro punto di vista. Quando anima e corpo sono uniti insieme, la natura impone al corpo di servire e di lasciarsi governare e all'anima di dominare e di governare. Orbene, anche per questo rispetto, quale dei due ti pare simile a ciò che è divino e quale a ciò che è mortale? O non ti pare che ciò che è divino debba governare e comandare, e ciò che è mortale debba essere governato e servire?».

«A me pare».

«Dunque, l'anima a quale dei due assomiglia?».

«È chiaro, Socrate, che l'anima assomiglia a ciò che è divino e che il corpo assomiglia a ciò che è mortale».

«E ora osserva, Cebete, se dalle cose che abbiamo dette non consegue che l'anima sia in sommo grado simile a ciò che è divino, immortale, intelligibile, uniforme, indissolubile, sempre identico a se medesimo, mentre il corpo è in sommo grado simile a ciò che è umano, mortale, multiforme, inintelligibile, dissolubile e mai identico a se medesimo. Abbiamo qualcosa da dire contro queste conclusioni, Cebete? O non è così?».

«No, non abbiamo nulla da dire».[4]

L'ultima prova che fornisce il *Fedone* è fondata su alcune proprietà strutturali delle Idee. Le Idee contrarie non possono combinarsi fra loro e stare insieme, perché, in quanto contrarie, si escludono a vicenda. Ma non possono (per conseguenza) nemmeno combinarsi e

[4] *Fedone,* 79 A-80 B.

stare insieme le cose sensibili che partecipano essenzialmente di queste Idee. Se così è, allorché una Idea entri in una cosa, necessariamente l'Idea contraria che era nella cosa scompare e cede il posto (non solo l'Idea di grande e quella di piccolo non si possono combinare fra loro e si escludono nettamente a vicenda quando siano in sé e per sé considerate, ma si escludono a vicenda altresì il grande e il piccolo che sono nelle cose: sopraggiungendo l'uno, l'altro scompare e cede il posto). E la medesima cosa si verifica non solo per i contrari in sé, ma anche per tutte quelle Idee e cose che, pur non essendo fra loro contrarie, hanno in sé i contrari quali loro attributi essenziali: non solo caldo e freddo si escludono nel modo che si è sopra detto, ma anche «fuoco» e «freddo», «neve» e «caldo». Il fuoco non ammetterà mai in sé l'Idea del freddo e la neve non ammetterà mai in sé l'Idea del caldo; al sopravvenire del caldo la neve deve dileguarsi e cedere il posto, e al sopravvenire del freddo il fuoco deve dileguarsi e cedere il posto.

Ora veniamo all'anima e applichiamo a essa quanto si è ora stabilito. L'anima ha come carattere essenziale la *vita* e l'*Idea di vita*: è essa, infatti, che porta la vita nel corpo e la mantiene (e questo – è bene tenerlo presente – per il Greco è ancor più ovvio che per noi, perché, anche dal punto di vista strettamente linguistico, *psyché* richiama la nozione di vita e significa anche, in molti contesti, semplicemente vita).

E poiché la morte è il contrario della vita, in base al principio stabilito, l'anima, avendo come carattere essenziale la vita, non potrà strutturalmente accogliere in sé la morte, e dunque sarà immortale. Pertanto, al sopraggiungere della morte, si corromperà il corpo e l'anima se ne andrà altrove.

In conclusione: l'anima, che implica per sua essenza la vita, non può accogliere, per ragioni strutturali, la morte, perché Idea di vita e Idea di morte si escludono totalmente: l'espressione «anima morta» è una pura assurdità, è una contraddizione in termini, come «neve-calda», «fuoco-freddo».

Pertanto l'«anima» come «Idea di vita» è ciò che per sua natura non solo è, ma anche dà vita, e in quanto tale è incorruttibile, immortale, eterna.[5]

2. La prova dell'immortalità dell'anima nella «Repubblica» – Platone ha fornito anche nella *Repubblica* un'ulteriore prova a favore dell'immortalità dell'anima.

[5] *Fedone*, 102 B-107 B.

Il male è ciò che corrompe e distrugge (mentre il bene è ciò che giova e avvantaggia). E ogni cosa ha un male peculiare (così come ha un bene peculiare), ed è e può essere distrutta solamente da questo male che le è proprio e non dal male delle altre cose.

Ora, se noi potessimo trovare qualcosa che abbia, sì, il suo male che la rende cattiva, ma che, ciononostante, non la possa dissolvere né distruggere, noi dovremmo concludere che tale realtà è strutturalmente indistruttibile, giacché, se non la può distruggere il suo proprio male, *a fortiori* non la potrà distruggere il male delle altre cose.

Ebbene, tale è appunto il caso dell'anima. Essa ha il suo male, che è il vizio (ingiustizia, dissennatezza, empietà ecc.). Ma il vizio, per quanto grande sia, non distrugge l'anima, la quale continua a vivere anche se malvagissima, proprio all'opposto di quanto avviene per il corpo, che, quando è guastato dal suo male, si corrompe e muore.

Dunque, se l'anima non può essere distrutta dal male del corpo, perché il male del corpo (stante il principio stabilito) è alieno all'anima e come tale non la può intaccare; e se non può nemmeno essere distrutta dal suo proprio male, per quanto forte esso sia, allora essa è indistruttibile. Ecco le conclusioni del ragionamento platonico:

> «quando il male e il vizio specifici non sono in grado di uccidere e di dissolvere l'anima, è ben difficile che un male preordinato alla morte di un altro essere possa causar la distruzione dell'anima, o di un'altra realtà a cui non è predisposto. [...] In conclusione, quando una cosa non muore per effetto di alcun male, né del suo specifico né di quello di altri, evidentemente, è necessario che sempre sia: e se è sempre, è immortale».
> «È necessario», ribadì.[6]

3. La prova della immortalità dell'anima nel «Fedro» – Infine nel *Fedro* l'immortalità dell'anima è desunta dal concetto di *psyché* intesa come principio di *movimento*: dire vita significa dire movimento; quindi il concetto di anima come principio di movimento non è se non una derivazione del concetto di anima come principio di vita e un suo corollario. E il principio del movimento in quanto è tale, come il principio di vita, non può mai venir meno. Ecco la pagina del *Fedro* in cui è svolta questa dimostrazione:

> Ogni anima è immortale. Infatti, ciò che sempre si muove è immortale, mentre ciò che muove altro ed è mosso da altro, quando ha

[6] *Repubblica*, X, 610 E -611 A

cessazione di movimento ha cessazione anche di vita. Dunque, solamente ciò che muove se stesso non cessa mai di muoversi, in quanto non lascia mai se stesso, anzi è fonte e principio di movimento anche per le altre cose che si muovono. Ma il principio non è generato. Infatti, è necessario che tutto ciò che è generato si generi da un principio; invece il principio è necessario che non sia generato da nulla, perché se il principio si generasse da qualcosa, non sarebbe più un principio. E poiché non è generato, è necessario che sia anche incorruttibile. Infatti, se perisse il principio, né questo potrebbe generarsi da qualcosa, né altra cosa potrebbe generarsi da esso, dal momento che tutte le cose devono generarsi da un principio. Dunque, è principio di movimento ciò che muove se stesso. E questo non è possibile né che perisca, né che si generi. Se no, tutto quanto il cielo e tutta quanta la terra, insieme in una sola cosa, resterebbero immobili, e non potrebbero più avere di nuovo ciò da cui potrebbero venir rimessi in moto e rigenerarsi. Ma, poiché si è dimostrato che è immortale ciò che si muove da sé, nessuno proverà vergogna nell'affermare che appunto questa è l'essenza e la definizione dell'anima. Infatti, ogni corpo a cui l'essere in movimento proviene dall'esterno, è inanimato; invece, quello a cui proviene dal suo interno e da se stesso è animato, perché la natura dell'anima è appunto questa. Ma se è così, ossia se ciò che muove se stesso non può essere altro se non l'anima, allora, di necessità, l'anima dovrà essere ingenerata e altresì immortale.[7]

4. Conclusioni sul problema dell'immortalità – Nei dialoghi anteriori al *Timeo* le anime sembrerebbero essere senza nascita, oltre che senza termine. Invece nel *Timeo* – come già abbiamo avuto modo di dire – le anime sono generate dal Demiurgo: esse hanno dunque una nascita, ma, per preciso statuto divino, non sono soggette a morte, così come non è soggetto a morte tutto ciò che è direttamente prodotto dal Demiurgo.

Al di là della formulazione tecnica delle varie prove, che possono suscitare perplessità e discussioni numerose e di vario genere, un punto resta acquisito, per chiunque creda nella possibilità della metafisica: *l'esistenza e l'immortalità dell'anima hanno senso unicamente se si ammette un essere soprasensibile, metempirico, che Platone chiamava mondo delle Idee, ma che non significa, in ultima analisi, se non questo: l'anima è la dimensione intelligibile, metempirica, incorruttibile dell'uomo.*

Con Platone l'uomo ha scoperto di essere a «due dimensioni».

[7] *Fedro*, 245 C- 246 A.

L'acquisizione sarà – in un certo senso – irreversibile, perché anche coloro che negheranno una delle due dimensioni daranno alla dimensione fisica, che crederanno di dover mantenere, un significato tutto diverso da quello che essa aveva quando l'altra era ignorata.

L'anima, in cui Socrate (superando la visione omerica e presocratica e gli aspetti misteriosofici della visione orfica) additava il «vero uomo», identificandola con l'io consapevole, intelligente e morale, riceve con Platone la sua adeguata fondazione ontologica e metafisica e una precisa collocazione nella visione generale della realtà.

IV. I destini escatologici dell'anima

1. La questione delle sorti dell'anima fra «mito» e «logos» – L'immortalità dell'anima – che, come abbiamo con ampiezza visto, è tesi che Platone guadagna a livello di *logos* – *pone l'ulteriore problema della sua sorte dopo il suo scioglimento dal corpo.*

Ma a questo problema il *logos* da solo non è in grado di rispondere; ed è a questo punto che Platone chiede soccorso ai miti.

Si è spesso notato come i miti escatologici siano differenti e, per certi aspetti, fra loro in contraddizione.

In realtà, essi risultano tali solo se vengono letti secondo la logica del *logos* e non secondo la loro peculiare logica, che – come già abbiamo sopra ricordato – è quella di portare a credere, mediante rappresentazioni allusive differenti, una verità unica di fondo, la quale è «meta-logica» ma non «anti-logica», non è risolvibile nel *logos*, ma è in qualche modo sorretta dal *logos* stesso.

La verità di fondo che i miti intendono suggerire e portare a credere è una sorta di «fede ragionata», come abbiamo visto nella sezione introduttiva.

In sintesi, essa è la seguente. L'uomo è sulla terra come di passaggio, e la vita terrena è come una prova. La vera vita è nell'aldilà, nell'Ade (l'invisibile). E nell'Ade l'anima viene «giudicata» in base al solo criterio della giustizia e dell'ingiustizia, della temperanza e della dissolutezza, della virtù e del vizio. Di altro i giudici dell'aldilà non si curano: e non conta assolutamente nulla se l'anima sia stata anima del Gran Re o del più umile dei suoi sudditi. Contano solo i segni di giustizia e di ingiustizia che essa reca in sé.

La sorte che tocca alle anime può essere triplice:

a) se avrà vissuto in piena giustizia, riceverà un premio (andrà in luoghi meravigliosi nelle Isole dei Beati, o in luoghi ancora superiori e indescrivibili);

b) se avrà vissuto in piena ingiustizia al punto da essere diventata inguaribile, riceverà un eterno castigo (sarà precipitata nel Tartaro);

c) se avrà contratto solamente ingiustizie sanabili, cioè avrà vissuto in parte giustamente e in parte ingiustamente, pentendosi altresì delle proprie ingiustizie, allora sarà solo *temporaneamente punita.* Poi, espiate le sue colpe, riceverà quel premio che merita.

Siccome si tratta di uno dei punti più delicati del pensiero di Platone, che molta critica (razionalistica, idealistica o positivistica) tende a sottovalutare o addirittura a eliminare, mentre, per espressa dichiarazione del nostro filosofo, esprime invece una verità essenziale,[1] riteniamo opportuno illustrarlo in modo circostanziato, sulla base di quanto è detto nel *Gorgia* e nel *Fedone*, che sono i due dialoghi che maggiormente si diffondono sull'argomento (la *Repubblica* e il *Fedro*, come vedremo,[2] riconfermano tale verità, ma ne illustrano un altro aspetto).

2. La rappresentazione dell'altra vita nel «Gorgia» – Innanzitutto dobbiamo dire del «giudizio» che decide le sorti dell'anima nell'aldilà. Al tempo di Crono, narra Platone, e anche nei primi tempi del regno di Zeus, il giudizio avveniva *prima* di morire ed esso rischiava, talora, di essere mal dato: la bellezza dei corpi, le ricchezze, gli onori, le testimonianze dei parenti potevano in certi casi mascherare le brutture dell'anima e fuorviare i giudici, che giudicavano essi pure avendo ancora i corpi e quindi con le anime condizionate da essi.

> Ed ecco, allora, quale fu la suprema decisione di Zeus. In primo luogo dovrà essere tolta agli uomini la possibilità di prevedere la propria morte, dato che ora la prevedono; perciò ho già ordinato a Prometeo che tolga questa possibilità agli uomini. Inoltre, dovranno essere giudicati spogli di tutti questi rivestimenti, dopo la morte. E anche il giudice dovrà essere spoglio di ogni cosa: il giudizio dovrà essere fatto dall'anima stessa del giudice, direttamente sull'anima stessa del giudicato, subito dopo la morte di questi: senza l'accompagnamento di tutti i parenti e dopo che abbia lasciato sulla terra tutti quegli altri ornamenti, affinché la sentenza sia giusta. E io, avendo saputo

[1] Cfr. *Gorgia*, 523 A; 527 A.
[2] Cfr. il capitolo che segue.

questo ancor prima di voi, ho costituito a giudici i miei tre figli: due dell'Asia, Minosse e Radamante, e uno dell'Europa, Eaco. Costoro, dunque, quando gli uomini saranno morti, li giudicheranno sul prato dal cui trivio si dipartono le due vie: l'una diretta alle Isole dei Beati, l'altra diretta al Tartaro. E Radamante giudicherà quelli dell'Asia ed Eaco quelli dell'Europa. A Minosse darò il privilegio di essere arbitro supremo, nel caso che gli altri due si trovino in dubbio, affinché il giudizio sulla destinazione degli uomini sia il più giusto.[3]

Due affermazioni colpiscono nel passo letto.

In primo luogo è da rilevare che il supremo giudizio è fatto da un'anima spoglia del corpo su un'anima egualmente spoglia del corpo, ossia in *dimensione puramente spirituale.* E nell'anima, precisa subito dopo Platone, resta tutto ben visibile, quando essa si sia spogliata del corpo, e le sue caratteristiche costituzionali e le affezioni che l'uomo le ha procurato, mediante il suo modo di comportarsi in ciascuna circostanza. Si tratta di un giudizio, insomma, interamente calato nell'interiorità.

L'altra affermazione da rilevare è che Zeus costituisce a giudici tre «figli» suoi. E non è chi non veda la sorprendente analogia con l'affermazione evangelica:

Il Padre non giudica nessuno, ma affida il giudizio al Figlio.[4]

Il giudizio, come abbiamo già detto, premia i giusti (soprattutto i filosofi, che non si dispersero nelle vane faccende della vita, ma si curarono solo della virtù) con una vita felice nelle Isole dei Beati e punisce i malvagi con la pena dell'Ade.

Ed ecco quanto in merito a queste pene scrive Platone:

Ora avviene che ogni uomo che sconti una pena rettamente inflittagli diventi migliore e abbia vantaggio e serva di esempio agli altri, affinché gli altri, vedendolo soffrire ciò che soffre, siano colti da timore e diventino migliori. E coloro che traggono giovamento, scontando la pena inflitta loro dagli Dei e dagli uomini, sono quanti commettono colpe sanabili. *Comunque, il vantaggio viene loro solamente attraverso dolori e sofferenze, sia qui sulla terra, sia nell'Ade: infatti dall'ingiustizia non ci si può liberare in modo diverso.* Ma coloro che commisero le ingiustizie più grandi, e che a causa di queste ingiustizie divennero

[3] *Gorgia*, 523 D-524 A.
[4] Giovanni, 5, 22.

> insanabili, servono unicamente da esempio agli altri; e mentre costoro a sé non recano nessun giovamento, appunto perché insanabili, ne traggono invece giovamento gli altri, cioè coloro che li vedono soffrire i patimenti più grandi, più dolorosi e più spaventosi, per l'eternità, a causa delle loro colpe: sono veri e propri esempi sospesi là nel carcere dell'Ade, spettacolo e ammonimento agli ingiusti che continuano a giungere.[5]

Passo, questo, che, al di là di certe oscurità, contiene una delle più potenti intuizioni del nostro filosofo: l'intuizione della funzione purificatrice del dolore e della sofferenza.

3. Il mito dell'altra vita nel «Fedone» e il suo significato indicato da Platone – Ed ecco la pagina del *Fedone* che rappresenta nel modo più compiuto le sorti delle anime nell'aldilà:

> Così è fatto, dunque, l'al di là. E dopo che i morti pervengono là, dove ciascuno è condotto dal dèmone suo, vengono, in primo luogo, giudicati e vengono distinti quelli che sono vissuti bene e santamente da quelli che no. E coloro che risulta che sono vissuti né bene né male, arrivati alle rive dell'Acheronte, salgono su barche che sono pronte per loro: su queste giungono alla palude, e, qui giunti, rimangono a purificarsi e a espiare le loro colpe, se mai ne avessero commesse, e ricevono il premio delle loro opere, ciascuno secondo il proprio merito. Coloro, invece, che risultano essere insanabili per la gravità delle loro colpe, perché hanno compiuto molti e gravi sacrilegi o iniqui delitti contro le leggi o altre azioni nefande del tipo di queste; ebbene, costoro, il giusto destino che a loro conviene scaglia nel Tartaro, di dove non ritorneranno mai più. Invece coloro che risultano aver commesso colpe sanabili, anche se grandi, come ad esempio coloro che sotto la spinta dell'ira hanno commesso azioni violente contro il padre o contro la madre e poi si sono pentiti di questo per tutta la vita, o che si sono macchiati di omicidio in modo simile a quelli, debbono cadere nel Tartaro, ma, dopo che sono caduti e sono rimasti un anno colà, l'onda li rigetta fuori: gli omicidi lungo il Cocito e i violenti contro il padre o contro la madre lungo il Piriflegetonte; dopo che sono trascinati dalla corrente fino alla palude Acherusiade, quivi mandano grida e chiamano, gli uni, quelli che essi hanno ucciso, gli altri, quelli contro i quali hanno fatto violenza, e, invocandoli, li supplicano e li pregano di permettere loro di uscire fuori dalla palude e di accoglierli: e, se riescono a convincerli, escono fuori dai fiumi, e pongono fine ai loro

[5] *Gorgia*, 525 B-C.

mali; se no, di nuovo sono trascinati nel Tartaro, e di là di nuovo nei fiumi, e non cessano di subire tali patimenti, prima di aver persuaso coloro cui fecero male: infatti questa è la pena imposta loro dai giudici. Infine, coloro che risultano aver vissuto una vita in grande santità, subito liberati da questi luoghi sotterranei e affrancati da essi come da carceri, salgono in alto, in una pura dimora, e là abitano sulla vera terra. E tra questi, coloro che si sono purificati quanto occorre con l'esercizio della filosofia vivono completamente sciolti da ogni legame col corpo per tutto il tempo futuro e vanno in abitazioni ancora più belle di queste, che non è facile descrivere.[6]

Sul valore di verità di cui questi miti sono portatori abbiamo già detto. E abbiamo già detto, anche, del modo in cui *Platone «demitizza» il loro aspetto fantastico, nel momento stesso in cui li costruisce.*

Converrà tuttavia rileggere, il passo in cui il nostro filosofo mette in guardia il lettore dal prendere alla lettera il mito e insieme ne riafferma la trascendente capacità allusiva, perché tale passo contiene l'unica corretta chiave di lettura di tutta la mitologia platonica:

Certamente, *sostenere che le cose stanno veramente così come io le ho esposte, non si conviene a un uomo che abbia buon senso*; ma sostenere che o questo o qualcosa simile a questo debba accadere delle nostre anime e delle loro dimore, dal momento che è risultato che l'anima è immortale: ebbene, *questo mi pare che si convenga, e che metta conto di arrischiarsi a crederlo, perché il rischio è bello! E* bisogna che, con queste credenze, noi facciamo l'incantesimo a noi medesimi: ed è per questo che io, da un pezzo, protraggo questo mio mito. E per questi motivi, deve avere ferma fiducia riguardo alla sua anima l'uomo che, durante la sua vita, rinunciò ai piaceri e agli ornamenti del corpo, giudicandoli estranei e pensando che facessero solo del male, e, invece, si curò delle gioie dell'apprendere, e, avendo ornato la sua anima non di ornamenti estranei ma di ornamenti che sono a lei propri, cioè di sapienza, giustizia, fortezza, libertà e verità, così aspetta l'ora del suo viaggio nell'Ade, pronto a mettersi in viaggio quando verrà il suo giorno.[7]

[6] *Fedone*, 113 D-114 E.
[7] *Fedone*, 114 D-115 A.

V. La complessa problematica della «metempsicosi»

1. Una prima forma di «metempsicosi» rappresentata nel «Fedone» – Questa concezione dell'al di là, di per sé chiara e lineare, si intreccia con la dottrina orfico-pitagorica della «metempsicosi», senza però combaciare con essa in modo perfetto.

Intanto, è bene rilevare che la dottrina della «reincarnazione delle anime» in Platone assume due forme e due significati molto diversi fra loro.

La prima forma è quella che ci viene presentata nel modo più dettagliato ancora nel *Fedone*. Qui si dice che le anime che hanno vissuto una vita eccessivamente legata ai corpi, alle passioni, agli amori e ai godimenti di essi, non riescono a separarsi, con la morte, interamente dal corporeo, diventato a esse connaturato. Queste anime vagolano per un certo tempo, per paura dell'Ade, attorno ai sepolcri come fantasmi, fino a che, attratte dal desiderio del corporeo, non si leghino nuovamente ai corpi e non solo di uomini ma anche di animali, a seconda della bassezza del tenore di vita morale tenuto nella precedente vita.

Ecco la celebre pagina del *Fedone* in cui Platone esprime questa credenza:

> «Ma certamente si distaccherà [scil: l'anima che è vissuta asservita al corporeo], io credo, tutta pervasa di quel corporeo che l'attaccamento e l'intima unione col corpo, a causa della continua unione col corpo e della preoccupazione continua che ebbe per esso, le ha reso connaturale».
>
> «Certamente».
>
> «E questo corporeo, o amico, bisogna pur credere che sia pesante, terreno e visibile: e un'anima così ridotta è come appesantita ed è trascinata nuovamente verso il mondo visibile, *per paura dell'invisibile e dell'Ade*, come si racconta, e se ne va vagando intorno ai monumenti funebri e ai sepolcri, presso i quali furono viste spettrali ombre di anime: fantasmi sotto i quali si presentano queste anime che non si sono liberate e purificate e che ancora sono partecipi del visibile e quindi si vedono ancora».
>
> «È verosimile, Socrate».
>
> «Certo che è verosimile, Cebete! E verosimile è anche che queste anime non siano quelle dei buoni, ma quelle dei cattivi, le quali sono costrette ad andare errando attorno a questi luoghi, *scontando la pena della loro passata esistenza malvagia.* E se ne vanno errabonde fino al momento in cui il desiderio di quel corporeo che è in loro non le leghi di nuovo a un corpo. E, come è verosimile, si legano a corpi, che hanno costumi quali esse praticarono nella loro vita passata».

«Che cosa significa questo che dici, Socrate?».

«Ecco: quelle che si abbandonarono ai piaceri del ventre e alle violenze e all'ubriachezza e non ebbero alcun ritegno, è verosimile che entrino in forme di asini e di altre bestie dei genere. Non credi tu?».

«È del tutto verosimile quello che dici».

«Invece quelle che preferirono ingiustizie, tirannidi e rapine, è verosimile che entrino in forme di lupi, avvoltoi o nibbi. O in quali altre specie di animali diciamo che queste anime debbono entrare?».

«Certamente in queste», disse Cebete.

«E, anche per le altre anime, non è chiaro dove ciascuna di esse debba andare, a seconda della somiglianza delle abitudini che ebbe nella sua vita?».

«Chiaro, disse. E come no?».

«E allora, non saranno i più felici, disse, e non andranno nei luoghi migliori coloro che praticarono la virtù comune, la virtù del buon cittadino, quella che chiamano temperanza e giustizia: quella che nasce dal costume e dall'esercizio, senza filosofia e senza lume di conoscenza?

«E in che modo saranno i più felici costoro?».

«Perché è probabile che costoro trapassino in un genere di animali socievoli e mansueti come loro, per esempio in api, in vespe o in formiche, oppure anche, di nuovo, nel genere umano, e che si rigenerino da costoro uomini probi».

«È probabile».

«Ma alla stirpe degli Dei non è concesso giungere a chi non abbia coltivato filosofia e non se ne sia andato dal corpo completamente puro, ma è concesso solamente a colui che fu amante del sapere».[1]

Si parla qui di un ciclo di vite che intercorre per le anime dei malvagi dopo la morte, *prima di giungere all'Ade*?

Oppure non si tratta se non *di un modo diverso* di rappresentare il destino escatologico (la punizione) del malvagio?

È certo, in ogni caso, che Platone restò in qualche modo fedele a questa sua credenza nella «reincarnazione delle anime», dato che la ribadisce anche nel tardo *Timeo.*

Il Demiurgo – come sappiamo – compose le anime destinate a incarnarsi in corpi e a diventare uomini, e stabilì per essi questa sorte:

E colui che vivesse bene il tempo assegnatogli, ritornato di nuovo nell'abitazione dell'astro a lui affine, avrà vita beata e conforme alla sua natura. Ma chi fallisse in queste cose, nella seconda generazione trapasserebbe in natura di donna. E se neanche in questa condizione

[1] *Fedone*, 81 C-82 C.

> desistesse dal male, secondo la somiglianza del tipo di malvagità in lui generata, si muterebbe sempre in qualche corrispondente natura ferina; e, continuando a mutare, non cesserebbe dagli affanni, prima che egli, perseguendo la rivoluzione dell'Identico e del Simile che ha in se medesimo, vincendo con la ragione la grande massa, che anche successivamente gli si era aggiunta provenendo dal fuoco e dall'acqua e dall'aria e dalla terra, massa tumultuante e irrazionale, riacquistasse la forma della prima e ottima costituzione.[2]

2. La reincarnazione ciclica delle anime presentata nella «Repubblica» – Nella *Repubblica* Platone parla di un secondo genere di «reincarnazione delle anime», notevolmente diverso da questo.

Le anime sono *in numero limitato*, sicché, se tutte quante avessero, nell'aldilà, un premio o un castigo *eterni*, a un certo momento non ne resterebbe più nessuna sulla terra. Per questo preciso motivo Platone ritiene che il premio e il castigo ultraterreni per una vita vissuta sulla terra debbano avere una durata limitata e un termine fisso. E poiché una vita terrena dura al massimo cento anni, Platone, evidentemente influenzato dalla mistica pitagorica del numero dieci, ritiene che la vita ultraterrena debba avere una durata di *dieci volte cento anni*, ossia di mille anni (per le anime che hanno commesso crimini grandissimi e insanabili, la punizione continua anche oltre il millesimo anno). Trascorso questo ciclo, le anime *devono ritornare a incarnarsi.* Nel celebre mito di Er, con cui si chiude la *Repubblica*, si narra, in alcune pagine mirabili, il ritorno delle anime su questa terra.

Terminato il loro viaggio millenario, le anime convengono su una pianura, dove viene determinato il loro destino futuro. E a questo riguardo Platone opera una autentica rivoluzione della tradizionale credenza greca, secondo la quale sarebbero gli Dei e la Necessità a decidere il destino dell'uomo. I «paradigmi delle vite»[3] – dice al contrario Platone – stanno in grembo alla Moira Lachesi, figlia di Necessità; *ma essi non sono «imposti», bensì solo «proposti» alle anime, e la scelta è interamente consegnata alla libertà delle anime stesse.* L'uomo non è libero di scegliere se vivere o non vivere, ma è libero di scegliere *come vivere moralmente*, ossia se vivere secondo la virtù o secondo il vizio:

> E raccontò Er che come giunsero in quel luogo dovettero presentarsi a Lachesi. Qui un interprete del dio per prima cosa le dispose in

[2] *Timeo,* 42 B-D.
[3] *Repubblica*, X, 618 A.

> ordine, e poi, dopo aver raccolto dalle ginocchia di Lachesi le sorti e i paradigmi delle vite, montato su un palco rialzato, parlò in questo modo: «Parola della vergine Lachesi, figlia di Necessità. Anime caduche, eccovi giunte all'inizio di un altro ciclo di vita di genere mortale, in quanto si conclude con la morte. *Non sarà il dèmone a scegliere voi, ma voi il dèmone.* Il primo estratto sceglierà per primo la vita alla quale sarà tenuto di necessità. *Non ha padroni la virtù; quanto più ciascuno di voi l'onora tanto più ne avrà; quanto meno l'onora, tanto meno ne avrà. La responsabilità, pertanto, è di chi sceglie. Il dio non ne ha colpa*».[4]

Detto questo, il profeta di Lachesi getta a sorte i numeri per stabilire l'ordine con cui ciascuna anima deve recarsi a scegliere: il numero che tocca a ciascuna anima è quello che le cade più vicino. Quindi il profeta stende sul prato i paradigmi delle vite (paradigmi di tutte le possibili vite umane e *anche animali*), in numero molto superiore a quello delle anime presenti. Il primo cui tocca la scelta ha a disposizione molti più paradigmi di vita che non l'ultimo; ma questo non condiziona in maniera irreparabile il problema della scelta.

Rileva espressamente il profeta di Lachesi:

> Anche chi capita per ultimo, purché scelga con giudizio e viva coerentemente a questa scelta può aspettarsi di avere una vita soddisfacente e per nulla malvagia. Pertanto, chi sceglie per primo non sottovaluti la scelta, né si perda d'animo chi finisce per ultimo.[5]

La scelta fatta da ciascuna anima viene poi suggellata dalle altre due Moire, Cloto e Atropo, e diventa, così, irreversibile. Le anime bevono, quindi, la dimenticanza nelle acque del fiume Amelete e poi scendono nei corpi, in cui realizzano la vita scelta.

Abbiamo detto che la scelta dipende dalla *libertà delle anime*, ma sarebbe più esatto dire dalla *conoscenza, o dalla scienza della vita buona e di quella cattiva, cioè dalla filosofia*, che per Platone diventa, dunque, forza che salva nell'al di qua e nell'al di là, per sempre.

L'intellettualismo etico è spinto a conseguenze estreme:

> Pertanto, se uno, giungendo nel nostro mondo, si dedica alla sana filosofia, e nel sorteggio non capita fra gli ultimi a scegliere, si dà il caso [...] che egli rischia non solo d'essere felice qua da noi, ma anche di fare

[4] *Repubblica*, X, 617 D-E.
[5] *Repubblica*, X, 619 B.

> il viaggio da questo mondo all'altro, e dall'altro a questo non per la via difficile che passa sotto terra, ma per quella piana che attraversa il cielo.[6]

Il valore che Platone dà a questo mito è esattamente quello che dà ai miti del *Fedone* e agli altri: il valore di «incantesimo» al dubbio e di soccorso alla fede. Del resto le parole con cui esso si chiude suonano in modo inequivoco:

> Ecco, caro Glaucone, in quale modo si è salvato questo mito e non è andato perduto. Ed esso, invero, può a sua volta salvare noi, se gli presteremo fede; così potremo attraversare il fiume Lete indenni e non contaminare l'anima. Se dunque daremo retta a quanto ho detto, convincendoci che l'anima è immortale ed è potenzialmente capace di assumere su di sé ogni genere di bene e di male, terremo sempre la via che sale verso l'alto, comportandoci in ogni circostanza secondo giustizia unita a saggezza. Così potremo essere in pace con noi stessi e con gli dèi, sia nel nostro soggiorno su questa terra, sia in seguito, quando avremo riscosso i premi della giustizia come fanno i vincitori allorché raccolgono i trofei nel trionfo. Ci toccherà, insomma, felicità quaggiù sulla terra e nel viaggio millenario che abbiamo illustrato.[7]

3. La reincarnazione delle anime presentata nel «Fedro» – Platone ha poi riproposto nel *Fedro* una visione dell'aldilà ancora più complessa.[8] Le ragioni sono da ricercare nel fatto che nessuno dei miti sinora esaminati spiega *la causa della discesa delle anime nei corpi, le primigenie origini delle anime stesse, e le ragioni della loro affinità con il divino*.

Originariamente l'anima era presso gli Dei e viveva al seguito degli Dei una vita divina, ed è caduta in un corpo sulla terra per una colpa.

L'anima – come sappiamo – è come un carro alato tirato da due cavalli con l'auriga. Mentre i due cavalli degli Dei sono egualmente buoni, i due cavalli delle anime degli uomini sono di razza diversa «uno è buono, l'altro cattivo e la guida risulta difficile (l'auriga simboleggia la ragione, i due cavalli le parti alogiche dell'anima, che ben conosciamo). Le anime procedono al seguito degli Dei, volando per le strade del cielo, e la loro meta è quella di pervenire periodicamente, insieme agli Dei, fino alla sommità del cielo, per contemplare ciò che sta al di là del cielo, l'Iperuranio (il mondo delle Idee), o, come anche Platone dice, «la pianura della Verità». Ma, a differenza che per gli

[6] *Repubblica*, X, 619 D-E.
[7] *Repubblica*, X, 621 B-D.
[8] Cfr. *Fedro*, 246 A-249 D.

Dei, per le nostre anime è ardua impresa il poter *contemplare l'Essere* che è al di là del cielo, e il potere pascersi nella «pianura della Verità», a causa del cavallo di razza cattiva, che tira in basso.

Così avviene che alcune anime riescono a vedere l'Essere, o almeno una parte solo di esso, e per questo motivo continuano a vivere con gli Dei. Invece altre anime non riescono a giungere alla «pianura della Verità»: si ammassano, fanno ressa, e, non riuscendo a salire l'erta che urta alla sommità del cielo, si scontrano e si calpestano; nasce una zuffa, in cui le ali si spezzano, e, fattesi per conseguenza pesanti, queste anime precipitano sulla terra:

> Ed ecco qual è la legge di Adrastea. Ogni anima che, diventata seguace di un dio, abbia potuto contemplare qualcuna delle verità, rimane illesa fino al giro successivo; e se è capace di fare questo, rimane immune per sempre. Qualora, invece, non essendo in grado di seguire il dio, non abbia visto, e, per qualche avventura subita, riempitasi di dimenticanza e di malvagità, si sia appesantita, e, appesantitasi, abbia perso le ali e sia caduta per terra, allora è legge che quest'anima non si trapianti in alcuna natura animale nella prima generazione.[9]

Dunque, finché un'anima riesce a vedere l'Essere e a pascersi nella «pianura della Verità», non cade in un corpo sulla terra, e, di ciclo in ciclo, continua a vivere in compagnia degli Dei e dei demoni. Quanto duri il ciclo del giro del cielo, Platone non lo dice, forse per suggerire che è questa la vita *fuori del tempo.*

La vita umana alla quale l'anima, cadendo, dà origine, è moralmente più perfetta a seconda che essa più abbia veduto nell'Iperuranio e moralmente meno perfetta a seconda che meno abbia veduto. Alla morte del corpo, l'anima viene giudicata, e per un millennio godrà premi o sconterà pene, corrispondenti ai meriti o demeriti della vita terrena. E dopo il millesimo anno ritornerà a reincarnarsi.

Ma, rispetto alla *Repubblica*, nel *Fedro* c'è una ulteriore novità. Passati diecimila anni, *tutte le anime rimettono le ali e ritornano presso gli Dei.* Quelle anime che per tre vite consecutive hanno vissuto secondo filosofia, fanno eccezione, e godono di una sorte privilegiata, in quanto rimettono le ali dopo tremila anni. È chiaro quindi che, nel *Fedro*, il luogo in cui le anime vivono con gli Dei (e a cui fanno ritorno ogni diecimila anni) e il luogo in cui godono il premio millenario per ogni vita vissuta sono del tutto differenti.

[9] *Fedro,* 248 C.

Ecco il passo del *Fedro* dove Platone esprime questa complessa visione:

> Infatti, ogni anima non ritorna là donde è venuta per un periodo di diecimila anni, perché le ali prima di questo periodo di tempo non rispuntano, tranne che nell'anima di colui che ha esercitato la filosofia in modo sincero, o ha amato i ragazzi in modo conforme a filosofia. Queste anime, al terzo giro di mille anni, se hanno scelto per tre volte consecutive tale tipo di vita, rimesse in questo modo le ali, al termine del terzo millennio se ne vanno via. Le altre, invece, quando giungeranno al termine della loro prima vita, subiranno un giudizio, e dopo che saranno state giudicate, alcune, andando in luoghi di espiazione che si trovano sotto terra, scontano la loro pena; altre, invece, essendo elevate dalla Giustizia in un qualche luogo del cielo, conducono una vita in modo corrispondente al tipo di vita che hanno condotto in forma di uomo. Al millesimo anno, poi, sia le une che le altre, giunte al momento del sorteggio e della scelta della seconda vita terrena, operano tale scelta, ciascuna scegliendo secondo ciò che vuole. A questo punto, un'anima umana può passare anche in una vita di bestia, e chi era stato una volta uomo può tornare ancora una volta da animale a essere uomo. In effetti, l'anima che non ha mai contemplato la verità non potrà mai giungere alla forma d'uomo.[10]

4. La questione della reincarnazione nel «Timeo» – Queste complicazioni si semplificano nel *Timeo*, a motivo della esplicitazione della figura del Demiurgo, il quale, come abbiamo visto, crea direttamente le anime, le colloca nelle stelle, mostra loro originariamente la verità e affida agli «Dei creati» il compito di rivestirle di corpi mortali. Ma l'introduzione di questa fondamentale figura speculativa, nonché l'affermazione del principio che il Demiurgo compie ogni sua opera *in ragione del bene*, doveva fatalmente comportare anche una modificazione dell'affermazione che l'anima si trova in un corpo *per una caduta* e quindi a causa di un male: doveva portare a interpretare anche questo suo essere in un corpo *in modo positivo.*

Ma Platone non ha sviluppato espressamente questo tema e ha solo semplificato la sua escatologia, mantenendo il ciclo delle reincarnazioni come espiazione di una vita moralmente cattiva e ponendo il ritorno alla stella, cui originariamente il Demiurgo aveva assegnato l'anima, come premio di una vita buona.

[10] *Fedro*, 248 E-249 B.

Dal *Gorgia* al *Timeo* resta comunque fermo, pur nel fluttuare delle rappresentazioni, questo principio fondamentale: ciò che dà senso a questa vita è il destino escatologico dell'anima, cioè l'altra vita; l'aldiqua ha un significato solo se rapportato a un aldilà, dove l'uomo giusto e virtuoso viene premiato e l'ingiusto e malvagio viene punito.

SEZIONE VIII

L'ETICA DI PLATONE IN DIMENSIONE ASCETICA

I. La nuova morale e la nuova tavola dei valori

1. Il concetto di «areté» o «virtù» e il suo riferimento specifico all'uomo – Uno dei termini squisitamente greci più difficili da intendere per l'uomo di oggi è quello di «areté» (ἀρετή), da cui bisogna partire per poter comprendere in modo adeguato le novità guadagnate da Platone.

In molte lingue moderne non è traducibile con un termine che equivalga in modo adeguato, ossia che ricopra per intero l'area semantica che ricopre l'originale.

Tuttavia, in italiano il termine «virtù» risulta molto più vicino all'originale greco che non in altre lingue. Il termine *virtù*, infatti, deriva dal latino *vir*, nel senso di uomo maschio; e quindi l'accezione originaria di virtù è quella di «virilità», e indica l'insieme delle qualità che rendono l'uomo *un uomo di valore*, soprattutto dal punto di vista «naturale».

Il termine si è via via esteso in modo da includere non solo le qualità di valore maschili, ma anche quelle femminili. Con il Cristianesimo, poi, l'area semantica del termine si è arricchita notevolmente, includendo le qualità «spirituali» e privilegiandole nettamente su quelle «naturali»; e su basi filosofiche e teologiche sono state distinte le virtù «teologali» – fede, speranza e carità – da quelle «cardinali» – sapienza, giustizia, fortezza e temperanza.

Queste ultime, come vedremo, sono state definite e fissate in modo sistematico per la prima volta proprio da Platone, in particolare nella *Repubblica*, e da lui sono state comunicate alla cultura occidentale.

Per ben comprendere la questione che stiamo trattando, gioverà ricordare che – anche se il significato che oggi si dà al termine «virtù» riguarda in prevalenza il campo morale – alcuni usi che il termine ha mantenuto in certi contesti della lingua italiana fanno richiamo al senso originario dell'*areté* greca.

Si parla, per esempio, di «virtuoso» di violino o di pianoforte o di altro strumento o anche della voce di un cantante lirico, per intendere

l'abilità e il valore che uno ha nell'usare quegli strumenti o la voce. E, qualche volta, si incontrano ancora espressioni che si riferiscono non solo alle qualità dell'uomo, ma anche a quelle di cose, come per esempio questa: «virtù dell'erba medica», con cui si intende la qualità curativa di essa.

E gli esempi si potrebbero moltiplicare.[1]

Ma è proprio questo della *virilità*, e in particolare dell'*abilità del guerriero e dell'eroe* il significato che il termine «areté» ha in Omero.

Jaeger ha precisato quanto segue: «L'areté è il vero predicato della nobiltà. I Greci considerano sempre la capacità o forza eminente quale ovvio presupposto d'ogni situazione di predominio. Signoria e areté sono indissolubilmente congiunte. La radice della parola è la stessa che in *áristos*, il superlativo di "valente" o "egregio", che al plurale è usato sempre a designare l'aristocrazia. Ed è ben naturale che, in quella concezione che valuta l'uomo secondo le sue capacità, il mondo in genere sia considerato secondo questo rispetto. Su ciò si basa l'applicazione del termine a soggetti non umani, come pure la successiva estensibilità del concetto così designato. Per valutare la capacità dell'uomo, infatti, possiamo immaginare misure diverse, a seconda del còmpito che egli debba assolvere. In Omero, qualche volta appena, in parti più recenti, per *areté* s'intendono qualità morali o intellettuali, ma del resto, conforme l'opinione dell'età arcaica, la forza e la destrezza del guerriero o del competitore, soprattutto il valore eroico, che tuttavia non è apprezzato quale azione etica nel senso nostro, distinguendolo dalla forza, ma vi è sempre intuitivamente incluso».[2]

2. L'«areté» come «ordine» e «armonia» presente in ciascuna cosa secondo la natura che le è propria – Un primo passo da compiere per poter intendere la posizione guadagnata da Platone, consiste nel porsi sul piano ontologico sul quale egli imposta e risolve il problema dell'*areté*.

Secondo Platone, infatti, non solo l'uomo, ma tutte quante le cose sono buone per l'*areté*, ossia per un «ordine» intrinseco, per *una armonica disposizione e funzione della natura che è loro propria*.

Già nel *Gorgia* si dice testualmente, in un dialogo che Socrate «parlando con Callicle che non vuole rispondere» fa con se stesso:

[1] Si veda per esempio l'uso del termine «virtù» in senso ellenico nel *Principe* di Machiavelli.

[2] Jaeger, *Paideia*, edizione Bompiani 2003, cit., pp. 33 s.

«Noi e tutte quante le altre cose che sono buone, siamo buoni per la presenza di una certa virtù?

«A me pare che sia necessario, Callicle».

«Ma *la virtù di ciascuna cosa, di un attrezzo, di un corpo, di un'anima e di ogni animale*, sopravviene in modo perfetto non certo a caso, ma *si produce con ordine, con precisione, con arte, come confacente a ciascuna di esse*. Non è così?».

«Sì, lo affermo».

«La virtù di ciascuna cosa, dunque, è *qualcosa disposto con ordine e regolato*».

«Lo affermo anch'io».

«Dunque, *un determinato ordine che è presente in ciascuno ed è peculiare di ciascuno è ciò che rende buono ciascuno degli esseri»*.

«Pare anche a me».

«Allora, anche l'anima che possiede l'ordine che le è proprio è migliore della disordinata».

«Necessariamente».

«E quella che ha ordine è anche ordinata?».

«E come potrebbe non esserlo?».

«E quella che è ordinata è anche temperante?».

«È assolutamente necessario.

«L'anima temperante, allora, è buona?».

«Io contro queste cose non ho nulla da obiettare».[3]

Platone colloca, poi, questo suo ragionamento in una cornice di dimensioni addirittura cosmiche, dicendo che il «cosmo» stesso è tale, ossia è «ordine», perché sorretto da *amicizia, temperanza e giustizia*, ossia da «armonia», che pone regola a ogni eccesso, ossia – come vedremo – realizza una «giusta misura».[4]

Nella *Repubblica* viene ripreso e ulteriormente sviluppato questo discorso, e *la virtù viene estesa – in dimensione ontologica – a tutte le cose senza distinzione*. È, quindi, di grande importanza, per comprendere il concetto platonico di *areté* nella sua dimensione ontologica, leggere con attenzione il passo per intero:

«Dimmi: ti sembra che ci sia una funzione specifica del cavallo?».

«Direi di sì».

«E non supporresti che la funzione specifica del cavallo, come di qualsiasi altro essere, è quella che si può attuare solo per mezzo suo, o piuttosto, che solo per mezzo suo si attua nel migliore dei modi?».

[3] *Gorgia*, 506 D-507 A.
[4] Cfr. *Gorgia*, 508 A.

«Non ho capito», disse.

«Allora, mettiamola così. Potresti tu vedere con altro mezzo, se non con gli occhi?».

«No di certo».

«E ancora, sentire con altro mezzo se non con le orecchie?».

«Neanche per sogno!».

«Di conseguenza, siamo autorizzati a sostenere che queste sono le loro funzioni».

«Senz'altro».

«E poi, non potresti potare un tralcio della vite con un coltello, con un temperino e con molte altre lame?».

«Come no?».

«E tuttavia, io credo, con nessuno strumento lo potresti fare così agevolmente come con un potatoio, il quale è fatto apposta per questo uso».

«È vero».

«Non supporremo, dunque, che questa sia la funzione specifica di questo oggetto?».

«Sì, supponiamolo».

«Ora, io credo che tu potrai meglio comprendere il senso della mia precedente domanda, quando chiedevo se, per caso, la funzione specifica di un dato oggetto non fosse quella che solo esso riusciva a svolgere, o comunque che esso solo sapeva espletare nel modo migliore».

«Finalmente mi è chiaro, riconobbe, che proprio in ciò consiste la funzione specifica di una data cosa».

«Va bene, ripresi io. E allora, *non potrai neppure negare che ciascuna cosa a cui si attribuisce una certa azione specifica, abbia nel contempo un certa virtù.* Torniamo agli esempi di prima: ammettiamo che ci sia una funzione degli occhi?

«C'è».

«Allora, ci sarà anche una virtù degli occhi?».

«Sì, anche una virtù».

«E poi, non c'è una funzione delle orecchie?».

«Sì».

«E quindi ci sarà anche una virtù».

«Sì, anche una virtù».

«E lo stesso vale per tutte le altre cose. O non è vero?».

«È vero».

«Attenzione! Potrebbe darsi che gli occhi compissero egregiamente la loro funzione non disponendo della loro virtù peculiare, ma al posto di essa avendo un vizio?».

«E come potrebbe essere? Vuoi forse dire avendo la cecità, invece della vista?».

«Qualunque sia la loro virtù, risposi. In effetti, non è ancora questo l'oggetto delle mie domande, ma se è vero che un dato organo fa

bene la propria azione specifica grazie alla sua virtù, e la fa male a cagione del suo vizio».

«Quello che affermi è vero», disse.

«E allora, anche le orecchie mutilate della loro virtù assolverebbero forse alla propria funzione in maniera imperfetta?».

«Senz'altro».

«Allora, facciamo valere per tutte le altre cose lo stesso criterio?».

«Mi sembra».

«Orsù, dopo ciò considera quanto segue. L'anima ha una funzione specifica, che non potrebbe essere espletata da nessun'altra realtà. Per esempio, l'assolvere il ruolo di guida e di comando, il prendere decisioni, e tutti gli atti simili a questi, potrebbero sensatamente essere riferiti, o addirittura attribuiti, come carattere peculiare, ad altra cosa che non sia l'anima?

«A nient'altro».

«E il vivere? Vogliamo riconoscere anch'esso come una funzione specifica dell'anima?».

«In modo particolare», disse.

«Di conseguenza, dobbiamo anche affermare che c'è una virtù propria dell'anima?».

«Sì, lo affermiamo».

«E allora, Trasimaco, l'anima potrebbe mai compiere come si deve la funzione sua specifica in assenza della sua peculiare virtù, o sarebbe impossibile?».

«Impossibile».

«Allora, un'anima malvagia non potrà che esercitare in maniera imperfetta la sua attività di guida e di comando e viceversa, un'anima buona farà tutto ciò nel modo dovuto».

«Per forza».[5]

Se ciascuna cosa ha una «areté» che le è propria, qual è, allora, l'«areté» particolare dell'uomo?

3. L'«areté» dell'uomo nella sua «unità» e nella sua «molteplicità» – Più volte abbiamo richiamato l'attenzione del lettore sul fatto che il mutamento radicale della cultura omerica e l'avvento di una cultura in cui il pensiero filosofico ha esercitato un ruolo determinante, sono avvenuti in funzione del *metodo dialettico*, portato da Platone alle estreme conseguenze, ossia nell'*unificazione della molteplicità delle cose e degli aspetti delle cose sensibili nell'unità sinottica dell'Idea intelligibi-*

[5] *Repubblica*, I, 352 D-353 E.

le, e nell'analisi sistematica di tale Idea, per individuare *le componenti che essa include e le sue articolazioni*.

Proprio il problema che ora stiamo esaminando offre un esempio veramente emblematico di quanto stiamo dicendo.

La virtù umana si presenta sotto *molte forme*, ossia come «sapienza», «coraggio» (o «fortezza»), «temperanza», «giustizia» e altre ancora. Il problema che si pone, di conseguenza, è il seguente: si tratta di *parti diverse della virtù*, o solo di *nomi diversi* che indicano una medesima cosa?

Tale problema è stato affrontato e trattato da Platone in maniera brillante, nella stupenda commedia dialettica del *Protagora*,[6] in cui viene dimostrato quanto segue. La virtù è una *unità* che si manifesta in vari modi, ma sempre *identica pur nelle sue varie e differenti manifestazioni*.

Come già Socrate aveva dimostrato, l'essenza della virtù coincide con la conoscenza, e precisamente con la conoscenza del Bene e con la sua attuazione. Si tratta, però, di *una unità che si diversifica, ossia si differenzia strutturalmente in forme differenti.*

Socrate si era concentrato sul problema dell'*unità della virtù*; Platone, oltre che sull'«unità sinottica» della virtù, ha affrontato anche l'altro aspetto del problema, ossia *come l'uguaglianza dell'essenza della virtù nella sua attuazione si diversifichi in diverse forme di virtù.*

4. Giustificazione e fondazione sistematica delle quattro virtù cardinali – Come abbiamo detto, l'essenza della virtù è connessa strutturalmente con il Bene: con la conoscenza e con l'attuazione del Bene. E il Bene – come abbiamo visto – è la «Misura suprema di tutte le cose». La virtù è, dunque, la *mediazione fra l'eccesso e il difetto*, ossia quella «giusta misura» fra il «troppo tanto» e il «troppo poco», come abbiamo già visto sopra.

Il problema che, di conseguenza, si pone è il seguente: in che modo, pur essendo «una» nel senso sopra indicato, la virtù si manifesta in modo «molteplice»?

Quali e quante sono le forme in cui l'*areté* si manifesta, ossia quali e quante sono le Idee specifiche in cui si articola l'Idea generale della virtù?

Per quale motivo l'«unità» della virtù si manifesta in «molteplici» forme?

[6] Si veda in particolare il saggio introduttivo e il commento nell'edizione del *Protagora* da noi curata per la Bompiani, 2001.

Vediamo qual è la risposta – veramente esemplare – fornita da Platone.

Poiché l'anima è «tripartita», ossia «razionale», «irascibile» e «concupiscibile», e poiché ciascuna di queste parti ha *una propria specifica funzione*, allora, in base a quanto sopra si è precisato, la virtù di ciascuna di queste parti consisterà nell'*assolvere nel modo migliore possibile il compito che le compete*.

Le virtù fondamentali, di conseguenza, risultano essere tre: la «sapienza», la «fortezza» (o «coraggio») e la «temperanza», più una quarta, ossia la «giustizia», che regola i nessi fra le tre funzioni dell'anima e i loro rapporti reciproci.

La «sapienza» è la *scienza del Bene*, in funzione di cui si operano le giuste scelte e si fa in modo conveniente ciò che si deve fare, ed è quindi l'*areté* dell'«anima razionale» per eccellenza.[7]

La «fortezza» o il «coraggio» consiste nel *saper mantenere con fermezza fedeltà alle cose che (sempre in base alla conoscenza del Bene) si devono fare e si devono evitare*, in ogni condizione in cui uno si venga a trovare,[8] ed è quindi l'*areté* dell'«anima irascibile».

Nella «temperanza» si manifesta in modo particolare la natura dell'*areté* come *«armonia» ed «equilibrio», attuazione del «giusto mezzo»*, in quanto consiste nella subordinazione degli istinti alle parti superiori dell'anima e in particolare alla ragione,[9] e quindi la subordinazione dell'«anima concupiscibile» all'«anima irascibile» e soprattutto all'«anima razionale».

Leggiamo il passo veramente emblematico sulla temperanza:

> «La temperanza è una sorta di ordine, un dominio imposto a certe passioni e desideri, che ha attinenza con quel modo di dire, o con altre espressioni analoghe a questa che ne seguono la traccia, stando al quale, non so bene in che modo, *uno potrebbe superare se stesso*. O non è vero?».
>
> «Esattamente».
>
> «Ma non è un po' buffa questa espressione "superare se stesso"? Perché se uno fosse superiore a se stesso dovrebbe essere anche inferiore a sé, e viceversa, se inferiore anche superiore, dato che in tutti i casi si parla della medesima persona».
>
> «Come no?».

[7] Cfr. *Repubblica*, VI-VII, *passim.*
[8] Cfr. *Repubblica*, IV, 429 A s.
[9] Cfr. *Repubblica*, IV, 430 D ss.

> «Tuttavia, aggiunsi, questa espressione potrebbe anche significare, se non erro, che nello stesso uomo, per quanto inerisce alla sua anima, c'è una parte superiore e una inferiore, e che quando la parte superiore predomina su quella inferiore, si dice appunto, in senso positivo, che uno "supera se stesso". Quando invece a motivo di una educazione inadatta o di cattive compagnie, la parte migliore ha la peggio ed è soggiogata da quella peggiore, che prende il sopravvento, allora, in senso di disprezzo e di biasimo, si dice che uno è "inferiore a se stesso", e, per questa sua condizione, intemperante.[10]

La «giustizia», infine, consiste in una *armonia delle forze dell'anima*, e quindi in una *consonanza delle singole virtù*: ciascuna delle parti dell'anima *compie la funzione che le compete nella «giusta misura».*

Dunque, la giustizia realizza l'«unità» della «molteplicità» delle forze psichiche.

Ecco il testo che illustra questo concetto-chiave:

> La giustizia non riguarda l'azione esterna delle facoltà dell'individuo, ma quella interiore che concerne lui stesso e le cose che gli competono. In tal modo non permette che ciascuna parte compia uffici che sono propri di altre, o che le differenti specie dell'anima invadano l'una il campo dell'altra, ma disponendo in buon ordine le proprie cose e prendendo il comando di sé, *dandosi un equilibrio e interiormente rappacificandosi, ovvero raccordando le varie parti dell'anima come se fossero tre suoni di una armonia*: l'alto, il basso e il medio e altri ancora intermedi, se mai ce ne fossero; e legando insieme tutti questi elementi e *diventando interamente uno di molti* (ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν)*, temperato ed equilibrato* (σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον), così d'ora innanzi operi, quando decida di operare, o per l'acquisto di ricchezze o per la cura del corpo, o per qualcosa riguardante la vita pubblica, o per i commerci privati.[11]

5. La virtù come «salute dell'anima» – Intesa in questo senso, la virtù costituisce una «salute dell'anima» (ὑγίειά τέ τις... ψυχῆς) nel grado più elevato, come Platone ci dice in questo bel testo:

> «Si dà il caso che non ci sia alcuna differenza rispetto alle cose sane e a quelle infette: come queste stanno nel corpo, così quelle stanno nell'anima».
>
> «In che senso», domandò.

[10] *Repubblica*, IV, 430 E-431 A.
[11] *Repubblica*, IV, 443 C-E.

«Quelle sane generano salute; quelle infette malattia».
«Sì.
«In tal modo i giusti comportamenti producono giustizia, e quelli ingiusti ingiustizia.
«Fatalmente».
«Ma, *creare condizione di salute significa far sì che le parti di un corpo dominino o siano dominate in conformità alla natura*. Invece, creare condizioni di malattia vuol dire farle reciprocamente comandare oppure ubbidire contro natura».
«È così, infatti».
«In maniera corrispondente, aggiunsi, *fare giustizia equivarrà a disporre le facoltà dell'anima nei reciproci rapporti di superiorità e subordinazione secondo un ordine naturale*; creare ingiustizia, invece, significherà far sì che dominino o siano dominate in modo contrario a natura».
«È evidente», disse.
«La virtù, dunque, a quanto risulta, sarebbe una specie di salute, di bellezza, di buona forma dell'anima; il vizio, al contrario, sarebbe la malattia, la bruttezza e la fiacchezza».[12]

6. La «giusta misura» come regola di base per la cura del corpo e dell'anima e per raggiungere la vera salute – Qual è, allora, il criterio generale che Platone indica per curare i corpi e le anime?

Il criterio di base è quello stesso che costituisce, per così dire, il fondamento generale del pensiero platonico: è, precisamente, quello che rende tutte le cose buone e belle, ossia, come ormai ben sappiamo, la «giusta misura».

Ed ecco come questo criterio viene riassunto nella sezione sulla medicina contenuta nel *Timeo*:

> Tutto ciò che è buono è bello, e il bello non è privo di misura. Dunque, anche il vivente, per essere tale, dobbiamo supporre che sia in *giusta misura* (σύμμετρον). Ora, delle giuste misure noi avvertiamo quelle piccole e ce ne rendiamo conto, mentre delle più grandi e delle più importanti noi non ci rendiamo conto.[13]

Nel caso dell'uomo, la «giusta misura» più importante, da cui dipende la salute, *è quella che deve instaurarsi fra corpo e anima*, mentre dalla mancanza di misura fra queste due componenti dell'uomo derivano grandi malattie:

[12] *Repubblica*, IV, 444 C-E.
[13] *Timeo*, 87 C-D.

Infatti, per la salute e le malattie, le virtù e i vizi, *nessuna giusta misura o mancanza di misura risulta essere maggiore di quella dell'anima stessa in rapporto con il corpo*. Ma su queste cose noi non facciamo indagine, e non ci rendiamo conto del fatto che, quando una forma corporea piuttosto debole e piuttosto piccola porti un'anima forte e grande per ogni rispetto, così pure quando queste due realtà siano unite in modo contrario, il vivente nel suo intero non risulta bello. Infatti *risulta essere privo proprio delle giuste misure più importanti*. Invece, ciò che si trova nella condizione opposta a questa, fra tutti gli spettacoli risulta essere il più bello e il più piacevole per chi sa guardarlo.[14]

Quando un'anima sia nettamente superiore al corpo, riscaldandosi e arroventandosi, riempie il corpo di varie malattie, che spesso i medici non sanno riconoscere e attribuiscono a cause esterne.

Invece, quando un corpo sia grande e robusto e l'anima che è in esso sia piccola e debole, i desideri del corpo hanno la preminenza e fanno velo ai desideri dell'anima, la quale diventa, di conseguenza, ottusa e ignorante.

Ecco, allora, la proposta terapeutica di Platone:

Per l'uno e per l'altro di questi mali, c'è un solo mezzo di salvezza: non mettere l'anima in movimento senza il corpo, né il corpo senza l'anima, affinché, reciprocamente difendendosi, ciascuno dei due diventi equilibrato e sano. Dunque, chi ricerca il sapere oppure esercita molto l'attività razionale bisogna che procuri anche al corpo il suo movimento, prendendo dimestichezza con la ginnastica. E, a sua volta, colui che plasma il corpo in modo accurato, bisogna che procuri, in compenso, le corrispettive attività della sua anima, facendo uso della musica e della filosofia tutta quanta, se veramente dovrà essere chiamato uomo bello e a un tempo buono, a giusta ragione.[15]

Il concetto espresso nella celebre massima latina *mens sana in corpore sano* è stato formulato in modo perfetto proprio da Platone, secondo cui, però, avere un corpo sano senza mente sana non è in alcun modo possibile: la salute dell'anima è sempre una condizione necessaria per la salute del corpo, e viceversa.[16]

Ma il messaggio di Platone più forte su questo punto è il seguente, contenuto nella *Repubblica*:

[14] *Timeo*, 87 D.
[15] *Timeo*, 88 B-C.
[16] Si rilegga il finale dell'ultimo passo riportato.

> Non mi risulta che un corpo in buona forma possa rendere buona l'anima in grazia della propria virtù; viceversa un'anima buona, per la sua stessa virtù, può perfezionare il corpo in misura straordinaria.[17]

II. La concezione platonica dell'uomo a due dimensioni

1. Il «dualismo antropologico» e il significato dei paradossi a esso connessi – Abbiamo spiegato sopra come il rapporto fra le Idee e le cose non sia «dualistico» nel senso usualmente inteso, dato che le Idee sono la «vera causa», ossia il fondamento metafisico delle cose.

Invece è dualistica (in certi dialoghi in senso totale e radicale) la concezione platonica dei rapporti fra *anima e corpo.* Infatti nella concezione dei rapporti fra anima e corpo si introduce – oltre la componente metafisico-ontologica – la componente religiosa dell'Orfismo, la quale trasforma la strutturale distinzione fra anima (= soprasensibile) e corpo (= sensibile) in *strutturale opposizione.* Per questo motivo il corpo è inteso non tanto come il ricettacolo dell'anima, che a essa deve la vita e le sue capacità, e quindi come uno strumento e servo dell'anima quale lo intendeva Socrate, quanto piuttosto come «tomba» e «carcere» dell'anima, ossia come luogo di espiazione dell'anima.

Leggiamo nel *Gorgia*:

> E io non mi meraviglierei se Euripide affermasse il vero là dove dice: «Chi può sapere se il vivere non sia morire morire non sia vivere?». E che noi, in realtà, forse siamo morti. Io ho già sentito dire, infatti, anche da uomini sapienti, che noi, ora, siamo morti e che il corpo è per noi una tomba.[1]

Noi, finché abbiamo un corpo, siamo «morti», perché noi siamo fondamentalmente la nostra anima, e l'anima, finché è in un corpo, è come in una tomba, e quindi mortificata. Il nostro morire (con il corpo) è vivere (con l'anima), perché, morendo il corpo, l'anima si libera dal carcere.

Il corpo è radice di ogni male, è fonte di insani amori, passioni, inimicizie, discordie, ignoranza e follia: ed è appunto tutto questo che «mortifica l'anima».

[17] *Repubblica*, III 403 D.
[1] *Gorgia*, 492 E.

Questa concezione negativa del corpo si attenua alquanto nelle ultime opere di Platone – soprattutto nel *Timeo* – ma non scompare mai del tutto[2].

Detto questo, è peraltro necessario rilevare subito che l'etica platonica è solo in parte condizionata da questo esasperato «dualismo». Infatti i suoi teoremi e corollari di fondo poggiano sulla distinzione metafisica di anima (ente affine all'intelligibile) e corpo (ente sensibile) ben più che sulla contrapposizione «misteriosofica» di anima (dèmone) e corpo (tomba e carcere). Da quest'ultima derivano la formulazione estremistica e l'esasperazione paradossale di alcuni princìpi, i quali restano, in ogni caso, validi anche sul puro piano ontologico. *La «seconda navigazione» resta in sostanza il vero fondamento dell'etica platonica.*

Precisato questo, esaminiamo subito i due paradossi più noti dell'etica platonica, che sono stati così spesso fraintesi, perché si è guardato più alla loro esteriore coloritura «misteriosofica», che alla loro sostanza metafisica e assiologica: alludiamo ai due paradossi della «fuga dal corpo» e della «fuga dal mondo».

2. Interpretazione dei due più famosi paradossi dell'etica platonica – Il primo paradosso è sviluppato soprattutto nel *Fedone.*

L'anima deve adoperarsi a fuggire il più possibile dal corpo, e perciò *il vero filosofo desidera la morte e la vera filosofia è esercizio di morte.*

Il senso di questo paradosso è molto chiaro. Se il corpo è di ostacolo all'anima col suo peso ontologico sensibile, e se la morte non è altro che scioglimento dell'anima dal corpo, allora la morte costituisce, in qualche modo, l'attuazione completa di quella liberazione che, nella sua vita, il filosofo persegue con la conoscenza.

In altri termini: la morte è un episodio che dal punto di vista ontologico riguarda unicamente il corpo. Essa non solo non danneggia l'anima, ma le arreca un beneficio, permettendole di vivere una vita più vera, una vita tutta raccolta in se medesima, senza ostacoli, e interamente congiunta con l'intelligibile. Questo significa che la «morte del corpo» dischiude la «vera vita dell'anima».

Il senso del paradosso non cambia rovesciandone la formulazione, anzi si comprende meglio: *il filosofo è colui che desidera la vera vita* (e

[2] Si veda la dettagliata analisi del problema nel nostro volume: *Corpo, anima e salute*, cit., pp. 209-238.

quindi la morte del corpo), *e la filosofia è esercizio di vera vita, della vita nella pura dimensione dello spirito.*

La fuga dal corpo è il ritrovamento dello spirito.

Ecco come Platone chiarisce nel *Fedone* il senso di questo paradosso, in una pagina esemplare:

> Sembra che ci sia un sentiero che ci porti, mediante il ragionamento, direttamente a questa considerazione: che, cioè, fino a quando noi possediamo il corpo e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato ciò che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità. Infatti il corpo ci procura innumerevoli preoccupazioni per la necessità del nutrimento; e poi le malattie, quando ci piombano addosso, ci impediscono la ricerca dell'essere. Inoltre, esso ci riempie di amori, di passioni, di paure, di fantasmi di ogni genere e di molte vanità di guisa che, come suol dirsi, veramente, per colpa sua, non ci è neppure possibile fermare il nostro pensiero su alcuna cosa. Infatti guerre, tumulti e battaglie non sono prodotti da null'altro se non dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre nascono per brama di ricchezze, e le ricchezze noi dobbiamo di necessità procacciarcele a causa del corpo, essendo asserviti ai bisogni del corpo. E così noi siamo distolti dalla filosofia, per tutte queste ragioni. E la cosa peggiore di tutte è che, se riusciamo ad avere dal corpo un momento di tregua e riusciamo a rivolgerci alla ricerca di qualche cosa, ecco che, improvvisamente, esso si caccia in mezzo alle nostre ricerche e, dovunque, provoca turbamento e confusione e ci stordisce, sì che, per colpa sua, noi non possiamo vedere il vero. Ma risulta veramente chiaro che, se mai vogliamo vedere qualcosa nella sua purezza, dobbiamo staccarci dal corpo e guardare con la sola anima le cose in se medesime. E allora soltanto, come sembra, ci sarà dato di raggiungere ciò che vivamente desideriamo e di cui ci diciamo amanti, vale a dire la conoscenza suprema: cioè quando noi saremo morti, come dimostra il ragionamento, mentre, fin che si è vivi, non è possibile. Infatti, se non è possibile conoscere nulla nella sua purezza mediante il corpo, delle due l'una: o non è possibile raggiungere il sapere, o sarà possibile solo quando si sarà morti: infatti, solamente allora l'anima sarà sola per se stessa e separata dal corpo, prima no. E nel tempo in cui siamo in vita, come sembra, noi ci avvicineremo tanto più al sapere quanto meno avremo relazioni col corpo e comunione con esso; se non nella stretta misura in cui vi sia imprescindibile necessità, e non ci lasceremo contaminare dalla natura del corpo, ma dal corpo ci manterremo puri, fino a quando Dio stesso non ci abbia sciolti da esso. E, così, liberati dalla stoltezza che ci viene dal corpo, come è verosimile, ci troveremo con esseri puri come noi e conosceremo, nella purezza

della nostra anima, tutto ciò che è puro: questa è forse la verità. Infatti, «a chi è impuro non è lecito accostarsi a ciò che è puro».[3]

Anche il significato del secondo paradosso, quello della «fuga dal mondo», è chiaro. Del resto è Platone stesso che ce lo svela nel modo più esplicito, spiegandoci che «fuggire dal mondo» significa «diventare virtuoso» e cercare di «assimilarsi a Dio». Ecco le sue parole:

> Non è possibile che i mali scompaiano del tutto – perché è una necessità che ci sia sempre qualcosa di contrapposto al bene –, né possono avere sede tra gli dèi, ma si aggirano nella natura mortale e in questo nostro mondo qui. *È per questo che bisogna anche sforzarci di fuggire di qui a lassù al più presto. E fuga dal mondo significa rendersi simili a Dio secondo le proprie possibilità: e rendersi simili a Dio significa diventare giusti e santi, e insieme sapienti.*[4]

È un passo, questo, che può ulteriormente chiarirsi, se mai ve ne fosse bisogno, con un parallelo passo delle Leggi:

> Qual è il modo di agire di chi è amico e seguace del dio? Uno e uno solo; quello che si esprime in questa antica massima: che *il simile è amico del simile*, purché sia secondo misura, perché le realtà prive di misura non solo non si attraggono fra di loro, ma neppure sono attratte da quelle dotate di misura. *E per noi è dio la somma misura di tutte le realtà*, assai più che non lo sia l'uomo come qualcuno va sostenendo. *Ora, se uno vorrà diventare amico di un essere così sublime, bisogna che quanto più è possibile si faccia simile a lui*. E sulla base di tale principio possiamo ben affermare che chi fra di noi è temperante è amico di dio, proprio perché è a lui simile, mentre invece chi non è temperante è, rispetto a dio, dissimile e difforme e, per questo, ingiusto. E lo stesso dicasi per tutti gli altri caratteri.[5]

Come si vede, i due paradossi hanno un significato identico: fuggire dal corpo vuol dire fuggire dal male del vizio mediante «virtù» e «conoscenza»; fuggire dal mondo vuol dire fuggire dal male morale del mondo, sempre mediante virtù e conoscenza; seguire virtù e conoscenza vuol dire «farsi simili a Dio», che è «Misura» di tutte le cose.

[3] *Fedone*, 66 B-67 B.
[4] *Teeteto*, 176 A-B, traduzione di C. Mazzarelli, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.
[5] *Leggi*, IV, 716 E; traduzione di R. Radice in Platone, *Tutti gli scritti*, cit.

3. La sistemazione della nuova tavola dei valori – Già Socrate, come abbiamo visto nel secondo libro, aveva operato una «rivoluzione dei valori» – probabilmente la più radicale dell'antichità – sulla base della sua fondamentale scoperta della *psyché* come essenza dell'uomo. I veri e autentici valori sono *solo quelli dell'anima*, ossia virtù e conoscenza. I valori del corpo e i valori esteriori passano in secondo piano e perdono quell'importanza che la tradizione aveva loro dato.[6]

Ora, la nuova statura metafisica attribuita da Platone all'anima fornisce una definitiva fondazione metafisica alla tavola socratica dei valori.

E se, in un primo momento, Platone polarizzò quasi tutta la sua attenzione sui valori dell'anima, come se fossero gli unici valori, a poco a poco, mitigò la svalutazione degli altri valori, e così poté giungere alla deduzione di una vera e propria «tavola dei valori», la prima sistematica e completa che l'antichità ci abbia tramandato.

1) Il primo e più alto posto spetta agli Dei, e dunque ai valori che potremmo chiamare «religiosi».

2) Subito dopo gli Dei viene l'anima, che, nell'uomo, è la parte superiore e migliore, con i valori – che a essa sono peculiari – della virtù e della conoscenza, ossia con i «valori spirituali».

3) Al terzo posto viene il corpo con i suoi valori (i «valori vitali», oggi si direbbe).

4) Al quarto posto vengono i «beni di fortuna», le ricchezze e i beni esteriori in generale.

Come risulta evidente anche a una prima lettura di questa tavola, il posto che ciascuno dei valori occupa corrisponde esattamente al posto che, nella ontologia generale di Platone, occupa ciascuno degli esseri cui essi si riferiscono. E come il sensibile è interamente dipendente dal soprasensibile, al punto che è solo in funzione dell'essere soprasensibile, così anche i valori legati al sensibile sono e valgono solo in funzione dei valori meta-sensibili.

In particolare, va rilevato che i valori che occupano il terzo e il quarto posto sono tali solo se subordinati al superiore valore dell'anima. Qualora essi vengano preposti o comunque opposti ai valori dell'anima, divengono negativi, e quindi divengono «disvalori».

[6] Cfr. il libro II, pp. 325 ss.

Leggiamo un passo delle *Leggi*, che è poco noto, ma che merita di essere meditato, perché contiene l'ultima parola di Platone in merito:

> Dopo gli dèi, l'anima è senz'altro il più divino di tutti i beni ed è anche quello che possiamo considerare nostro nel senso vero della parola. In effetti, ciascuno di noi è costituito da due tipi di realtà, l'uno, essendo di genere superiore e di natura più potente, è per ciò stesso destinato a comandare; l'altro, poiché è di genere inferiore e più debole, è invece destinato a essere sottomesso. Fra queste realtà bisogna ovviamente preferire quelle che comandano, piuttosto che quelle che servono. Ora, io sono nel giusto quando esorto a sostenere che l'anima di ciascun uomo occupa il secondo posto nella scala dei valori, dopo gli dèi che sono i veri sovrani, e quelle nature che sono prossime agli dèi. Tuttavia, direi che nessuno di noi onora nel dovuto modo la sua anima, anche se è convinto di farlo. [...]. Inoltre, anche lo stimare la bellezza più della virtù, costituisce un modo reale e inequivoco per togliere valore alla propria anima, perché la logica di questo agire comporta che il corpo sia ritenuto di maggior pregio rispetto all'anima: e ciò è sbagliato. Nessuna realtà che sia generata può essere stimata più delle divinità celesti, talché chi la pensa in altro modo a proposito dell'anima, non si accorge di quale meraviglioso bene va trascurando. Il desiderio di accumulare guadagni disonesti senza farsi tanti scrupoli non è un modo di dimostrare all'anima la propria stima per mezzo di doni. Ci vuol ben altro! In verità, così facendo, si svende per poche monete d'oro la sua bellezza e la sua onorabilità; e tutto l'oro che sta sotto e sopra la terra non può valere quanto un'anima [...].
>
> Il terzo posto, e non è un segreto per nessuno, l'occupa, naturalmente, la considerazione che va attribuita al corpo. Ma a tal punto entra in gioco la valutazione degli onori nella loro autenticità o falsità e ciò è compito specifico del legislatore. E già me lo figuro costui, mentre indica questi e quest'altri onori e ne descrive la natura. Il corpo – direbbe il nostro legislatore – non è degno d'onore per la sua bellezza, per il suo vigore, o perché è robusto o veloce, ma neanche perché è in salute, quanti, invero, sarebbero di tale opinione! –, e neppure, ovviamente, per i requisiti contrari. È invece ciò che occupa il posto intermedio in tutta questa serie di caratteri a costituire in pari tempo la condizione più moderata e di gran lunga più sicura. Perché se i primi caratteri rendono le anime gonfie di orgoglio, i secondi le prostrano e le privano della libertà. Parimenti, l'acquisto di ricchezze e di beni va apprezzato secondo lo stesso metro: l'eccesso di ciascuno di questi beni è causa di rivolte e di ostilità, sia nella sfera pubblica che privata; il difetto, invece, porta per lo più alla schiavitù.[7]

[7] *Leggi*, V, 726 A-729 A; cfr. anche V, 743 E; traduzione Radice, cit.

III. La posizione assunta da Platone nei confronti dei piaceri

1. L'antiedonismo platonico – E il piacere? Trova posto in questa «tavola di valori», o non trova in essa collocazione di alcun genere?

Socrate – come abbiamo visto nel secondo libro – negò al piacere una validità autonoma e la Scuola di Aristippo, erigendo il piacere a bene supremo, tradì Socrate, mentre Antistene, qualificando il piacere senz'altro come male, radicalizzò il pensiero di Socrate in senso cinico.

La posizione di Platone, a questo riguardo, registra una evoluzione che va da una radicalizzazione in senso ascetico della posizione di Socrate, a un recupero – approfondito e ontologicamente chiarito – della posizione socratica.

In dialoghi come *Gorgia* e *Fedone* – in cui, oltre alla distinzione metafisica anima-corpo, gioca un suo ruolo anche il dualismo «misteriosofico» orfico, e in cui il corpo è visto anche come carcere dell'anima – è chiaro che il piacere, in quanto legato ai sensi, non può se non essere radicalmente svalutato, e visto, in un certo senso, come antitesi del bene, in quanto rende l'anima asservita al mondo sensibile e a esso la lega. Insomma, il disprezzo dualistico del corpo comporta, di conseguenza, il disprezzo di tutti i piaceri e di tutti i godimenti dei corpo.

Ecco uno dei testi più significativi:

> «E l'anima del vero filosofo, non ritenendo di dover contrastare questa liberazione [dal corpo], si astiene dai piaceri, dai desideri e dalle paure il più possibile, considerando che colui che si lascia prendere oltre misura dai piaceri o dai timori o dai dolori o dalle passioni non riceve un male così grande come se si ammalasse, o consumasse parte delle sue sostanze per soddisfare alle sue passioni, ma riceve il male più grande che si possa immaginare, e non se ne rende conto».
>
> «E qual è questo male, Socrate?», disse Cebete.
>
> «È che l'anima dell'uomo, provando un forte piacere o un forte dolore a causa di qualche cosa, è spinta per questo a credere che ciò che le fa provare queste sue affezioni sia concretissimo e verissimo, mentre non è così. Ora, questo ci accade specialmente con le cose visibili. O no?».
>
> «Certamente».
>
> «E non è forse per queste sue affezioni che l'anima è soprattutto legata al corpo?».
>
> «E perché?».
>
> «Perché ogni piacere e ogni dolore, come se avesse un chiodo, inchioda e conficca l'anima nel corpo e la fa diventare quasi corporea e le fa credere che sia vero ciò che il corpo dice essere vero. E da questo

avere le stesse opinioni del corpo e da questo suo godere degli stessi godimenti del corpo, io penso, è costretta anche ad acquistare gli stessi modi e le stesse tendenze del corpo, e quindi a diventare tale da non poter giungere pura all'Ade; ma uscirà dal corpo tutta piena di desiderio corporale, cosicché cadrà subito nuovamente in un altro corpo, e, come se fosse semenza, ivi germoglierà, e, per questo, non potrà mai avere in sorte la partecipazione all'essere divino, puro, uniforme».

«E verissimo, Socrate», disse Cebete.[1]

2. La posizione più moderata assunta da Platone nella «Repubblica» – Un ammorbidimento di questa concezione si registra già nella *Repubblica*, dove – sulla base della distinzione delle varie funzioni o parti dell'anima – il piacere viene inteso, sia pure con qualche oscillazione, come prerogativa dell'anima più che non del corpo.

E poiché sono tre le parti dell'anima, la «concupiscibile», l'«irascibile» e la «razionale», tre saranno anche le specie di piaceri: i piaceri legati alle cose materiali e alle ricchezze (propri dell'«anima concupiscibile»), i piaceri legati all'onore e alla vittoria (propri dell'«anima irascibile») e i piaceri della conoscenza (propri dell'«anima razionale»).

I piaceri della terza specie sono di gran lunga superiori, in primo luogo perché assai superiore è la facoltà razionale dell'anima cui essi si riferiscono e, in secondo luogo, perché assai superiori sono gli oggetti che procurano i piaceri della ragione rispetto a quelli che procurano il piacere delle altre parti dell'anima. Anzi, solo i piaceri della terza specie sono «autentici», mentre le altre due specie di piaceri sono «spurie».

Infatti, in generale, il piacere è come il «riempirsi» di un vuoto; ma né il corpo né le parti inferiori dell'anima sono tali da trattenere ciò che ricevono né i loro oggetti sono tali da saziare, perché non sono il vero essere, mentre la parte superiore, colmandosi e riempiendosi del vero essere, in sommo grado gode:

> «Dunque, quella realtà che, essendo un essere più autentico, si riempie di esseri più veri, raggiunge la sua pienezza in un modo più perfetto che non quella realtà, di natura ontologicamente inferiore, la quale si riempia di cose che dal punto di vista dell'essere hanno minor valore».
>
> «Come no?».

[1] *Fedone*, 83 B-E.

«Se, dunque, il piacevole consiste nel saziarsi di quello che è conforme alla natura, ciò che veramente raggiunga la propria pienezza con cose che hanno più essere, è logico che ci dia un godimento più perfetto e ci allieti in maggior misura rispetto a quanto accoglie l'essere in proporzione minore. Quest'ultima realtà, in effetti, avrebbe meno possibilità e meno certezza di raggiungere un'autentica pienezza e comunque avrebbe parte di un piacere più insicuro e meno puro».

«Non può essere che così», osservò».[2]

Tuttavia, anche i piaceri «spuri» delle due parti inferiori dell'anima, se sono condannabili allorché hanno il sopravvento, *sono invece accettabili se sono controllati dalla ragione*:

«E allora – proposi –, vogliamo a questo punto prendere il coraggio a due mani e affermare che anche in riferimento alla parte dell'anima avida di guadagno [= concupiscibile] e di vittoria [= irascibile] riescono a fruire dei piaceri più veri quei desideri che seguono le tracce del sapere e della ragione e grazie al loro aiuto perseguono e raggiungono i godimenti che la parte razionale suggerisce? E se riusciranno a raggiungere i piaceri veri è perché nei limiti delle loro possibilità seguono la verità, e poi perché questi piaceri sono pure a loro congeniali, posto che sia giusto il principio che per ognuno il meglio è proprio ciò che gli va più a genio».

«Certo – disse –, ciò che gli si adatta di più».

«Se, dunque, l'anima nel suo complesso, all'unisono si accorda alla parte che ama il sapere, capita che essa in ogni parte assolva alle proprie funzioni e si comporti secondo giustizia. In tal modo, ciascuna facoltà raccoglierà il frutto dei propri piaceri, i migliori e, per quanto è possibile, i più autentici».[3]

3. La posizione assunta da Platone nel «Filebo» – Ma nell'Accademia sorse ben presto una vivace polemica intorno alla natura del piacere, che mise capo a due opposte soluzioni. Da un lato, alcuni Accademici negarono che il piacere potesse in alcun modo identificarsi con il Bene; dall'altro – come vedremo – Eudosso rivalutò il piacere e lo identificò addirittura con il bene, adducendo, a prova della sua tesi, il fatto che sia gli uomini sia gli animali tendono egualmente al piacere e fuggono dal dolore.[4]

[2] *Repubblica*, IX, 585 D-E,

[3] *Repubblica*, IX, 586 D-E.

[4] Di Eudosso parleremo *infra*, pp. 794 ss.

Platone intervenne nella disputa con il suo *Filebo*, tentando una composizione della polemica. La soluzione mediatrice che egli propose, a ben vedere, più che una modificazione dei presupposti filosofici della sua etica, è piuttosto una eliminazione degli eccessi dovuti al dualismo «misteriosofico» di genesi orfica, e quindi è un tentativo di rendere i corollari etici più coerenti con le premesse metafisiche.

All'uomo – in quanto è un'anima in un corpo – non s'addice una vita di pura intelligenza, che è indubbiamente la vita più divina; ma, appunto perché tale, è vita più che umana, è vita degli eterni Dei.

Ma all'uomo non si addice nemmeno una vita di puro piacere, che è vita puramente animale. Ecco le conclusioni del *Filebo*, che dimostrano chiaramente come l'etica del *Gorgia* e del *Fedone* sia ridimensionata, ma niente affatto rinnegata:

> E non al primo posto [porremo il piacere], neppure se tutti i buoi e i cavalli e tutti gli altri animali lo affermano con il loro seguire il piacere; dando retta a loro, come gli indovini agli uccelli, la maggior parte degli uomini giudicano che i piaceri sono efficacissimi al fine di farci vivere bene, e ritengono che gli amori delle bestie siano testimoni più autorevoli dei ragionamenti, che, di volta in volta, sono ispirati dalla Musa filosofica.[5]

All'uomo si addice una vita «mista» di intelligenza e di piacere. Ma, in primo luogo, è da notare che i piaceri che Platone sussume nella «vita mista» sono solo i «piaceri puri», vale a dire i piaceri delle attività spirituali e delle percezioni. In secondo luogo, è da notare che la regìa rimane interamente affidata all'intelligenza, e solo a essa:

> SOCRATE – Sì; ma ascoltiamo il seguito. Io, infatti, guardando a ciò che poco fa è stato trattato, e disgustato della tesi non solo di Filebo, ma spesso anche di innumerevoli altri, ho affermato che l'intelligenza è molto superiore e migliore del piacere per la vita degli uomini.
>
> PROTARCO – Era così.
>
> SOCRATE – Ma, sospettando che ci fossero anche molti altri valori, dissi che, qualora fosse comparso qualcosa di migliore di entrambi questi, avrei combattuto per il secondo premio in favore dell'intelligenza contro il piacere, e il piacere sarebbe stato privato anche del secondo premio.
>
> PROTARCO – Lo dicesti, infatti.

[5] *Filebo*, 67 B; traduzione di C. Mazzarelli, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.

SOCRATE – E dopo di ciò è risultato chiaro nel modo più soddisfacente che nessuno dei due è sufficiente!

PROTARCO – Verissimo.

SOCRATE – Orbene, in questo discorso, in tutti i modi, l'intelligenza e il piacere sono stati allontanati dalla pretesa di essere l'una o l'altro il Bene stesso, privati dell'autonomia e della potenza, della sufficienza e della compiutezza.

PROTARCO – Giustissimo.

SOCRATE – Essendo comparsa, però, una terza cosa diversa e più forte di queste due, *l'intelligenza è risultata ora, per sua natura, infinitamente più affine e più vicina, che non il piacere, all'Idea del vincitore.*[6]

4. La posizione assunta da Platone sul piacere nelle «Leggi» – E anche nelle *Leggi* – dove Platone nei confronti del piacere usa un linguaggio che, di primo acchito, parrebbe addirittura anticipare quello di Epicuro – le cose non mutano.

Nel libro quinto leggiamo infatti quanto segue:

Si è finora parlato dei comportamenti più opportuni e dei caratteri individuali più convenienti, quasi esclusivamente nella loro tangenza col divino. Si è invece taciuto degli aspetti più propriamente umani della questione, dei quali bisognerà pur parlare, se è vero che i nostri interlocutori sono uomini e non dèi. *Piaceri, dolori e desideri sono caratteri tipici della natura umana, sicché è necessario che ogni essere mortale sia di fatto dipendente da questi, direi quasi a essi sospeso*, con tutte le gravi preoccupazioni che da tale condizione derivano. Pertanto non dobbiamo tessere le lodi della *vita più perfetta* solo perché nelle sue forme esteriori supera ogni altra nel procurare rispettabilità, ma anche perché – posto che la si voglia davvero gustare e non la si fugga in età giovanile – è la migliore di tutte nel realizzare l'ideale di ogni uomo: *gioire il più possibile e soffrire il meno possibile per tutta la vita*. E la certezza che le cose stanno in questa maniera risulterà quanto prima al di là di ogni dubbio, solo che uno sappia assaporare un tale tipo di vita nel modo giusto. Ma qual è questo modo? Dovremo individuarlo sulla base del seguente ragionamento: per vedere se un genere di vita è *secondo natura* o *contro natura*, bisognerà confrontare vita a vita, la più dolce con la più penosa. Ebbene, il piacere lo vogliamo per noi; il dolore invece, né lo desideriamo, né tanto meno lo sceglieremmo. L'assenza di dolore e di piacere non è preferibile al piacere, ma vorremmo che prendesse il posto del dolore. Accetteremmo un dolore tenue, purché preceda un piacere più grande; viceversa, non

[6] *Filebo*, 66 E-67 A.

> vorremmo un debole piacere se a questo si accompagna un intenso dolore. Non ci sono, invece, motivi per scegliere una condizione al posto di un'altra, quando in ciascuna delle due piacere e dolore sono nella stessa proporzione. Tuttavia, altri fattori come il numero, l'estensione, l'intensità e l'uguaglianza, oppure i loro contrari, determinano il fatto che queste condizioni siano o no influenti al momento della scelta. Così applicando rigorosamente questo principio d'ordine, noi desideriamo quel genere di vita in cui ci sono molte pene e piaceri di particolare intensità, ma con la netta prevalenza dei piaceri, mentre rifiutiamo quella vita in cui avviene il contrario. E parimenti non è di nostro gradimento quell'esistenza in cui piaceri e dolori sono rari, saltuari e di scarsa intensità e in più v'è prevalenza dei dolori: gradiamo invece la vita dalle caratteristiche opposte. Lo stesso criterio vale per un'esistenza in cui dolore e piacere sono moderati: questa la sceglieremmo solo se prevalgono in essa gli elementi che ci sono graditi, la rifiuteremmo se prevalgono elementi sgraditi. Bisogna allora riconoscere che, dal nostro punto di vista, tutte le possibilità di vita sono necessariamente comprese in questa casistica. A tal punto, resta da definire quali di esse siano desiderabili per natura, tenendo presente che se la nostra scelta dovesse contraddire i criteri espressi, indubbiamente le nostre affermazioni sarebbero motivate da una certa ignoranza e inesperienza di ciò che veramente è la vita.[7]

Ma, subito dopo aver riconosciuto questo – che tra l'altro è un tipo di riconoscimento motivato dall'impostazione popolare delle *Leggi* –, Platone conclude che la vita che garantisce maggior piacere è solo la vita virtuosa, come in tutti i precedenti dialoghi:

> Ora, la nostra scelta non si orienta certamente verso quei tipi di esistenza in cui il dolore sopraffà il piacere, anzi noi abbiamo giudicato più dolce proprio quella vita in cui il dolore è sopraffatto. In tal senso potremmo sostenere che, complessivamente, la vita temperante contiene dolori e piaceri in minor numero e di intensità e frequenza inferiori rispetto alla vita dissoluta, e lo stesso deve dirsi per la vita saggia in rapporto a quella dissennata, e per la vita coraggiosa in relazione a quella vile. Siccome, però, in ciascuna coppia di modelli il primo supera il secondo nella quantità di piaceri che offre, mentre il secondo supera il primo per la quantità di dolori, *il risultato è che in tale prospettiva un'esistenza coraggiosa è preferibile a quella vile e quella saggia a quella dissennata, cosicché il primo tipo di vita – cioè quello saggio, coraggioso, temperante e sano – viene a essere più piacevole del*

[7] *Leggi*, V, 732 D-733 D; traduzione Radice, cit.

secondo; ossia della vita vile, dissennata, intemperante e malaticcia. Per sintetizzare diremmo che quel genere di vita che ha dalla sua la virtù sia in rapporto al corpo che all'anima risulta essere più dolce di quello che, invece, ha il vizio, *e lo sovrasta di gran lunga anche per altri aspetti, come ad esempio per la bellezza, la giustizia, la virtù e la buona fama, di modo che nel complesso chi l'adotta realizza una vita molto più felice di chi sceglie il modello opposto.*[8]

5. La purificazione dell'anima, la virtù e la conoscenza – Socrate aveva posto nella «cura dell'anima» il supremo compito morale dell'uomo. Platone ribadisce il comandamento socratico, ma vi aggiunge una particolare coloritura religiosa, precisando che «cura dell'anima» significa «purificazione dell'anima».

Questa «purificazione» si realizza quando l'anima, trascendendo i sensi, si impossessa del puro mondo dell'intelligibile e dello spirituale, e cerca di congiungersi a esso, come a ciò che le è congenere e connaturale. Qui la «purificazione», ben diversamente dalle cerimonie iniziatiche degli Orfici, *coincide con il processo di elevazione alla suprema conoscenza dell'intelligibile.*

Ed è proprio su questo valore di «purificazione» riconosciuto alla *scienza* e alla *conoscenza* – valore che in parte già gli antichi Pitagorici, come abbiamo visto,[9] avevano scoperto – che bisogna riflettere, per comprendere la novità del «misticismo» platonico: esso non è estatica e alogica contemplazione, ma catartico sforzo di ricerca e di progressiva ascesa alla conoscenza.

Si capisce in tal modo perfettamente come, per Platone, il processo della «conoscenza razionale» sia un processo di «conversione morale». Infatti, nella misura in cui il processo della conoscenza ci porta dal sensibile al soprasensibile, ci «converte» dall'uno all'altro mondo, ci porta dalla falsa alla vera dimensione dell'essere.

Dunque, l'anima si cura, si purifica, *si converte e si eleva conoscendo.* E in questo sta la virtù.

Ecco un significativo passo del *Fedone,* in cui virtù, *sapere* e *purificazione* sono identificati, e la filosofia è fatta coincidere con la vera iniziazione ai misteri:

Caro Simmia, guarda che non sia questo il giusto scambio nei riguardi della virtù, cioè lo scambiare piaceri con piaceri, dolori con

[8] *Leggi*, V, 734 C-E.
[9] Cfr. libro I, pp. 109 ss.

dolori e paure con paure, i più grandi con i più piccoli, così come se fossero monete; e sta bene attento che l'unica moneta autentica, quella con la quale si devono scambiare tutte queste cose non sia piuttosto il sapere, e che solo ciò che si compra e si vende a prezzo di sapere e col sapere sia veramente coraggio, temperanza, giustizia e che, insomma, la virtù sia solo quella accompagnata dal sapere, sia che vi si aggiungano sia che non vi si aggiungano piaceri, timori e tutte le altre passioni come queste! *Quando queste cose sono separate dal sapere e scambiate fra di loro, bada che la virtù che ne deriva non sia che una vana parvenza, una virtù veramente servile, che non ha nulla di buono e di genuino*; e che la virtù vera non sia se non una *purificazione da ogni passione*, e che la temperanza, la giustizia, il coraggio e il *sapere medesimo non siano altro che una specie di purificazione.* E certamente non furono degli sciocchi coloro che istituirono i misteri: e in verità già dai tempi antichi ci hanno velatamente rivelato che colui il quale arriva all'Ade senza essersi iniziato e senza essersi purificato, giacerà in mezzo al fango; invece, colui che si è iniziato e purificato, giungendo colà, abiterà con gli Dei. Infatti, gli interpreti dei misteri dicono che «i portatori di ferule sono molti, ma i Bacchi sono pochi». E costoro, io penso, non sono se non coloro che praticarono rettamente filosofia.[10]

E non solo il *Fedone*, ma gli stessi libri centrali della *Repubblica*, ribadiscono queste tesi: la dialettica è «conversione» dalle tenebre alla luce, dal divenire all'essere, è iniziazione al Bene supremo.

Va detto che, proprio nella *Repubblica*, compare per la prima volta il termine «conversione» (περιαγωγή), che poi il Cristianesimo farà proprio.

Delle singole virtù torneremo a parlare trattando della *Repubblica.* Qui rileviamo ancora come, in questa fusione di misticismo e razionalismo, Platone riassuma in pieno l'intellettualismo socratico. Vedremo infatti che, se egli fa posto nell'anima a forze alogiche per poter spiegare più adeguatamente il comportamento umano, lascia tuttavia alla ragione l'indiscussa supremazia. E addirittura ribadisce, ancora negli ultimi due dialoghi, il paradosso socratico che *nessuno pecca volontariamente*, riconoscendo, in tal modo, onnipotente forza alla conoscenza.[11]

[10] *Fedone*, 69 A-D.
[11] Cfr. *Leggi*, V, 731 E; IX, 860 D-E; *Timeo*, 86 E

IV. Platone profeta?

Certe acritiche esaltazioni neoplatoniche di Platone fanno indubbiamente sorridere il lettore moderno. E fa sorridere anche il fatto che – come si narra – davanti all'effigie di Platone, nell'Accademia fiorentina, Ficino tenesse perennemente una fiaccola accesa. E all'uomo contemporaneo, oggi affetto da incredulità, viene forse addirittura un moto di stizza – per lasciare gli innumerevoli esempi che si potrebbero fare e limitarci a uno dei più eloquenti – di fronte a una dedica come questa, fatta da Acri (uno dei più insigni traduttori di Platone dei tempi moderni): «Questi libri [*scil.*: i dialoghi platonici da lui tradotti] del pagano profeta di Cristo pongo ai piedi del vicario di Cristo con animo umile».[1]

In effetti, sono innegabili, nel Platonismo, spunti e affermazioni che possono essere intesi come presentimenti del Cristianesimo.

Ecco per esempio un passo, che rovescia il sentire morale dei Greci e – in un certo senso – anticipa il precetto evangelico: se ti colpiscono con uno schiaffo porgi l'altra guancia:

> E tra tanti ragionamenti che si sono fatti questo solo resta saldo: che bisogna guardarsi dal commettere ingiustizia più che dal riceverla, che l'uomo deve preoccuparsi non di apparire buono ma di esserlo veramente, e in privato e in pubblico. E se qualcuno commette qualche ingiustizia, deve essere punito, e questo è il bene che viene secondo, dopo l'essere giusto: il diventare giusto scontando la pena e subendo il castigo. E ogni tipo di lusinga, rivolta a sé o rivolta agli altri, rivolta a pochi o rivolta a molti, va tenuta ben lontana [...] Ascolta dunque e seguimi là dove, una volta giunto, sarai felice, e mentre vivi e quando sarai morto, come il ragionamento dimostra. E lascia pure che gli altri ti disprezzino, considerandoti un folle, e che ti offendano, se vogliono. E, sì, per Zeus, lascia pure, restando impavido, che ti colpiscano con quello schiaffo ignominioso, perché, se sarai veramente onesto e buono ed eserciterai virtù, non potrai patire nulla di male.[2]

Ma – per lasciare vari esempi meno eloquenti – vogliamo citare un solo passo della *Repubblica*, assolutamente sconcertante:

> Essendo così, il giusto sarà flagellato, torturato, legato; gli si bruceranno gli occhi e, da ultimo, dopo aver sofferto ogni male, sarà crocifisso.[3]

[1] Cfr. Platone, *Dialoghi*, volgarizzati da F. Acri, Milano, pubblicati presso vari editori.
[2] *Gorgia*, 527 B-D.
[3] *Repubblica*, II, 361 E-362 A.

Il testo greco – per essere esatti – ha il termine ἀνασχινδυλευθήσεται, che significa «sarà impalato». Tuttavia la traduzione di Acri e di altri con «sarà crocifisso» non è errata. Infatti, all'epoca di Platone i Greci non conoscevano la «crocifissione» vera e propria, ma l'«impalamento», che è quel tipo di pena da cui è derivata proprio la crocifissione. Gli Ebrei introdussero la crocifissione attraverso i Romani.

Si tenga comunque presente che lo stesso Fr. Ast, nel suo ben noto *Lexicon Platonicum* scrive: ἀνασχινδυλεύω: *palo vel cruci affigo.*

E se, di fronte a tale testo, l'Acri scrive: «qui per oscuro modo è vaticinato l'Uomo-Dio», ognuno può ben rendersi conto del fatto che ciò non viene detto senza fondamento di verosimiglianza.

E lo scienziato, come puro scienziato, certamente non ha strumenti per pronunciarsi a favore, o, se si vuole, li ha piuttosto per pronunciarsi contro.

Ma chi crede sa che lo Spirito spira dove vuole.

E perché non può dunque aver spirato sul greco e pagano Platone?

SEZIONE IX

TEORIA PLATONICA DELL'AMICIZIA, DELL'EROS E DELLA BELLEZZA

I. L'amicizia (philía) e il «Primo Amico»

Socrate aveva già elevato l'indagine sull'amicizia a livello di problema filosofico. Platone riprende da Socrate l'impostazione del problema, ma, nella soluzione, procede oltre Socrate, ancora una volta sulla base dei risultati della «seconda navigazione».

Le trattazioni platoniche dell'amicizia (φιλία) e dell'amore (ἔρως) da alcuni sono fuse insieme, ma ciò è errato, perché esse, pur avendo molto in comune, non coincidono, e vanno quindi distinte.

Nella greca *philía* prevale l'elemento razionale, o per lo meno è assente quella passione e quella «divina mania» che è invece caratteristica peculiare di *Eros*, ed è per questo che Platone studia, separatamente, la prima nel *Liside* e il secondo nel *Simposio*, nonché nel grande discorso centrale del *Fedro.*

Al di là delle aporie di cui è disseminato il *Liside*, si ricava, con una certa chiarezza, quanto segue.

L'amicizia non nasce né fra «simili» né fra «dissimili»; l'amicizia non nasce fra buono e buono né fra cattivo e buono (o fra buono e cattivo), e meno che mai fra cattivo e cattivo.

È piuttosto l'«intermedio» (il «né-buono-né-cattivo») che è amico del buono. E l'«intermedio» è amico del buono a causa del male che c'è in lui (naturalmente deve trattarsi di un male che non condizioni interamente l'intermedio), e a causa del desiderio del bene, che gli manca, ma che in qualche modo gli è proprio, essendo appunto intermedio.

L'intermedio può essere definito, oltre che come ciò che non è *né* cattivo *né* buono, anche come ciò che è, insieme, *e* cattivo *e* buono.

Ma l'amicizia per Platone non si svolge in senso puramente e semplicemente «orizzontale», per così dire, ma soprattutto si erge in senso «verticale», ossia nella dimensione della trascendenza.

Ciò che noi cerchiamo nelle umane amicizie *rimanda sempre a qualcosa di ulteriore*: ogni amicizia assume un senso solo in funzione di un «Primo Amico».

Ecco il passo più significativo del dialogo:

> «Non è allora necessario che, o noi abbandoniamo questa strada [da cosa amica a cosa amica, da amicizia in amicizia] o giungiamo a un principio che non rimandi più a un'altra cosa amica, *ma sia esso stesso il Primo Amico, in vista del quale diciamo che sono amiche anche tutte le altre cose?*».
>
> «È inevitabile».
>
> «È questo che voglio dire, che non dobbiamo farci ingannare da tutte le altre cose che abbiamo detto essere amiche in vista di esso, come da sue false immagini e che non siano quel Primo che è veramente Amico».[1]

E nel contesto del dialogo emerge chiaramente che questo «Primo Amico» è non altro che «il Bene primo e assoluto».

L'amicizia che lega uomo a uomo è autentica – per Platone – solo *se si rivela mezzo per salire al Bene.*

Analoghe – ma ben differenziate – sono le conclusioni che Platone trae nelle sue analisi intorno all'amore, di cui ora dobbiamo dire in maniera dettagliata.

II. Eros come fruizione spirituale del Bello in dimensione ontologica e assiologica

1. Premesse necessarie per intendere l'erotica platonica – Per leggere e comprendere gli scritti di Platone dedicati alla problematica dell'Eros strettamente connessa con quella del Bello, è necessario compiere – in via preliminare – un notevole sforzo e collocarsi su un piano assai diverso da quello in cui si muove l'uomo di oggi, per varie ragioni.

In primo luogo, ci si deve rendere conto del fatto che, secondo Platone, la fruizione del Bello non ha luogo mediante l'«arte», ossia in quelle dimensioni che oggi diremmo di carattere «estetico».

Infatti, i prodotti delle arti, come per esempio quelli della pittura e delle varie forme di poesia, sono «imitazioni di imitazioni», che si collocano a tre distanze dal vero, e quindi sono lungi dallo scoprire il Bello, che – come in parte abbiamo già visto e meglio spiegheremo più avanti – consiste nell'«armonia», nell'«ordine», nella «giusta misura»,

[1] *Liside*, 219 C-D; traduzione di M.T. Liminta, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.

ossia nella struttura stessa dell'essere, che, proprio in quanto tale, è «rivelativa del Bene».

Platone connette la questione del «Bello» con l'«Eros», e in particolare con l'«arte dell'amare in modo filosofico». Di conseguenza, alcuni dei problemi di cui si occupa l'«estetica» di oggi per Platone rientrano nell'ambito dell'«erotica», la quale coinvolge problemi assai più vasti, che hanno forti cariche ontologiche e assiologiche. Eros – come subito vedremo – è non solo «bisogno del Bello», ma anche continua ricerca e «acquisizione del Bello» di cui è mancante, a gradi sempre più elevati, con al vertice la «contemplazione» e la «fruizione del Bello assoluto».[1]

2. Dimensione cosmica dell'Eros inteso come «legame che tiene insieme l'universo» – Uno dei caratteri più rivoluzionari dell'Eros platonico, nell'ambito della cultura e dei Greci, consiste nell'essere un «dèmone» e non un Dio. Si tratta di una concezione decisamente eretica per la teologia e la mitologia elleniche, che identificavano Eros con un Dio.

Ma perché Eros è presentato da Platone come un «dèmone» e non come un Dio?

Perché Eros è inteso come una forza «intermedia» e «mediatrice». Eros non né immortale né mortale, ma è «intermedio fra dio e mortale», è *quella forza che porta alla ricerca e all'acquisizione dell'immortalità*.

Scrive Platone nel *Simposio*:

> Eros è un gran dèmone: infatti tutto ciò che è demonico è intermedio fra dio e mortale. Ha il potere di interpretare e di portare agli dèi le cose che vengono dagli uomini e agli uomini le cose che vengono dagli dèi: degli uomini le preghiere e i sacrifici, degli dèi, invece, i comandi e le ricompense e i sacrifici. *E stando in mezzo fra gli uni e gli altri opera un compimento, in modo che il tutto sia collegato con se medesimo* (ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι).[2]

Il concetto di Eros come «dèmone mediatore» viene illustrato da Platone con una splendida metafora che presenta per immagini i genitori, il momento, il modo e il luogo della sua nascita.

[1] Si veda G. Reale, *Eros dèmone mediatore. Il gioco delle maschere nel «Simposio» di Platone*, Bompiani, Milano 2013³, in cui approfondiamo tutti i concetti qui trattati.

[2] *Simposio*, 202 E; si veda in particolare l'edizione di questo dialogo che abbiamo curato per la Lorenzo Valla – Mondadori, *passim*.

Mentre gli Dei festeggiavano la nascita di Afrodite, Dea della bellezza, «Penía», dea della povertà, venne a mendicare, e – per liberarsi in qualche modo dalla mancanza di tutto in cui si trovava – cercò di congiungersi con «Poros», che rappresenta il dio della capacità di procurarsi sempre ciò di cui si è mancanti. Penía riuscì nel suo intento, mentre Poros, ubriaco di nettare, si addormentò nel giardino di Zeus.[3]

Eros, di conseguenza, nacque con una doppia natura – sinteticamente mediata – derivante dalla madre e dal padre; inoltre, divenne seguace di Afrodite, in quanto concepito appunto durante la festa natalizia della dea.

Ecco lo splendido ritratto di Eros tracciato da Platone:

> In quanto Eros è figlio di Penía e di Poros, gli è toccato un destino di questo tipo. Prima di tutto è povero sempre, ed è tutt'altro che bello e delicato, come ritengono i più. Invece, è duro e ispido, scalzo e senza casa, si sdraia sempre per terra senza coperte, e dorme all'aperto davanti alle porte o in mezzo alla strada, e, perché ha la natura della madre, è sempre accompagnato con povertà. Per ciò che riceve dal padre, invece, egli è insidiatore dei belli e dei buoni, è coraggioso, audace, impetuoso, straordinario cacciatore, intento sempre a tramare intrighi, appassionato di saggezza, pieno di risorse, filosofo per tutta la vita, straordinario incantatore, preparatore di filtri, sofista. E per sua natura non è né mortale né immortale, ma, in uno stesso giorno, talora fiorisce e vive, quando riesce nei suoi espedienti; talora, invece, muore, ma poi torna in vita, a causa della natura del padre. E ciò che si procura gli sfugge sempre di mano, sicché Eros non è mai né povero di risorse, né ricco.[4]

Le caratteristiche essenziali espresse da questa metafora sono fondamentalmente due.

In primo luogo, Eros è una forza dinamica sintetica, «mediatrice degli opposti»; è un irresistibile impulso che senza posa spinge all'ulteriore, a salire sempre più in alto.

In secondo luogo, Eros come «intermedio mediatore» lega e unifica gli estremi opposti, ossia il «divenire» e l'«eterno», il «mortale» e l'«immortale», e quindi *collega e tiene insieme il tutto* – come vedremo – proprio mediante la fruizione del Bello, che viene collegato da Platone in modo stretto con la funzione del Bene.

[3] *Simposio*, 203 A-C.
[4] *Simposio*, 203 C-E.

Nel *Fedone* si legge:

> Il Bene e il conveniente sono ciò che lega e tiene insieme l'universo.[5]

Vedremo sotto le ragioni di questo stretto legame. Ma già fin d'ora ci piace citare in anticipo un penetrante giudizio di Gadamer, il quale rileva che il Bello (e quindi Eros che ne è inscindibilmente legato): «viene ad avere la funzione ontologica più importante che ci sia, cioè quella della mediazione tra idea e fenomeno».[6]

Cerchiamo di comprendere in che senso ciò avvenga.

3. Eros come forza creatrice nel Bello e ricerca di immortalità – Secondo Platone, Eros è, di per sé, quella forza che anima non solo certe azioni particolari dell'uomo, ma tutte quante le azioni con le quali si ricerca il Bene e ciò che consegue dal possesso del Bene, ossia la «felicità».

Tuttavia, gli uomini hanno circoscritto il significato del termine Eros – che di per sé sarebbe una forza universale nel senso indicato – a una forma particolare di essa, ossia a quella specifica ricerca e fruizione del Bene che ha luogo mediante la «Bellezza».

In particolare – precisa Platone – Eros, in questa specifica accezione, nel suo senso più forte risulta essere una *ricerca di procreare nel Bello*, sia a livello «fisico», sia a livello «spirituale».

Questo desiderio di Eros di «generare nel Bello», costituisce la contropotenza che lotta contro la morte e salva da essa, ossia salva da quella che è la più cospicua «mancanza» che ha l'uomo nella stabilità dell'essere. Infatti, la generazione mette in atto quel continuo nascere, che nell'ambito del mortale è riproduzione dell'immortale: la generazione è una vittoria del mortale sulla morte, forza garante di una certa «permanenza nell'essere».

Proprio questo costituisce il rapporto che Eros ha con il Bene. Infatti, il Bene è «eterno», e quindi implica «immortalità». E in quanto Eros è desiderio e ricerca del Bene mediante il Bello, è di conseguenza anche desiderio e ricerca di immortalità.

Dunque, è una strutturale esigenza insita nella natura del mortale quella di cercare l'immortale, ed Eros è quella forza che appaga tale esigenza. Gli stessi animali mediante l'Eros fisico cercano di lasciare

[5] *Fedone*, 99 C.

[6] Gadamer, *Verità e Metodo*, con testo tedesco a fronte, Bompiani 2000, cit., p. 979.

un rampollo simile a loro, e quindi di conservare se stessi mediante il simile: ed è questo un modo in cui anche ciò che è fisico e materiale – e quindi mortale – partecipa dell'immortale.

Ma anche la generazione nel Bello a livello spirituale delle anime mira allo stesso scopo. In effetti, mediante questa forma di Eros, l'uomo cerca un'altra forma di immortalità, quella di carattere appunto spirituale: cerca di fissare e garantire il ricordo di sé nella memoria dei posteri mediante le proprie creazioni spirituali.

Lo stesso morire per la salvezza degli altri, è per l'uomo una ricerca di immortalità. L'Eros in questa dimensione è un amore che gli uomini hanno per il ricordo che lasceranno con le loro azioni presso i posteri: un ricordo per sempre. Il morire per gli altri per ottenere una eterna fama, non ha nulla a che vedere con l'*agape* cristiana: questa è una forma di amore *donativo*, l'altra è invece una forma di amore *acquisitivo*. L'*agape* cristiana ama per donare, l'Eros greco ama per ricevere.

Eros in senso ellenico è sempre e solo forza che porta all'acquisizione di ciò di cui si è mancanti, a livello sempre più elevato, fino a quel «poter-non-morire» che porta l'uomo a «essere-presso-gli-Dei».[7]

III. Bellezza, «anamnesi» del mondo intelligibile e filosofia

1. In che senso Platone collega Eros con l'anamnesi – Platone ritiene che la radice ultimativa della conoscenza sia fornita dall'«anamnesi», ossia da un «ricordo» delle Idee, che, prima di nascere nei corpi, aveva visto e contemplato nel Prato della Verità nell'ambito dell'«Iperuranio».[1]

Naturalmente potrebbe sembrare che si debba parlare dell'«anamnesi» solamente in connessione con la problematica gnoseologica, e in particolare con la dialettica. L'«anamnesi» è – come sappiamo – quella forza spirituale che rende possibile quel momento «sinottico» della dialettica che consiste nel procedere dai particolari all'universale, dalla molteplicità all'unità, e quindi dalle cose sensibili alle Idee.

Ma Platone presenta questa sua dottrina – in modo veramente provocatorio dal punto di vista «maieutico» – proprio in connessione con l'Eros.

Vediamo in che senso fa questo.

[7] Si veda in particolare per un approfondimento di questa problematica G. Krüger, *Ragione e Passione. L'essenza del pensiero platonico*, introduzione e nota bibliografica di G. Reale, traduzione di E. Peroli, Vita e pensiero, Milano 1996[2], *passim*.

[1] Sull'anamnesi cfr. *supra*, pp. 587 ss.

Partendo dallo stimolo dell'esperienza sensoriale e procedendo in modo corretto, ossia sulla via della dialettica, l'uomo trova nella propria anima come un «originario possesso», ossia certe verità intelligibili, e quindi le «ricorda». E questo vale – come abbiamo visto – non solo per le verità matematiche, ma anche per il giusto, il santo e così di seguito: la conoscenza di tali realtà intelligibili che trascendono quelle sensibili, non si potrebbe spiegare se non come «reminiscenza» di un originario possesso delle medesime realtà che trascendono il sensibile.

Nel *Fedro* Platone riprende la dottrina collegandola – oltre che con la dialettica – in maniera particolare con l'Idea del bello e con l'erotica.

In primo luogo scrive:

> Bisogna che l'uomo comprenda in funzione di quella che viene chiamata Idea, procedendo da una molteplicità di sensazioni a una unità colta col pensiero. E questa è una reminiscenza di quelle cose che un tempo la nostra anima ha visto, quando procedeva al seguito di un dio e guardava dall'alto le cose che si dicono essere, alzando la testa verso quello che è «veramente essere».[2]

E l'«anamnesi» che porta a questa ascesa al vero Essere è sollecitata soprattutto dall'Eros, in quanto Eros «ridà le ali» all'anima, e la fa ritornare all'«Iperuranio».

Ma per quale ragione in modo particolare proprio Eros ha questa funzione?

Perché Eros è strutturalmente legato alla «Bellezza», e *alla Bellezza è toccata una sorte privilegiata del tutto particolare, ossia quella di essere un tralucere dell'intelligibile nel sensibile, ossia una manifestazione dell'Intelligibile nel sensibile stesso.*

Anche le altre Idee possono essere raggiunte per «anamnesi», ma con fatica e da pochi.

Invece la Bellezza – per quel suo privilegio ontologico che le è toccato in sorte – offre una chiara immagine di sé anche nella dimensione del sensibile, con tutte le conseguenze che questo comporta, e mediante l'Eros richiama un forte desiderio dell'Essere.

Leggiamo la pagina di Platone – una delle più belle da lui scritte – che spiega bene questo punto essenziale:

> Ma, il ricordarsi di questi esseri, procedendo dalle cose di quaggiù, non è cosa facile per tutte le anime: non per quelle che videro con un

[2] *Fedro*, 249 B-C.

breve sguardo le realtà di lassù, non per quelle che, cadute quaggiù, ebbero cattiva sorte e, trascinate all'ingiustizia da cattive compagnie, caddero nell'oblio di quelle realtà sacre che videro allora. Restano poche anime nelle quali è presente il ricordo in maniera sufficiente. Queste, quando vedono qualcosa che sia un'immagine delle realtà di lassù, restano colpite e non rimangono più in sé. Però non sanno che cosa sia quello che provano, perché non lo percepiscono perfettamente. Ora, della giustizia, della temperanza e di tutte quante le altre cose che hanno valore per le anime, nessun fulgore è presente nelle immagini di quaggiù. Ma solo pochi, mediante gli organi oscuri, avvicinandosi alle copie, a mala pena vedono l'originario modello che è riprodotto in quelle copie. *Invece allora la Bellezza si vedeva nel suo splendore, in un coro felice avevamo una beata visione e contemplazione*, mentre noi eravamo al seguito di Zeus e altri erano al seguito degli altri dèi e ci iniziavamo a quella iniziazione che è giusto dire la più beata, che celebravamo essendo integri e non toccati dai mali che ci avrebbero aspettato nel tempo che doveva venire, contemplando nell'iniziazione misterica visioni integre, semplici, immutabili e beate, in una pura luce, essendo anche noi puri e non tumulati in questo sepolcro che ora ci portiamo appresso e che chiamiamo corpo, imprigionati in esso come l'ostrica. Tutto questo, dunque, sia detto in omaggio al ricordo in virtù del quale, per il desiderio che abbiamo delle cose di allora, ora si è parlato piuttosto a lungo. Per quanto riguarda la Bellezza, poi, come abbiamo detto, risplendeva fra le realtà di lassù come essere. E noi, venuti quaggiù, l'abbiamo colta con la più chiara delle nostre sensazioni, in quanto risplende in modo luminosissimo. Infatti la vista, per noi, è la più acuta delle sensazioni, che riceviamo mediante il corpo. Ma con essa non si vede la saggezza, perché, giungendo alla vista susciterebbe terribili amori, se offrisse una qualche chiara immagine di sé, né si vedono tutte le altre realtà che sono degne di amore. Ora, invece, solamente la Bellezza ricevette questa sorte di essere ciò che è più manifesto e più amabile.[3]

Si tenga presente che il tono di narrazione mitico-poetica di questo passo rientra nel gioco drammaturgico in cui il discorso di Socrate sull'amore è inserito nel *Fedro*, e quindi ci si collochi nell'ottica ermeneutica in cui va letto e inteso.[4]

Si cadrebbe in errore, se non ci si sforzasse di giungere a cogliere il nocciolo teoretico di questa metafora della Bellezza che ha avuto

[3] *Fedro*, 250 A-E.

[4] Approfondiamo questo punto nell'*Introduzione* e nel commentario nell'edizione del *Simposio* che abbiamo curato per la Lorenzo Valla – Mondadori, cui rimandiamo il lettore interessato.

in sorte (κάλλος μόνον ταύτην ἔσχη μοῖραν) il privilegio di essere l'Intelligibile visibile nel sensibile e la cosa più amabile (ἐκφανέστατον καὶ ἐρασμιώτατον). E nel Bello è il Bene stesso che si manifesta e attira sempre più in alto.

Gadamer ha perfettamente individuato – proprio dal punto di vista ermeneutico – la «funzione anagogica del Bello», e la perenne validità di questa dottrina platonica, e proprio nel modo in cui viene espressa nella pagina letta: «Fa parte della sua [*scil.* del Bello] essenza il fatto di essere qualcosa che appare. Questo è anzitutto un carattere con cui si presenta all'anima umana. Ciò che si mostra in forma perfetta, attira a sé l'amore. Il bello ci conquista immediatamente, mentre le immaginai esemplari delle virtù umane si lasciano riconoscere solo oscuramente nel mezzo opaco dei fenomeni, poiché esse, per così dire, non possiedono una luce propria, al punto che noi spesso ci lasciamo ingannare da imitazioni impure e da semplici apparenze di virtù. Diversamente accade per il bello. Esso ha una peculiare chiarezza, di modo che qui non possiamo essere sedotti da cattive imitazioni di esso. Giacché "solo la bellezza sortì questo privilegio di essere la più percepibile dai sensi e di tutte la più amabile"».[5]

2. «Eros» e «filosofo» per Platone sono due facce della stessa realtà – Proprio per quella sua connotazione essenziale di «intermedio», l'«Eros» si identifica con il «Filo-sofo».

In effetti, gli Dei sono «sapienti», sono quindi in possesso della sapienza nel suo intero, e di conseguenza non possono essere «filo-sofi», in quanto il filosofo è sempre «in cerca di sapienza», sale sempre più in alto nel processo della acquisizione di essa, ma non la raggiunge mai per intero.

Platone, inoltre, rileva con grande finezza che non fanno filosofia non solo gli Dei – in quanto la possiedono per intero –, ma anche gli ignoranti. E questi non fanno filosofia, in quanto sono convinti di non averne alcun bisogno, e quindi di essere già sapienti, e pertanto neppure la desiderano.

Leggiamo il passo del *Simposio* in cui Platone identifica «Eros» e «Filosofo», che è giustamente diventato di riferimento, e si è imposto come una vera e propria cifra del filosofare classico dei Greci:

> «Eros sta di mezzo fra sapienza e ignoranza. Ed ecco come avviene

[5] Gadamer, *Verità e Metodo*, con testo tedesco a fronte, cit., pp. 977-979.

questo. Nessuno degli dèi fa filosofia, né desidera diventare sapiente, dal momento che lo è già. E chiunque altro sia sapiente non filosofa. Ma neppure gli ignoranti fanno filosofia, né desiderano diventare sapienti. Infatti, l'ignoranza ha proprio questo di penoso: chi non è né bello né buono né saggio, ritiene di esserlo invece in modo conveniente. E, invece, colui che non ritiene di essere bisognoso, non desidera ciò di cui non ritiene di aver bisogno».

«Chi sono, allora, Diotima, coloro che filosofano, se non lo sono i sapienti e neppure gli ignoranti?».

«È ormai chiaro anche a un bambino che sono quelli che stano a mezzo fra gli uni e gli altri, e uno di questi è appunto anche Eros. Infatti, la sapienza è una delle cose più belle, ed Eros è amore per il Bello. Perciò è necessario che Eros sia filosofo (ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι), e, in quanto è filosofo, che *sia intermedio fra il sapiente e l'ignorante* (μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς)».[6]

Lo stesso concetto viene espresso da Platone nel *Fedro*, dove rappresenta Eros come l'altra faccia del vero Filosofo: la pura ragione astratta non può che rinchiudere negli orizzonti delle piccole cose umane e mortali; occorre guadagnare quell'influsso divino che proviene dall'ispirazione erotica con giusta temperanza.[7]

IV. Le metafore di Eros come «forza che dona le ali» per volare sempre più in alto e della «scala di Eros» che porta alla visione del Bello assoluto

1. Il significato della denominazione di «Eros» come «Pteros» – Eros viene presentato da Platone anche come quella forza che tramite la visione del bello nell'amato *ridà le ali e fa volare l'anima verso l'Assoluto*. Per esprimere questa metafora, egli fa anche un gustosissimo gioco lessicale, dando a Eros il nome di «Pteros», fingendo che tale termine derivi dai poemi segreti custoditi dagli Omeridi. Si tratta di una immagine che oggi è fra le più fraintese, mentre in realtà è una delle più forti create da Platone.

Leggiamo il passo più significativo su questo tema:

Quando, dunque, guarda la bellezza di un ragazzo, e riceve le parti che ne procedono e fluiscono e che appunto per questo sono dette

[6] *Simposio*, 204 A-B.
[7] Cfr. *supra*, nota 4.

«flusso d'amore», l'anima viene irrigata e si riscalda, si riprende dal dolore e si allieta. Invece, quando ne è separata e si inaridisce, le bocche dei condotti da cui escono le penne, disseccandosi e chiudendosi, impediscono il germoglio dell'ala. Ma questo, rinchiuso dentro insieme al flusso d'amore, come i polsi che battono, pizzica sui condotti ciascun germoglio nel condotto che gli è proprio, cosicché l'anima rimane pungolata tutt'intorno e presa dall'assillo e dal dolore. Però di nuovo, avendo il ricordo della bellezza, prova gioia. In conseguenza della mescolanza di queste cose, essa si trova in uno stato di grande turbamento per la stranezza di ciò che sente e, trovandosi senza una via d'uscita, delira, e, essendo presa dalla mania, non riesce a dormire di notte, né di giorno riesce a riposare da qualche parte, ma, spinta dalla brama, corre là dove pensa di poter vedere colui che possiede la bellezza. E dopo che ha visto ed è stata irrorata dal flusso d'amore, si sciolgono i condotti che prima si erano ostruiti e, ripreso respiro, cessa di avere punture e travagli e allora gode, nel momento presente, di un piacere dolcissimo. Di sua volontà non si allontana e non tiene conto di alcunché più che del suo bello. Addirittura si dimentica di madri, di fratelli e di tutti gli amici; e se le sue ricchezze vanno in rovina, perché non se ne cura più, non gliene importa nulla. In dispregio di tutte le buone regole e delle convenienze di cui si ornava prima di quel momento, essa è disposta a servire l'amato e a giacere con lui ovunque le sia concesso, purché si trovi il più possibile vicino a lui. Infatti, oltre che onorare colui che ha la bellezza ha trovato in lui l'unico medico dei suoi grandissimi mali. Questa passione, o bel ragazzo al quale si rivolge il mio discorso, gli uomini chiamano Eros, mentre gli dèi lo chiamano in un modo che, non appena lo avrai udito, verosimilmente, a causa della tua giovinezza, ti metterai a ridere. Alcuni Omeridi, forse traendoli da poemi segreti, citano due versi rivolti a Eros, il secondo dei quali è irriverente e non è del tutto regolare del metro. Questi versi suonano così:

I mortali lo chiamano Eros alato,
gli immortali lo chiamano invece Pteros,
perché fa crescere le ali.

A questi versi si può credere oppure non credere; tuttavia, la causa e ciò che accade agli innamorati sono proprio questi.[1]

Gli psicoanalisti forniscono – in particolare con Hans Kelsen – la seguente esegesi: «A quei tempi, con ogni probabilità, questa espressione [*ptéros*] era ritenuta oscena. Nonostante l'ambiguità dei due versi e una citazione forse soltanto apparente, il loro significato, se-

[1] *Fedro*, 251 C-252 B.

condo Ritter, dovrebbe proprio essere di quel tipo. Nel *Fedro* e negli altri dialoghi ove Platone parla dell'*eros* è più volte ribadito il precetto di non concedersi al mero appagamento sessuale, ma è anche vero che, se da un lato la descrizione dell'oggetto erotico è spinta fino ai limiti dell'osceno – e dunque costituisce già in sé un appagamento sostitutivo –, dall'altro, con l'aggiunta di particolari "ritardanti", essa tende a presentarci il godimento sessuale, per come si realizza e al di là di qualsiasi inibizione».[2]

Ma l'interpretazione di «Pteros» (Πτέρως) come un termine che – a quel tempo – sarebbe stato considerato «osceno», è una tesi sostenuta da Ritter, ed è infondata.[3]

«Pteros» è un termine creato da Platone con un gioco lessicale costruito sui termini «pterón» (ala) e «Eros» (amore), e significa quella forza di Eros di ridare all'anima le «ali» per volare sempre più in alto, verso l'Assoluto, tesi che costituisce un vero e proprio asse portante del suo discorso, e che i versi da Platone stesso inventati esprimono in modo perfetto.

Va però detto che se non si entra nel gioco della gara retorica e nello spirito della commedia secondo cui è condotto tutto il discorso su Eros nel *Fedro*, non possono che nascere fraintendimenti d'ogni genere.[4]

È chiaro comunque, sulla base di quanto abbiamo sopra dimostrato, che il testo platonico può acquistare il senso che gli dà Kelsen solo se letto secondo un sistema di riferimento concettuale e verbale che gli è estraneo, e che rispetto al significato e alla portata del pensiero platonico risulta essere fortemente riduttivo in dimensione naturalistica.

Ciò che accade nella interpretazione psicoanalitica di Platone lo potremmo riassumere con termini e concetti di carattere metodologico che abbiamo acquisito lavorando con epistemologi.[5]

Nell'interpretazione psicoanalitica di Platone ha luogo un processo di «alienazione ermeneutica» in doppio senso: in primo luogo, si «spossessa» il testo platonico del suo luogo naturale, lo si toglie dal piano che gli è proprio e lo si trasferisce su altro piano; in secondo luogo, dopo aver trasferito il testo sul nuovo piano, lo si interpreta in funzione di un sistema di riferimento concettuale e verbale che gli è estraneo. Ed è proprio questa «alienazione ermeneutica» con il suo

[2] H. Kelsen, *L'amor platonico*, cura di C. Tommasi, Il Mulino, Bologna 1985, p. 66.
[3] Cfr. C. Ritter, *Platons Dialog Phaidros*, Leipzig 1914, 1925², p. 129.
[4] Cfr. la nostra edizione del *Fedro* curata per la Lorenzo Valla – Mondadori, cit., pp. 202-234.
[5] In particolare D. Antiseri e I. Toth.

trasferimento in un altro sistema di riferimento concettuale e verbale che l'identificazione dell'*Eros* platonico con la *libido* freudiana comporta, con le conseguenti inevitabili «de-formazioni» teoretiche di vasta portata.

Ma quanto stiamo affermando risulterà ancora più chiaro dalle cose che ora diremo.

2. La questione dell'Eros per i giovani e i giudizi di Platone sull'amore maschile legato al sesso – Come è noto, non pochi studiosi ispirati alla psicoanalisi si sono incentrati in particolare sul problema dell'omosessualità in Platone, dato che nei dialoghi platonici si parla soprattutto dell'Eros maschile, dell'Eros pederastico. E si è pensato che da questi testi si possa dedurre quale sia stato il problema psicologico di fondo della vita di Platone, e quindi anche del suo pensiero, nella convinzione che proprio in questo vada ricercato il fulcro della sua opera, sulla base del presupposto che la storia della vita e del pensiero di un uomo in larga misura coincida con la storia della sua sessualità.

Hans Kelsen scrive: «Più di ogni altra creazione spirituale, l'opera dei grandi pensatori etici affonda le sue radici nella loro biografia, dal momento che ogni riflessione speculativa sul bene e sul male – ivi compresa quella di Platone, la cui filosofia va letta essenzialmente in questa chiave – trae origine dall'esperienza etica, e cioè da qualcosa che scuote da cima a fondo l'essere umano. Il violento *pathos* di cui è pervasa l'opera di Platone, il suo dualismo tragico e il tentativo eroico di oltrepassarlo, hanno profonde radici nel carattere individuale di questo filosofo, nella specificità della sua vicenda umana e nell'atteggiamento che, di conseguenza, egli venne assumendo nei confronti della vita. Ma il corso della vita di Platone ebbe quale motivo dominante la passione amorosa: il cosiddetto *eros platonico*. [...] Una volta riconosciuto che questo *eros* è il tema dominante della riflessione platonica, non possiamo esimerci dal considerarne la peculiarità, poiché è proprio questa a determinare sia il rapporto che Platone intrattiene con la società umana (e in particolar modo con la democrazia ateniese), sia il suo ritrarsi di fronte al mondo, sia infine la sua ispirazione a dominarlo imprimendogli una forma. In altre parole, la peculiarità di questo *eros è ciò che spiega sia il chorismos* platonico, sia la tendenza a oltrepassarlo, e senza questo *eros* particolare non si possono comprendere né l'uomo Platone né la sua opera».[6]

[6] Kelsen, *L'amor platonico*, cit., pp. 47 s.

L'impostazione del problema è, in certa misura, corretta; scorretta, invece, è la soluzione, che Kelsen e altri studiosi ispirati alla psicoanalisi propongono.[7]

Non essendo possibile in questa sede entrare nei complessi dettagli della questione che abbiamo altrove trattato in modo analitico,[8] ci concentriamo qui su un punto-chiave.

A proposito dell'Eros omosessuale – cui si fa riferimento nei passi sopra letti – conviene precisare quanto segue: Platone ha condannato senza mezzi termini e con fermezza i rapporti erotici omosessuali in senso fisico. Siccome i passi in cui egli esprime tale condanna sono poco noti, e per lo più del tutto trascurati, converrà leggerli.

Nella *Repubblica* si dice:

> «E l'amore moralmente giusto non è quello che con moderazione ed equilibrio ha una naturale attrazione per ciò che è armonioso e bello?».
> «Certamente», ammise.
> «Sicché all'onesto amore non si dovrà aggiungere alcun elemento di follia, né qualcosa che abbia a che fare con l'intemperanza».
> «No, non si deve».
> «Allora non si dovrà aggiungergli questo piacere: di esso, insomma, non dovranno avere parte l'amante e l'amato che sono oggetto e soggetto di questo amore buono».
> «No, per Zeus – disse lui –, caro Socrate, una tale aggiunta non s'ha da fare».
> «E così mi pare ovvio che nello Stato che andiamo istituendo tu fisserai per legge che all'amante sia bensì lecito trattare con effusione d'affetto e accarezzare il fanciullo che ama come un figlio, in grazia di sentimenti elevati, e previo il suo consenso; ma che, per il resto, egli debba frequentare l'oggetto del suo amore in modo da non dare l'impressione di non volere spingersi oltre nel rapporto; in caso contrario, offrirebbe il destro all'accusa di scarsa sensibilità e rozzezza».[9]

Nel *Fedro* – in riferimento al rapporto dell'amante con la bellezza del giovane amato – si dice addirittura che il piacere sessuale omofilo è *contro natura* (παρὰ φύσιν):

> Chi non è di recente iniziato, o è già corrotto, non si innalza prontamente di qui a lassù, verso la Bellezza in sé, quando contempla ciò

[7] Si veda la nostra opera *Corpo, anima e salute*, cit., pp. 281-316.
[8] Cfr. la nota precedente.
[9] *Repubblica*, III 403 A-C.

> che quaggiù porta lo stesso nome. Di conseguenza, guardandola, non la onora, ma, dandosi al piacere come un quadrupede che cerca solo di montare e generare figli, e, abbandonandosi a eccessi, non prova timore e non si vergogna nel correre dietro a un *piacere contro natura.*[10]

Nelle *Leggi* Platone ribadisce che il piacere dell'unione fra maschio e femmina per la procreazione è un piacere *secondo natura*, mentre il rapporto sessuale fra maschio e maschio (così come quello fra femmina e femmina) è *contro natura*, e che coloro che hanno introdotto tali costumi lo hanno fatto trascinati dalla sfrenatezza del piacere. Le conclusioni che trae sono contenute in questo passo-chiave:

> Da un lato, avremo, dunque, chi è amante del corpo ed è affamato della sua fiorente giovinezza come di un frutto di stagione; costui si farà forza per saziarsene senza dare alcun valore allo stato d'animo dell'amato. Dall'altro lato avremo, invece, chi non dà soverchio valore alla brama del corpo e per questo, pur ammirandolo, piuttosto che amandolo, con la sua anima desidera sinceramente un'altra anima, così da ritenere un mero atto di violenza il godimento che segue al rapporto fra due corpi, e, invece, così da onorare e insieme rispettare la temperanza, il coraggio, la magnanimità e l'assennatezza, tanto che il suo ideale sarebbe quello di vivere sempre in castità con un amico casto.[11]

Vediamo pertanto in che modo – ben al di sopra del piano riduttivistico degli interpreti ispirati alla psicoanalisi – l'Eros platonico *faccia volare l'anima sempre più in alto*.

3. I cinque gradi della bellezza e «la scala di Eros» – La via erotica che porta alla visione e alla fruizione del Bello assoluto, è stata espressa da Platone con la grandiosa metafora della «scala di Eros», costituita da cinque gradini che bisogna percorrere.

1) Il primo gradino della scala dell'Eros consiste nell'amore per la «bellezza che è nei corpi».

Esso consiste non tanto nel piacere legato al sesso, quanto nella ricerca di quella emozione (di quell'«urto metafisico», potremmo dire) che produce la visione e la fruizione della bellezza, già a partire da

[10] *Fedro*, 250 E-251 A.
[11] *Leggi*, VIII, 837 C-D; traduzione Radice, cit.

quella che si manifesta nei corpi, e quindi della «forma della bellezza» che è in un corpo e in tutti i corpi belli.

E mediante l'amore della bellezza che è nei bei corpi dei giovani bisogna far nascere in loro la virtù, e crescere con loro.[12]

2) Ma l'uomo – come abbiamo visto – non è il suo corpo, bensì la sua anima. Pertanto, la «vera bellezza» dell'uomo non è quella del suo corpo, bensì quella della sua anima: la prima è l'«apparenza del bello», la seconda è la «vera bellezza dell'uomo».

E mediante questo rapporto con la bellezza dell'anima, nascono nell'amore quei discorsi capaci di far crescere i giovani nella virtù e l'amante insieme con loro.

Platone scrive:

> Dopo questo dovrà ritenere la bellezza che è nelle anime come di maggior valore rispetto a quella che è nei corpi; e perciò, se uno ha un'anima buona, ma un piccolo fiore di bellezza fisica, dovrà essere pago di amarlo, prendersi cura di lui e partorire e ricercare discorsi che siano capaci di rendere i giovani migliori.[13]

3) Il terzo gradino è quello della bellezza delle «attività» e delle «leggi umane», che sono creazioni dell'anima:

> In questo modo egli sarà spinto a considerare il bello che è nelle varie attività umane e nelle leggi e a vedere che esso è sempre e tutto quanto congenere a se stesso, in modo da rendersi conto che il bello che concerne il corpo è una piccola cosa.[14]

Su questo terzo gradino si collocano le creazioni nella bellezza che producono «figli spirituali» come quelli che Licurgo lasciò a Sparta e Solone ad Atene. Tale bellezza consiste nell'«armonia» e nella «giusta misura» da cui deriva la «virtù», e in particolare la temperanza e la giustizia su cui si basano gli Stati ben ordinati.

4) Il quarto grado potrebbe essere per l'uomo di oggi il più difficile da intendere, in quanto consiste nelle scienze e nella bellezza che è loro propria. Platone precisa:

> Dopo le attività umane bisogna che venga condotto alle scienze, affinché possa vedere anche la bellezza delle conoscenze e, guardando

[12] *Simposio*, 210 A-B.
[13] *Simposio*, 210 B-C.
[14] *Simposio*, 210 C.

alla bellezza ormai a grande raggio, non più amando come uno schiavo la bellezza che è in una sola cosa, ossia la bellezza di un giovanetto o di un uomo o di un'unica attività umana, non sia più, servendo a quella, un uomo da poco e di animo meschino, e rivolto invece lo sguardo al vasto mare del bello e contemplandolo, partorisca molti discorsi, belli e splendidi, fino a che, essendosi in questo modo rafforzato, ed essendo cresciuto, saprà vedere una conoscenza unica come questa che guarda il bello, di cui ora ti dirò.[15]

In che senso si può parlare di «bellezza delle scienze»?
Aristotele ci ha fornito una spiegazione assai penetrante, in particolare parlando delle matematiche:

Le supreme forme del bello sono: l'ordine, la simmetria e il definito. E le matematiche le fanno conoscere più di tutte le altre scienze.[16]

L'«ordine», il «definito» e la «giusta misura» sono appunto connotati essenziali del Bello, che le scienze, con al vertice quelle matematiche, dischiudono a largo raggio.

5) Il quinto e supremo grado coincide con la «visione del Bello in sé», ossia con quel momento in cui il Bello si manifesta:

Ora – disse – cerca di fare attenzione quanto più ti è possibile. Chi è stato educato fino a questo punto nelle cose d'amore, contemplando una dopo l'altra e nel modo giusto le cose belle, quando sta per giungere ormai al termine delle cose d'amore, scorgerà *immediatamente* (ἐξαίφνης) qualcosa di bello per sua natura meraviglioso, proprio quello, Socrate, per il quale sono state sostenute tutte le fatiche di prima: in primo luogo, qualcosa che sempre è, che non nasce né perisce, non cresce né diminuisce, qualcosa, inoltre, che non è bello da un lato e dall'altro brutto, né talora bello e talora no, né bello in relazione a una cosa e brutto in relazione a un'altra, né bello in una parte e brutto in altra parte, né quasi che possa essere bello per alcuni e brutto per altri. E questo bello neppure si mostrerà a lui come un volto, o come delle mani, né come alcun'altra delle cose di cui il corpo partecipa; né gli si mostrerà come un discorso e come una scienza, né come qualcosa che si trovi in qualcos'altro, per esempio in un essere vivente, oppure in terra o in cielo, o in qualcos'altro, ma si manifesterà in sé stesso, per se stesso, con se stesso, come forma unica che sempre è.[17]

[15] *Simposio*, 210 C-D.
[16] *Metafisica*, XIII, 3, 1078 b.
[17] *Simposio*, 211 B.

Di questo momento culminante dobbiamo parlare in modo più dettagliato, in quanto Platone anticipa – sia pure in modo germinale – concetti che avranno in seguito sviluppi notevoli e di grande portata.

V. Il grado supremo della «scala di Eros» e l'esperienza mistica

1. Il finale del grande discorso della sacerdotessa Diotima – Leggiamo le conclusioni che trae Platone al termine della descrizione della *scala di Eros*:

> È questo il momento della vita, caro Socrate – disse la straniera di Mantinea – che più di ogni altro è degno di essere vissuto da un uomo, quando egli contempla il bello in sé. E se mai potrai vederlo, non come l'oro e le vesti ti sembrerà, né come i bei fanciulli e i giovinetti alla vista dei quali ora tu sei turbato e sei pronto, tu come molti altri, pur di vedere l'amato e stare sempre insieme a lui, a non mangiare e bere se fosse possibile, ma contemplarlo solo e stare insieme a lui. Che cosa dunque noi dovremo pensare, se a uno capitasse di vedere il Bello in sé assoluto, puro, non mescolato, non affatto contaminato da carni umane e da colori e da altre piccolezze mortali, ma potesse contemplare come forma lo stesso Bello divino? O forse tu ritieni che sarebbe una vita che vale poco quella di un uomo che guardasse là e contemplasse quel Bello con ciò con cui si deve contemplare, e rimanesse unito a esso? Non pensi piuttosto – soggiunse – che, qui, guardando la Bellezza solamente con ciò con cui è visibile, costui partorirà non già pure immagini di virtù, dal momento che non si accosta a una pura immagine del Bello, ma partorirà virtù vere, dal momento che si accosta al Bello vero? E non credi che, generando e coltivando virtù vera, sarà caro agli dèi e sarà, se mai lo fu un altro uomo, egli pure immortale?[1]

Il «Bello» non è se non *il «Bene» che si manifesta*. Di conseguenza, la salita mediante la «scala di Eros» al «Bello assoluto» coincide con la salita della dialettica, la quale parte appunto dalle cose sensibili per giungere alle Forme e alle Idee, e – passando proprio attraverso le scienze matematiche – giunge alla visione del «Bene assoluto» che è «l'Uno», che è «Misura suprema di tutte le cose».

Quell'«Uno» e quella «Misura» si manifestano e si rendono visibili appunto mediante il «Bello»; e l'Eros al suo più alto grado coglie questo Bello e con esso si unisce in una forma di *unio mystica*.

[1] *Simposio*, 211 C-212 A.

Siamo così giunti al culmine «dei grandi misteri delle cose di amore», per usare l'espressione poetica che Platone fa mettere da Socrate in bocca alla sacerdotessa Diotima di Mantinea.

Platone sa benissimo che non tutti sono in grado di giungere a questa altezza; e già prima di descrivere la grande scala dell'Eros nel *Simposio*, dopo aver presentato Eros come perenne forza di generazione fisica e spirituale, lancia una *vera e propria sfida provocatoria*, che, al di là del significato che ha nel contesto drammaturgico, in modo emblematico è rivolta a ogni lettore.

Salire sulla scala di Eros fino in fondo è molto difficile, perciò – dice Platone – cerca di mettercela tutta, se sei capace, perché questa salita implica un grande impegno e una notevole fatica:

> Fino a queste cose d'amore forse, Socrate, anche tu potrai essere iniziato; ma a quelle perfette e alla più alta iniziazione cui tendono anche queste, se si procede in modo giusto, *non so se tu saresti capace di essere iniziato. Parlerò io e metterò tutto il mio impegno, e tu cerca di seguirmi, se ne sei capace.*[2]

Ma chi sarà in grado di seguire la sacerdotessa Diotima di Mantinea fino al culmine della scala di Eros?

Solamente chi ha compreso, e quindi ha intrapreso insieme a Platone la «seconda navigazione». Chi invece non è stato in grado di fare questo rimane incapace di seguire la sacerdotessa di Mantinea, e di conseguenza non potrà essere iniziato ai «grandi misteri», e quindi non comprenderà il messaggio finale di Platone.[3]

2. Un sorprendente anticipo dell'esperienza mistica espressa da Platone – La grandiosa pagina del finale del discorso messo in bocca alla sacerdotessa Diotima di Mantinea – che sopra abbiamo letto – e in particolare alcune espressioni – «È questo il momento della vita che più di ogni altro è degno di essere vissuto da un uomo, quando contempla il bello in sé», e in particolare «contemplarlo solo e stare insieme a lui» (θεᾶσθαι μόνον καὶ συνεῖναι) e «contemplare e *rimanere unito a esso*» (θεωμένου καὶ συνόντος αὐτῷ) – anticipano quella che sarà chiamata «esperienza mistica».

In effetti, tale grande pagina è stata indicata da insigni studiosi come la prima pagina del «misticismo occidentale».

[2] *Simposio*, 209 E-210 A.
[3] Per un approfondimento si vada il nostro *Eros dèmone mediatore*, cit., *passim.*

Taylor scriveva: «Nonostante tutte le differenze di propositi, il miglior commento all'intero racconto è fornito dai grandi scrittori che, in verso o in prosa, hanno descritto le tappe della "via mistica", mediante la quale l'anima "esce da se stessa", per trovarsi di nuovo trovando Dio. In sostanza, quello che Socrate sta descrivendo è lo stesso viaggio spirituale che descrive, per esempio, S. Giovanni della Croce nella nota canzone *En una noche oscura*, con cui si apre il suo trattato *Notte Oscura*, o quello a cui Crashaw accenna più oscuramente in tutte le pagine del suo *The Flaming Heart*, e che Bonaventura ci mostra con nitidezza nell'*Itinerarium mentis in Deum*. [...] Nella letteratura greca, a mio parere, questo discorso rimane senza eco fino a Plotino, con il quale la medesima avventura spirituale si ripete come tema essenziale delle *Enneadi*. Se non abbiamo in noi quel tanto di misticismo che è necessario per considerare l'annullarsi e il rinnovarsi dell'anima come il compito essenziale della vita, il discorso non avrà per noi un valore reale e non potremo far altro che considerarlo un "bel sogno" mitologico».[4]

E in riferimento al passo del *Simposio* sopra letto e all'ultimo letto nel capitolo precedente, in cui si parla di quel manifestarsi del Bello in sé «immediatamento» o «improvvisamente» (ἐξαίφνης), Krüger precisa: «Questo "lampo di una trepidante visione (*ictus trepidantis aspectus*)" come lo chiama Agostino, proprio nel senso di Platone, è ciò che c'è di misterioso nel "mistero" dell'Eros: l'evento dell'illuminazione in cui ogni singolo è insostituibile. *A chi non ne fa esperienza di persona non può spiegarlo né Platone né un interprete».*[5]

E, insieme a Taylor, Krüger su questo atto di «esperienza mistica» ribadisce: «O uno lo possiede e ne è posseduto, oppure non lo possiede e allora non c'è altro da dire».[6]

VI. Rapporti fra la concezione platonica dell'Eros e le «Dottrine non scritte»

1. Eros come nostalgia dell'Uno – La scala di Eros, che porta alla visione e alla fruizione di quella «Bellezza assoluta» – come abbiamo detto –, essendo rivelativa del «Bene», è rivelativa dell'«Uno», che è «Misura suprema di tutte le cose».

[4] A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, presentazione di M. Dal Pra, traduzione di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 351.

[5] Krüger, *Ragione e Passione*, cit., p. 208; corsivi nostri.

[6] Krüger, *ibidem*; Taylor, *Platone*, cit., p. 361.

Ebbene, in uno dei discorsi più splendidi sull'Eros contenuti nel *Simposio*, Platone mette in bocca ad Aristofane – con uno scatenato gioco drammaturgico ispirato alla Musa dell'arte comica – proprio il concetto di Eros come «nostalgia dell'Uno», con forti richiami al concetto-chiave delle «Dottrine non scritte».[1]

Si tratta di un discorso costruito con assoluta perfezione mediante una imitazione perfetta dei canoni e dei linguaggi della commedia, con cui Platone poteva permettersi di parlare solamente a coloro che lo potevano capire, essendo a conoscenza delle sue dottrine per altra via. E nello stesso tempo si trattava di un tipo di discorso con cui egli poteva farsi beffa di tutti coloro che non lo capivano, e quindi di ridere nei confronti di chi lo derideva.

Alle origini gli uomini erano di forma sferica e doppi: avevano due teste, quattro mani e quattro gambe, e quindi erano fortissimi e potentissimi, al punto che tentarono di assalire gli Dei dell'Olimpo. Zeus, per difendersi, decise di tagliarli ciascuno in due, facendo in modo – dopo essersi accertato delle gravi conseguenze che ciò comportava – che le due metà potessero riunirsi in debito modo.

L'Eros è appunto questo: ricerca che spinge a fare «di "due" "uno"» (ἓν ἐκ δυοῖν), «da "due" diventare "uno solo"» (δύο ὄντας ἕνα γεγονέναι).

Con insistenti e martellanti richiami al «Due» e all'«Uno», Platone faceva precisi richiami alla dottrina dei due Principi, di cui abbiamo sopra parlato.

E con Eros come ricerca di quella metà che a ciascun uomo manca, ossia come quella ricerca di «ritorno all'Uno», Platone indicava la ricerca del «Bene».

Dice, anzi, che tutti gli amanti, anche se non lo sanno, lo presagiscono, e in qualche modo lo dicono «in forma di enigmi».[2]

Ma per bocca della sacerdotessa Diotima di Mantinea risolve l'enigma addirittura con queste parole:

> Però si sente fare un certo discorso, secondo cui quelli che amano sono coloro che cercano la propria metà. Il mio discorso dice che l'amore non è amore della metà né dell'intero, a meno che, caro amico, essi non siano il Bene. [...] Non c'è altro che gli uomini amano se non il Bene.[3]

[1] Si vedano per un approfondimento del tema il nostro *Eros dèmone mediatore* e il commentario al *Simposio* da noi curato per la Lorenzo Valla – Mondadori.

[2] *Simposio*, 192 D.

[3] *Simposio*, 190 D-191 B.

2. Il Bello come manifestazione del Bene-Uno a vari livelli – Per completare quanto abbiamo detto, è opportuno precisare il significato e la portata della coincidenza strutturale fra il «Bello» e il «Bene».

In un passo-chiave del *Filebo* Platone dice che, mentre eravamo in cerca del «Bene» e gli stavamo proprio vicini, ci è sfuggito e si è nascosto nella natura del «Bello», ossia nella «misura» e nella «proporzione». Si tratta di uno di quei giochi ironico-dialettici straordinari mediante cui Platone «rivela» per iscritto le sue «Dottrine non scritte», fingendo di «nascondere». Infatti il Bello, ben lungi dal nascondere il Bene, in realtà ce lo rivela.

Leggiamo il testo:

> E ora la potenza del Bene ci è sfuggita nella natura del Bello; infatti, la misura e la proporzione risultano essere, dappertutto, bellezza e virtù.[4]

Ma nel *Timeo* scrive:

> Tutto ciò che è buono è bello, e il bello non è privo di misura.[5]

Proprio questo spiega chiaramente la ragion per cui il Bello intelligibile, per Platone ha avuto il privilegio di essere anche visibile, *perché è rivelativo del Bene*.

Da tempo infatti si è ben rilevata l'importanza addirittura ermeneutica di questo «splendere della Bellezza». Gadamer, nelle pagine conclusive della sua opera maggiore, afferma che l'essenza del Bello consiste proprio nell'essere «ciò che di per sé "è più manifesto"».[6] Platone usa proprio l'espressione τὸ ἐκφανέστατον.[7]

Egli precisa, inoltre quanto segue: «La luminosità dell'apparire non è solo una delle proprietà del bello, ma ne costituisce la vera e propria essenza. La caratteristica del bello, per cui esso attira immediatamente su di sé il desiderio dell'anima umana, è fondata nel suo essere stesso. In quanto strutturato secondo misura, l'ente non è solo ciò che è, ma fa apparire entro di sé una totalità in sé misurata e armonica. È questa la disvelatezza (*aletheia*) di cui Platone parla nel *Fedro*, che appartiene all'essenza del bello. La bellezza non è semplicemente la simmetria, ma l'apparire stesso che su di essa si fonda. Essa ha la

[4] *Filebo*, 64 E.
[5] *Timeo*, 87 C.
[6] Gadamer, *Verità e Metodo*, Bompiani 2000, cit., p. 979.

natura del risplendere. Risplendere però significa risplendere su qualcosa, come il sole, e quindi apparire a propria volta su ciò su cui cade la luce. La bellezza ha il modo di essere della *luce*».[8]

Queste giuste osservazioni, si fanno ancor più consistenti, proprio sulla base di quella che abbiamo visto essere la definizione esoterica del «Bene» come «Uno, Misura suprema di tutte le cose».

Gadamer accetta idee di fondo della nuova interpretazione di Platone – che in parte egli stesso ha anticipato a partire dagli anni Venti –; ma non accetta il momento conclusivo, ossia la definizione raggiunta da Platone del Bene come Uno-Misura, lasciando la questione socraticamente aperta.

Scrive infatti: «Il bello si distingue dal bene, *che è assolutamente inafferrabile*, in quanto è più suscettibile di essere colto».[9]

Invece il Bene – proprio come Uno – *è afferrabile attraverso il Bello che ne è la più cospicua «rivelazione»*.

Ancora nel *Filebo*, sempre con quel gioco del «rivelare nascondendo» per coloro che non erano a conoscenza per altra via delle sue dottrine orali, Platone ribadisce proprio la coincidenza del Bene e del Bello con l'Uno in modo sorprendente:

> *Dunque, se non possiamo afferrare il Bene* (τὸ ἀγαθόν) con una Idea unica, dopo averlo colto in tre, ossia nella *Bellezza* (κάλλει), nella *Proporzione* e nella *Verità*, diciamo che questo, *come Uno* (ἕν!), è giustissimo che lo consideriamo come causa di ciò che è nella mescolanza, ed è a motivo di esso che, *in quanto Bene* (ὡς ἀγαθόν!), la mescolanza diventa tale.[10]

E, allora, il «Bene» è afferrabile proprio come «Uno» e «Misura suprema di tutte le cose», in quanto si manifesta attraverso il Bello, come Uno che si esplica nei molti, in vari modi, mediante le misure e l'ordine, in particolare mediante le figure, i numeri e i rapporti numerici in tutto il loro armonico dispiegarsi.

Ed Eros è la continua ricerca del Bene attraverso il Bello, nel suo esplicarsi in questa complessa trama di rapporti, nel tentativo di giungere ai vertici e alla fruizione del Bello assoluto, che è rivelativo del Bene assoluto.

[7] *Fedro*, 250 D 7.
[8] Gadamer, *Verità e Metodo*, Bompiani 2000, cit., p. 981.
[9] Gadamer, *Verità e Metodo*, Bompiani 2000, cit., p. 977.
[10] *Filebo*, 65 A.

SEZIONE X

CRITICA ALLA POESIA E ALLA RETORICA TRADIZIONALI

I. I MOTIVI PER CUI PLATONE GIUDICAVA NEGATIVAMENTE LA POESIA

1. L'arte tradizionale è priva di valore conoscitivo e di capacità educativa – In stretta connessione con la tematica metafisica e dialettica va vista la problematica platonica dell'arte, giacché solo in tale connessione essa risulta pienamente intelligibile.

Platone, infatti, nel determinare l'essenza, la funzione, il ruolo e il valore dell'arte si preoccupa solamente di stabilire quale valore di verità essa abbia, ossia:

1) se e in quale misura essa avvicini al vero;
2) se renda migliore l'uomo;
3) se socialmente abbia valore educativo oppure no.

E le sue risposte, come è noto, sono del tutto negative:

1) l'arte non disvela ma vela il vero, perché non conosce;
2) non migliora l'uomo ma lo corrompe, perché è menzognera;
3) non educa ma diseduca, perché si rivolge alle facoltà a-razionali dell'anima, che sono le parti inferiori di noi.

2. La poesia non deriva da conoscenza e da scienza ma da «ispirazione arazionale» –Vediamo di intendere a fondo le ragioni di questa condanna, che è rimasta in tutti i dialoghi pressoché senza appello, almeno in riferimento all'arte poetica tradizionale.

Platone assume un atteggiamento negativo di fronte alla poesia, considerandola decisamente inferiore alla filosofia per le seguenti ragioni. Il poeta non è mai tale per «scienza» e per «conoscenza», ma per «irrazionale intùito». Il poeta, quando compone, è «ispirato», è «fuori di sé», è «invasato», e quindi inconsapevole, non sa dar ragione di ciò che fa, né sa insegnare ad altri ciò che fa. Dunque, il poeta è poeta non per conoscenza, ma per «sorte divina» (θείᾳ μοίρᾳ).[1]

[1] *Ione*, 534 C.

La poesia non è un'arte ma una «forza divina», analoga a quella propria del magnete, che non solo attira a sé gli anelli di ferro, ma infonde addirittura in questi anelli la forza di attrarre a sé altri anelli ancora, in modo che si forma come una lunga catena di anelli che pendono l'uno dall'altro e tutti dalla forza del magnete. E la forza del magnete è la metafora che rappresenta l'ispirazione della Musa, mentre i primi anelli sono i poeti e gli altri anelli sono tutti coloro che pendono dalla poesia, rapsodi, interpreti, attori, coreuti, e così via.

Scrive Platone:

> Così, anche la Musa rende i poeti ispirati, e, attraverso questi ispirati, si forma una lunga catena di altri che sono invasati dal dio. E, certo, tutti i buoni poeti epici non per possesso di arte, ma perché sono ispirati e posseduti dal dio compongono tutti questi bei poemi, e, così, anche i buoni poeti melici: e come i coribanti danzano fuori senno, così, fuori senno, i poeti melici compongono i loro bei carmi, e quando entrano nell'armonia e nel ritmo, sono invasati e squassati dal furore bacchico. E come le Baccanti, quando sono invasate, attingono ai fiumi miele e latte e invece quando sono in senno non lo sanno fare, così si comporta anche l'animo dei poeti melici, come essi stessi dicono. Infatti, proprio i poeti ci dicono che attingono i loro canti da fonti che versano miele e da giardini e da boschetti che sono sacri alle Muse, e che a noi li portano come fanno le api, anch'essi volando come le api. E dicono il vero! Infatti, cosa lieve, alata e sacra è il poeta, e incapace di poetare, se prima non sia ispirato dal dio e non sia fuori senno, e se la mente non sia interamente rapita. Finché rimane in possesso delle sue facoltà, nessun uomo sa poetare o vaticinare.[2]

Ecco un passo del *Fedro* particolarmente significativo al riguardo:

> In terzo luogo vengono l'invasamento e la mania che provengono dalle Muse, che, impossessatesi di un'anima tenera e pura, la destano e la traggono fuori di sé nella ispirazione bacchica in canti e in altre poesie, e, rendendo onore a innumerevoli opere degli antichi, istruiscono i posteri. Ma colui che giunge alle porte della poesia senza la mania delle Muse, pensando che potrà essere valido poeta in conseguenza dell'arte, rimane incompleto, e la poesia di chi rimane in senno viene oscurata da quella di coloro che sono posseduti da mania.[3]

[2] *Ione*, 533 E-534 B. Sul dialogo si veda la nostra edizione curata per la Bompiani, Milano 2001 e quanto spieghiamo nel *Saggio introduttivo.*

[3] *Fedro*, 245 A. Si vedano le nostre edizioni curate per la Bompiani 2000 e per la Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 2001[2] con ampio commentario.

3. L'arte è una «imitazione di imitazioni» tre gradi lontana dalla verità e si rivolge alla parte peggiore dell'anima – Più dettagliate e precise sono le concezioni dell'arte che Platone esprime nella *Repubblica.* L'arte, in tutte le sue espressioni (cioè sia come poesia, sia come arte pittorica e plastica), è, dal punto di vista ontologico, una *mimesi*, vale a dire una «imitazione» di cose e avvenimenti sensibili. Sia la poesia che le arti figurative in generale descrivono uomini, cose, fatti e vicende di vario genere, cercando di riprodurli con parole, colori, rilievi plastici.

Ora, noi sappiamo che le cose sensibili sono – dal punto di vista ontologico – non il vero essere, ma «imitazione del vero essere»: sono pertanto una «immagine» dell'eterno «paradigma» dell'Idea, e perciò *distano dal vero nella misura in cui la copia dista dall'originale.*

Ebbene, se l'arte, a sua volta, è «imitazione delle cose sensibili», allora ne consegue che essa viene a essere una «imitazione di una imitazione», una copia che riproduce una copia, e quindi viene a essere lontana dal vero ancor più di quanto lo siano le cose sensibili: essa rimane «tre gradi lontana dalla verità».

Ecco le crude parole di Platone al riguardo:

> «E ora considera anche quest'altro punto. Quale di questi due obiettivi si propone l'arte pittorica in ogni sua realizzazione? Quello di imitare l'essere tale e quale è, oppure di riprodurre il fenomeno così come appare? Si porrà, insomma, come una imitazione di quel che appare o di quel che è veramente?».
>
> «Di quel che appare», rispose.
>
> «Di conseguenza, l'arte mimetica è lontana dal vero, e per tale motivo sembrerebbe realizzare ogni suo prodotto non cogliendo che una piccola parte del suo oggetto e questa in forma di immagine».[4]

Dunque, l'arte figurativa imita la mera parvenza; e così i poeti parlano *senza sapere e senza conoscere ciò di cui parlano*, e il loro parlare è – dal punto di vista del vero – un gioco, uno scherzo:

> «Allora, l'imitatore non avrà né scienza né retta opinione di ciò che imita, rispetto al bello e al brutto».
>
> «Non sembra».
>
> «Davvero un bel tipo questo poeta imitatore se si guarda alla sapienza delle cose che fa!

[4] *Repubblica*, X, 598 B.

> «Non troppo!
> «E tuttavia egli imiterà, senza sapere, per ciascuna cosa, sotto quali aspetti sia buona o cattiva; ma come pare, come sembri bella ai più che non sanno nulla, così la imiterà».
> «E che altro?».
> «Ebbene, su questo, come sembra, siamo d'accordo quanto basta, ossia che l'imitatore *non sa nulla di valido sulle cose che imita*, e che l'imitazione è un gioco e non una cosa seria, e che quelli che compongono la poesia tragica, in giambi e in esametri, sono imitatori nel maggior grado che si possa essere».
> «Proprio così!».[5]

Per conseguenza, Platone è convinto che l'arte si rivolga non alla parte migliore, ma *alla parte meno nobile* della nostra anima:

> La pittura, e in generale l'arte imitativa, da un lato compie l'opera sua restando lontano dalla verità, dall'altro si rivolge a ciò che c'è in noi di più lontano dall'intelligenza, e gli si fa amica e compagna per nulla di sano né di vero.[6]

L'arte tradizionale è, dunque, corruttrice e va in larga misura bandita, se non addirittura eliminata dallo Stato perfetto, a meno che essa non si sottometta alle leggi del bene e del vero.[7]

4. Le ragioni che spiegano la posizione assunta da Platone nei confronti dell'arte tradizionale – Su questa concezione si è molto scritto e detto, e qualcuno ha creduto – urtato dalla sua crudezza – di doverla temperare e ridimensionare, invocando il fatto che Platone apprezza invece in grado sommo la bellezza e l'Idea di Bello alla quale attribuisce addirittura il privilegio di essere, essa sola, «visibile» fra tutte le realtà intelligibili. E si è più volte fatto richiamo a quei passi del *Simposio* e del *Fedro*, che sono veri inni alla bellezza.

Tuttavia, questo associare il problema dell'«arte» al problema della «bellezza» è storicamente poco corretto, almeno nel contesto platonico. Infatti, il nostro filosofo – come sappiamo – collega la «bellezza» non tanto all'«arte» quanto all'«Eros» e all'«erotica», che hanno altro senso e altra funzione. Perciò è del tutto inutile tentare – avvalendosi

[5] *Repubblica*, X, 602 A-B.
[6] *Repubblica*, X, 603 A-B.
[7] Cfr. *Repubblica*, II, III e X, *passim.*

delle acquisizioni della moderna estetica – di trovare in Platone ciò che non c'è, o di piegare le sue affermazioni in un altro senso.

La verità è che, per Platone, l'arte non ha una sfera e un valore propriamente «autonomi»: essa vale solamente se e nella misura in cui possa o sappia mettersi al servizio del vero.

Platone non nega affatto all'arte una sua «magia» e un suo «potere», ma nega validità a questo potere, quando sia abbandonato a sé, appunto in modo autonomo, e quando non sia assoggettato agli immutabili precetti del *logos* veritativo.

Insomma, Platone non negò il potere dell'arte, ma *negò che l'arte dovesse valere solo per se stessa*: l'arte o serve il «vero» o serve il «falso» e *tertium non datur.* Dunque, se vuole «salvarsi» dal punto di vista veritativo, *l'arte deve assoggettarsi alla filosofia*, che sola è capace di raggiungere il vero, e il poeta deve sottostare alle regole e alla dialettica del filosofo.

Si tenga presente che Platone amava molto la poesia e – come vedremo – è rimasto poeta, e precisamente «poeta filosofo». Concludendo il suo discorso sulla poesia nel libro decimo della *Repubblica*, egli ci rivela perfettamente i suoi sentimenti nei confronti di essa.

Leggiamo la bella pagina, essenziale per intendere a fondo l'argomento di cui stiamo trattando, in quanto Platone ci rivela addirittura di essere stato l'«innamorato della poesia» e di averla lasciata con sofferenza e fatica:

> Saremmo addirittura disposti a concedere ai delegati della poesia – qualora non fossero poeti ma simpatizzanti dei poeti – di fare l'arringa di difesa in prosa, pur che dimostrino che essa non è solo piacevole, ma che è anche di vantaggio alla società e alla vita dell'uomo: certo, in tal caso, li ascolteremmo volentieri. Effettivamente, sarebbe per noi tutto un guadagno se la poesia risultasse non solo dolce, ma anche utile. [...] Ma se non lo fosse, amico mio, noi ci comporteremmo come fanno gli innamorati che ritengono nocivo il proprio amore, e che, pur con grande sforzo, se ne distaccano. Anche noi saremmo ben felici se la poesia risultasse, alla prova dei fatti, ottima e assolutamente vera [...], ma finché non riesca a difendersi dalle accuse, certo la ascolteremo, ma ripeteremo a noi stessi il discorso che andiamo facendo in guisa di incantesimo, augurandoci di non cadere ancora in questa specie di amore infantile e popolare. Senza dubbio le presteremo orecchio, ma non come se si dovesse infondere impegno in questa poesia – neanche se essa fosse seria e aderente al vero! –, bensì ascoltandola con la diffidenza di chi teme per la costituzione che accoglie

nel suo intimo, e ha, nei confronti della poesia, quella convinzione che abbiamo sopra esposto.[8]

In particolare si tenga presente che l'attacco frontale che Platone conduce contro la poesia e in particolare contro quella di Omero, non si intende in modo adeguato se non si comprende il senso e la portata della grande «rivoluzione culturale» in atto fra la fine del V e l'inizio del IV secolo, con il passaggio dalla cultura dell'oralità poetico-mimetica – che aveva avuto fino a quel momento il predominio assoluto – a una nuova cultura che si sviluppava su basi dialettiche e concettuali.

Al poeta e alla poesia si sostituivano ormai il filosofo e la mentalità creata dalla filosofia, la mentalità filosofica comportava un radicale mutamento della terminologia e della sintassi del linguaggio e della comunicazione.

Alla poesia come fonte di conoscenza e di formazione spirituale, che non aveva altri fondamenti che l'opinione e il mito, Platone voleva sostituire la filosofia che portava a un livello di razionalità totalmente innovativo a tutti i livelli.

5. L'addio a Omero nel libro decimo della «Repubblica» e l'apertura di una nuova epoca culturale – Dopo quanto abbiamo fin qui detto, risulta necessario leggere e meditare due passi assai significativi del libro decimo della *Repubblica*, in cui Platone dà l'addio al grande Omero e *apre una nuova epoca della civiltà occidentale*.

Il primo mette in dubbio in modo sistematico quella forza educativa che per secoli Omero aveva esercitato sui Greci:

«Noi non pretenderemo da Omero o da altri poeti che ci diano conto di altre cose, magari chiedendo – posto che qualcuno di loro sia stato un vero medico e non un semplice imitatore del linguaggio dei medici – quale poeta degli antichi o dei contemporanei sia mai riuscito, come Asclepio, a ridare la salute a qualcuno; oppure quale scuola medica abbia lasciato dietro di sé, come fece Asclepio coi suoi seguaci. Insomma, non porremmo loro interrogativi su altre arti, anzi, lasceremo perdere. Però, riguardo alle grandi e nobilissime opere che Omero si è impegnato a rappresentare – vale a dire guerre, strategie, fondazioni di Città e anche l'educazione dell'uomo – di queste è legittimo chiedergli ragione, interpellandolo a questo modo: "Caro Omero, siccome in fatto di virtù non disti tre lunghezze dalla verità,

[8] *Repubblica*, X, 607 E-608 B.

ossia non sei autore di immagini, come abbiamo definito l'imitatore, ma disti due lunghezze dal vero, in quanto sapevi riconoscere che tipo di istituzioni rendono gli uomini migliori o peggiori nella sfera privata e pubblica, dimmi un po' quale Città per tuo merito è stata meglio organizzata come lo fu Sparta da Licurgo, e molte altre Città grandi o piccole da altrettanti fondatori? Quale ti rende merito di essere stato buon legislatore e di averle reso utili servigi? L'Italia e la Sicilia hanno un Caronda; noi abbiamo un Solone. Ma di te chi si gloria?". Avrà in serbo Omero qualche nome da citare?».

«Dubito che l'abbia – disse Glaucone –. Neppure gli stessi Omeridi ne fanno menzione».

«E ci è giunto il ricordo di una guerra dei tempi di Omero che sia stata ben condotta grazie alla sua guida o ai suoi consigli?».

«Nessuna».

«Ma forse si parlerà di lui come di un uomo di ingegno pratico, delle sue molte scoperte utili alla tecnica in altri campi, come avvenne per Talete di Mileto e Anacarsi lo Scita».

«Niente di tutto ciò».

«Però, in compenso, si dirà che, almeno in privato Omero nella sua vita ha diretto l'educazione di qualcuno, che ricambiando con amore e familiarità ha tramandato ai posteri un modo di vita omerico, come avvenne per Pitagora. Costui, invece, per questa attività, fu in sommo grado amato e i suoi successori che hanno chiamato pitagorico il loro modo di vita, in un certo senso spiccano fra tutti gli altri».

«Neppure di questo si dice nulla [...]».

«E del resto, Glaucone, credi che se Omero fosse stato davvero capace di educare gli uomini e di renderli migliori, potendo fare queste cose non per via di imitazione ma per vera conoscenza, non si sarebbe guadagnato una folla di amici, che l'avrebbero circondato di amore e di stima?».[9]

Il secondo passo mette a tema l'antagonismo fra la «poesia» e la «filosofia», ossia fra quella che fu la forza educativa del passato e la forza che doveva risultare costitutiva della nuova cultura, e contiene un messaggio a tutti gli effetti veramente emblematico:

«Dunque, caro Glaucone, quando ti capita di incontrare qualcuno degli estimatori di Omero – quelli che affermano che questo poeta è stato l'educatore della Grecia e che in vista dell'organizzazione e della formazione dell'umanità va studiato a memoria, e che anzi la vita intera andrebbe conformata a un tanto grande poeta –, siigli pure amico e

[9] *Repubblica*, X, 599 B-600 C.

abbitelo caro, come si conviene a chi, pur nei suoi limiti, è un'ottima persona, e riconosci pure con lui che Omero ebbe doti eccellenti di poeta e fu il massimo dei tragici. Sappi, però, che nella nostra Città non sarà accettata altra forma poetica che gli inni agli dèi e gli encomi per gli uomini virtuosi, perché, se tu dovessi dare accoglienza alla Musa dolce, quella della lirica o dell'epica, nello Stato il piacere o il dolore la farebbero da sovrani al posto della legge e della ragione, la quale sempre e unanimemente è ritenuta la migliore».

«Verissimo».

«Questa sia dunque la nostra difesa, dal momento che abbiamo richiamato alla memoria la poesia, la quale giustamente, per le sue intrinseche caratteristiche, a suo tempo è stata bandita dallo Stato. D'altra parte, è stata la ragione che ci ha convinto a farlo. E perché tu non ci accusi di essere degli zotici insensibili, vorremmo aggiungere che *l'antagonismo fra poesia e filosofia è di vecchia data*. Eccone le prove: quella "cagna che abbaia al suo padrone con voce gracchiante"; il "grande vano parlar degli stolti"; oppure: "la turba emergente di sapientoni", o "la folla di quelli che si spremono il cervello perché sono poveruomini", o molte altre espressioni del genere, *stanno a indicare l'ormai antica rivalità*. In ogni caso, sia detto chiaramente, se la poesia imitativa suscitatrice di piacere avesse ragioni da addurre a favore del suo diritto di cittadinanza in uno Stato bene organizzato, noi saremmo ben felici di accoglierla, perché siamo perfettamente coscienti del fascino che essa esercita anche su di noi. Resta però il fatto che non è lecito tradire ciò che risulta essere vero. E d'altra parte, amico mio, non affascina anche te la poesia, soprattutto quando la ammiri nell'interpretazione di Omero?».

«Altro che!».

«Non è dunque giusto che essa sia riaccolta in patria, se solo sapesse sventare le accuse in un canto lirico, o in qualche altro metro?».[10]

6. L'apertura di una nuova epoca culturale con la critica alla poesia e l'avvento della filosofia – Crediamo che nessuno più di Havelock abbia fatto ben capire come l'attacco frontale che Platone fa a Omero e la sua critica della poesia segni l'apertura di una nuova età culturale e come essa essa abbia una portata storica di carattere veramente «epocale».

Platone aveva compreso a perfezione che la struttura stessa della cultura dell'oralità poetico-mimetica andava capovolta: al pensare mediante le pure «immagini», con tutto ciò che questo comporta, occor-

[10] *Repubblica*, X, 606 E-607 D.

reva sostituire un pensare per «concetti»: alle «immagini» andavano sostituite le «Forme intelligibili» e le «Idee», con tutto ciò che questo comporta, e in particolare con l'introduzione di un nuovo linguaggio a esse connesso.

Scrive Havelock: «Ma questo nuovo linguaggio non andava in realtà preannunciando una fase totalmente nuova nell'evoluzione non solo dello spirito greco ma anche di quello europeo? Sì; eppure Platone era anche consapevole, e a ragione, che solo il suo genio era stato capace di comprendere in pieno che si trattava di una rivoluzione, che andava realizzata con urgenza. Altri prima di lui si erano mossi in questa direzione, avevano fatto i primi incerti esperimenti con la nuova sintassi e si erano resi conto che la sintassi poetica era un ostacolo. Se quindi Platone cercò di popolare l'universo e la mente dell'uomo di un'intera famiglia di Forme emerse Dio sa da dove, si trattava in certo senso per lui di una necessità. Giacché egli vedeva nella sua essenza una profonda trasformazione nella natura culturale dell'uomo. Non era una sua fisima personale, e nemmeno la sua personale dottrina. Le Forme annunciavano l'avvento di un livello totalmente nuovo di raziocinio, il quale, nel venire perfezionato, doveva creare a sua volta un nuovo tipo di esperienza del mondo – riflessiva, scientifica, tecnologica, analitica. Possiamo chiamarla in una dozzina di maniere diverse. La nuova era intellettuale reclamava bandiere proprie sotto cui marciare, e le trovò nelle Forme platoniche. Considerata in questa prospettiva la teoria delle Forme era una necessità storica».[11]

In tal modo, l'attacco frontale di Platone alla poesia diventa ben chiaro in tutte le sue implicanze e conseguenze.

II. La nuova forma di poesia creata da Platone

1. Nato poeta, Platone non poteva se non rimanere poeta per tutta la vita, anche dopo essere diventato grande filosofo – Il discorso che abbiamo fatto nel capitolo precedente si ridimensiona, facendo più attente ricerche.

Platone *non ha negato la poesia in quanto tale, ma una certa poesia*. Inoltre, non ha rinunciato a essere poeta, ma *ha creato una nuova poesia: la «poesia filosofica»*.

[11] Havelock, *Dalla cultura dell'oralità alla civiltà della scrittura*, cit., p. 219.

E proprio a questo è dovuto il grande successo che ha sempre avuto e che sotto certi aspetti non ha pari. Tale successo non è dovuto solo al suo pensiero filosofico, ma anche – e in assai larga misura – alla bellezza dei suoi scritti, alla straordinaria efficacia della sua scrittura, e quindi alla sua poesia.

Nessun uomo – finora – lo ha eguagliato nella grandiosa fusione sintetica di «filosofia» e «poesia».

Già gli antichi si erano accorti molto bene di questo, e avevano creato uno stupendo apologo che già conosciamo: un giorno, Socrate sognò di avere sulle ginocchia un giovane cigno, che subito volò, e cantò con dolcezza; proprio il giorno dopo si presentò a lui il giovane Platone, e Socrate affermò che il giovane cigno che gli era apparso in sogno sulle sue ginocchia e che subito era volato cantando con dolcezza era proprio Platone:

> Si narra che Socrate abbia sognato di avere sulle ginocchia un piccolo cigno che subito mise le ali e volò via e dolcemente cantò e che il giorno dopo, presentatosi a lui Platone come alunno, abbia detto che il piccolo uccello era proprio lui.[1]

E le ginocchia di Socrate e il cigno che subito vola dolcemente cantando sono splendide immagini, che rappresentano la verità storica: in Platone si fondono la «filosofia» che imparò da Socrate insieme con la «poesia» che ricevette da madre natura.

Ma gli antichi ci tramandano un altro apologo, che, molto probabilmente, rispecchia un effettivo evento storico, sia pure trasfigurato dall'immaginario poetico.

Narra Diogene Laerzio:

> Mentre Platone si accingeva a partecipare alla gara con una tragedia, udì la voce di Socrate, e, davanti al teatro di Dioniso, bruciò quell'opera esclamando: «Vieni Efesto, Platone ha bisogno di te!».[2]

Dunque, Platone rinunciò a seguire la via della pura poesia e abbracciò la filosofia; e da quel rogo della tragedia il dio Efesto gli fece trarre *l'oro colato della «poesia filosofica».*

Come vedremo, i suoi «dialoghi» sono appunto *la commedia e la tragedia attica trasformate in dialoghi dialettici, nei quali le forze poe-*

[1] Diogene Laerzio, III, 5.
[2] *Ibidem.*

tiche del comico e del tragico sono poste al servizio della ricerca della Verità.

Già Nietzsche rilevava nella *Nascita della tragedia* che in Platone: «inclinazioni invincibili lottarono contro massime socratiche, la forza di queste ultime, insieme alla violenza di quel prodigioso carattere, fu tuttavia abbastanza grande da spingere la poesia stessa su posizioni nuove e fino allora sconosciute».[3]

2. Recupero del valore di una poesia rinnovata e ispirata a criteri assiologici nello Stato ideale – Uno studioso italiano[4] ha giustamente rilevato che le pagine dei libri secondo e terzo della *Repubblica* che – oltre al decimo – trattano a fondo della poesia non sono state comprese nella giusta maniera, in quanto per lo più sono state interpretate solamente come un attacco alla poesia a favore della filosofia, e in particolare con una chiusura pressoché totale degli spazi che occupava la poesia.

Invece non è così, e l'ampia trattazione platonica in materia contiene un messaggio non solo negativo, ma anche positivo: «è – scrive lo studioso –, prima di tutto, analisi dell'influenza psicologica e ideologica esercitata dal discorso narrativo sulla mentalità corrente; è poi critica negativa, condotta da questo angolo visuale, della maggior parte del patrimonio mitico-poetico trasmesso dalla tradizione culturale del popolo greco; *e infine è progettazione di un mito e di una poesia nuovi, davvero capace di ispirare ai giovani e a tutta la comunità quel sistema di valori e di idee ben radicate, che la riflessione politica ritiene funzionale alla compattezza e alla vitalità del corpo sociale».*[5]

In effetti, la funzione plasmatrice delle favole e dei miti che si raccontano ai bambini – secondo Platone – sono creazioni poetiche, che l'*epos* e la tragedia non fanno che presentare in modo ingrandito.

E la formazione dei bambini e dei giovani anche nella «Città ideale» non potrebbe essere fatta se non con questi strumenti, e non con altri. Infatti, proprio la giovinezza costituisce il momento essenziale della formazione, ossia il momento ideale per plasmare i futuri uomini e

per foggiarli secondo l'impronta che a ciascuno di essi si vuole dare.[6]

[3] F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, § 14, versione di S. Giametta, volume II, tomo 1 della edizione italiana delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, diretta da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972.
[4] G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Lecce 1996².
[5] Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, cit., p. 23.
[6] *Repubblica*, II, 377 B.

Ed ecco, allora, il programma che Platone fissa:

> Dunque, a quanto pare, la prima cosa da fare è tenere d'occhio gli ideatori delle favole: quando ne inventassero una bella la approveremmo. E poi ci toccherà far opera di convinzione presso le madri e le nutrici, perché raccontino ai loro piccoli le favole ammesse, in modo da plasmare con esse le loro anime, molto più che, con le mani, i loro corpi. Invece, delle favole che oggi si raccontano, parecchie sarebbero da buttare.[7]

Analogamente ci si dovrà comportare con i miti, ossia con le «grandi favole», in cui sono incluse le piccole che si narrano ai bambini, ossia appunto quelle narrate da Omero e da Esiodo:

> Sono loro gli inventori di questi miti fantasiosi, e ancora loro li hanno propagati e tuttora li propagano alla gente.[8]

In particolare, i poeti nella «Città ideale» dovranno continuare a operare, ma bisognerà convincerli ad attenersi a certe regole, in quanto i loro messaggi continuano a imprimere impronte formative dell'animo umano in modo decisivo.

Certamente, le numerose regole cui i poeti dovrebbero attenersi nella platonica «Città ideale» dall'uomo di oggi vengono giudicate una forma di chiusura assai grave e di pesante moralismo.

Tuttavia, se si tiene conto della funzione della poesia che nel mondo antico era completamente differente rispetto ai nostri giorni – ossia era strumento educativo e formativo di prim'ordine, e non solo un divertimento spirituale di carattere prevalentemente estetico, come abbiamo precisato sopra – quel giudizio non regge.

La riforma dei miti e della poesia che li esprime aveva lo scopo non di eliminare i miti e la poesia, ma di liberarli e purificarli dai «gravi inganni» di cui erano portatori e dai deleteri effetti morali che provocavano imprimendosi nell'animo dei giovani e degli uomini, abituandoli a credere che commettere gravi misfatti e iniquità è lecito, se proprio questi erano comportamenti degli dèi stessi e degli eroi di cui parlano i miti e la poesia.

[7] *Repubblica*, II, 377 B-C.
[8] *Repubblica*, II, 377 C.

3. Come Platone ha mostrato con i suoi dialoghi di essere il più grande poeta comico e tragico del momento e come lo ha espressamente dimostrato nel «Simposio» – Nel *Fedro* Platone ha «mostrato» in concreto e «dimostrato» teoreticamente di essere proprio lui il più grande scrittore greco del momento, ossia il maestro dell'oratoria come vera arte del dire e dello scrivere.[9]

In modo analogo, spostandosi su un altro piano e facendo uso di altri criteri e accorgimenti drammaturgici, nel *Simposio* «mostra» concretamente e «dimostra» teoreticamente – con grande abilità artistica e con giochi ironici provocatori di straordinaria finezza – di essere lui stesso il maggiore poeta «comico» e «tragico» del momento, proprio apportando certe innovazioni rivoluzionarie all'arte poetica.[10]

Ma prima è bene leggere un passo di Nietzsche, il quale, con il suo stile tagliente, riconosce che Platone ha creato una nuova forma d'arte. Nietzsche scrive: «Platone, che nel condannare la tragedia e l'arte in generale non rimase certo indietro all'ingenuo cinismo del suo maestro, dovette tuttavia creare per assoluta necessità artistica una forma d'arte che è intimamente affine proprio alle forme d'arte vigenti da lui rigettate. Il principale rimprovero che Platone poteva muovere all'arte precedente – che essa fosse imitazione di un simulacro, e dunque appartenesse a una sfera ancora più bassa del mondo empirico – egli non aveva il diritto di rivolgerlo contro la nuova opera d'arte: e così vediamo Platone che si sforza di trascendere la realtà e di rappresentare l'idea che sta alla base di questa pseudorealtà. Ma con ciò il pensatore Platone era arrivato con un rigiro proprio là dove come poeta era sempre stato di casa, e da dove Sofocle e tutta l'arte più antica protestavano solennemente contro quel rimprovero. Se la tragedia aveva assorbito in sé tutti i generi d'arte precedenti, la stessa cosa si può d'altro canto dire, secondo una diversa prospettiva, del dialogo platonico, che, prodotto dalla mescolanza di tutti gli stili e le forme esistenti, è sospeso a metà fra narrazione, lirica, dramma, fra prosa e poesia, e quindi ha anche infranto la vigorosa legge più antica della forma linguistica unitaria [...]. Il dialogo platonico fu, per così dire, la barca su cui la poesia antica naufraga si salvò con tutte le sue creature: stipate in uno stretto spazio e paurosamente sottomesse

[9] Abbiamo dimostrato questa tesi soprattutto nel'*Introduzione* e nel commentario all'edizione del *Fedro* da noi curato per la Lorenzo Valla – Mondadori, *passim*.

[10] Anche questa tesi l'abbiamo dimostrata soprattutto nel'*Introduzione* e nel commentario all'edizione del *Simposio* curata per la Lorenzo Valla – Mondadori, *passim*.

all'unico timoniere Socrate, entrano ora in un nuovo mondo, che mai non poté saziarsi di guardare la fantastica immagine di questo corteo. Realmente Platone ha fornito a tutta la posterità il modello di una forma d'arte, il modello del *romanzo*: questo si può definire come una favola esopica infinitamente sviluppata, in cui la poesia vive rispetto alla filosofia dialettica in un rapporto gerarchico simile a quello in cui per molti secoli la stessa filosofia ha vissuto rispetto alla teologia: cioè come *ancilla*. Questa fu la nuova posizione della poesia, in cui Platone la spinse sotto la pressione del demonico Socrate».[11]

Platone, in effetti, ha creato una nuova forma di poesia fondata sulla ricerca e sulla conoscenza della verità, mirata alla comunicazione protrettica e persuasiva di essa, e, in questo senso, altamente filosofica.

Ebbene, non solo Platone ha mostrato di saper imitare il poeta comico e quello tragico in maniera perfetta, ma, alla fine del *Simposio* lo teorizza:

> Socrate costringeva Aristofane e Agatone ad ammettere che è proprio dello stesso uomo il saper comporre commedie e tragedie, e che chi è poeta tragico per arte è anche poeta comico. Quelli, costretti ad ammettere queste cose senza seguirlo molto, ciondolavano la testa dal sonno, e Aristofane si addormentò per primo, e poi, quando era giorno, anche Agatone.[12]

Il messaggio di Platone è chiarissimo: il «vero poeta» è il «filosofo», e la vera arte è quella collegata alla ricerca del vero, che – proprio in quanto tale – ingloba sia la realtà del comico che quella del tragico e le esprime in modo adeguato.

Del resto, si pensi come alcuni dei capolavori di Platone siano – sviluppati su un piano filosofico e dialettico – delle splendide «commedie», come, per esempio il *Protagora*, o «tragedie» come per esempio il *Gorgia* o il *Fedone*, mentre il *Simposio è una inimitabile sintesi di commedia e di tragedia.*

4. Platone nelle «Leggi» conferma di considerare i propri dialoghi come la nuova forma di poesia punto di riferimento per l'educazione dei giovani – Una conferma di quanto detto si trova nel settimo libro delle *Leggi*, dove si discute sui testi da usare nell'educare i giovani, per

[11] Nietzsche, *La nascita della tragedia*, § 14, trad. cit.
[12] *Simposio*, 223 D.

insegnare loro a leggere e a scrivere, e per farli imparare a memoria per i loro contenuti formativi.

Platone – per bocca dell'Ateniese, che è la maschera drammaturgica sotto cui si nasconde – indica proprio i suoi dialoghi come modelli di vera poesia formativa, fissandoli nella scrittura in modo che restino a disposizione dei maestri per l'educazione dei giovani:

> ATENIESE Io penso che, avendo noi a disposizione moltissimi autori di esametri, di trimetri e di altri metri assai noti, che talora si sono volti a temi seri, tal altra a temi comici, non mancano e anzi sono infiniti di numero, quei maestri che ritengono necessario per la buona formazione di un giovane, rimpinzarlo di tali componimenti, ritenendolo molto dotto con la loro lettura e altresì molto informato, per il fatto di aver imparato a memoria l'intera opera dei poeti. Qualche altro maestro, invece, scegliendo dall'insieme degli scritti alcuni passi fondamentali, e raccogliendo in antologia brani completi, sostiene che questi devono essere imparati a memoria, se davvero si vuole diventare virtuosi e sapienti grazie a una consumata esperienza e a una ricca cultura. Ora, non sono forse questi i docenti ai quali mi fai rivolgere, per sottolineare, senza giri di parole, quanto dicono di giusto e quanto di errato?
>
> CLINIA Sono proprio loro.
>
> ATENIESE Vediamo come potrei essere esauriente su tutti questi argomenti, inquadrandoli secondo un unico criterio. Io credo che tale criterio, peraltro facilmente condivisibile da chiunque, si riassume nella constatazione che ciascuno di questi poeti ha detto alcune cose buone e altre di valore opposto. Pertanto, se le cose stanno in questi termini, è mia precisa opinione che sia un gran rischio proporre ai giovani in maniera indiscriminata uno studio di questi autori.
>
> CLINIA E allora, quale consiglio daresti al Custode delle Leggi?
>
> ATENIESE A che proposito?
>
> CLINIA Al proposito del modello ideale a cui rifarsi per permettere quelle cose da cui tutti i giovani possono imparare per vietare le altre. Suvvia, diccelo senza esitazioni.
>
> ATENIESE Caro Clinia, credo che in un certo senso io abbia già avuto successo nell'impresa.
>
> CLINIA Riguardo a che cosa?
>
> ATENIESE Riguardo al fatto che non ho problema di sorta circa il modello. Ora, infatti, facendo riferimento ai discorsi da noi tenuti dalle prime luci dell'alba fino a questo momento – discorsi che, tra l'altro non mi sembrano affatto privi di *una divina ispirazione* –, essi paiono avere un andamento per nulla diverso da quello di una composizione poetica. Ma forse non ha nulla di straordinario il sentimento che mi

> ha pervaso, ossia quella sensazione piacevole che prova chi vede riuniti in un unico contesto pensieri che gli sono famigliari. Ciò si deve anche al fatto che questi pensieri, fra tutti quelli che avevo appreso o sentito recitare in prosa o in poesia, mi sono sembrati senza confronto i più equilibrati e i più adatti ai giovani uditori. Pertanto, non sapendo proprio quale altro modello migliore proporre al Custode delle leggi o al pedagogo, sarei costretto a raccomandare a ogni insegnante di trasmettere ai suoi discepoli questi stessi discorsi, oppure altri analoghi, a meno che, passando in rassegna i poemi o le opere in prosa, oppure anche i semplici discorsi orali non messi ancora per iscritto, non ci si imbatta in concetti vicini ai nostri. In tal caso non bisogna assolutamente lasciarseli scappare, ma vanno senz'altro fissati tramite la scrittura.[13]

Dunque, il dialogo platonico viene indicato come «modello» di base e di riferimento, e anche come modello per giudicare e scegliere altri scritti idonei.

Naturalmente, qui Platone fa esplicito cenno al dialogo che si è svolto «dalle prime luci dell'alba», ossia dall'inizio fino a questo punto nelle *Leggi*. Ma fa anche riferimento ad altri analoghi a questi, ossia agli altri suoi dialoghi.

Pertanto, si impone ciò che ha rilevato Gaiser: «La raccomandazione espressa nelle *Leggi* di intendere quel dialogo come poesia filosofica può dunque essere riferita, in ultima analisi, all'opera di Platone».[14]

Si noti anche l'affermazione che Platone fa circa l'andamento dei dialoghi, che non sarebbe diverso dalla composizione poetica, in quanto esso non è affatto privo di una «divina ispirazione».[15] Dunque, c'è anche un preciso richiamo a quella «ispirazione poetica», peraltro legato alla conoscenza.

Ancora Gaiser rileva giustamente che ciò che rende i dialoghi «una forma di poesia è l'afflato divino che in essi si avverte, dunque un *enthusiasmós* poetico. Ciò che li rende, a differenza della poesia comune, un *paradeigma* di letteratura utile per l'educazione è un orientamento verso una conoscenza filosofica della verità».[16]

In conclusione, Platone non solo è stato il creatore della nuova poesia filosofica, ma è stato ben consapevole di esserlo: tale poesia

[13] *Leggi*, VII, 810 E-811 E; traduzione di R. Radice, cit.
[14] Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, cit., p. 109.
[15] *Leggi*, VII, 811 C; si veda la parte finale dell'ultimo passo sopra riportato.
[16] Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, cit., p. 108.

assorbiva in sé la «commedia» e la «tragedia» e la loro dinamica, trasformando il dialogo mimetico-doxastico in dialogo dialettico e poetico a un tempo.

III. La falsa retorica degli oratori, la vera retorica e le regole auree dello scrivere e del parlare

1. La confutazione della falsa retorica nel «Gorgia» – Nell'antichità classica la retorica aveva un'importanza grandissima, come abbiamo visto trattando dei Sofisti. Essa non era, come per noi moderni, qualcosa che ha a che fare con l'artificio letterario e che quindi si colloca ai margini della vita, ma era *forza civile e politica* di primissimo ordine: tant'è che i Sofisti, intendendo essere maestri ed educatori etico-politici delle nuove generazioni, si presentarono come *retori*, e come «maestri di retorica».[1]

Platone sentì ben presto la necessità di fare esattamente i conti con la retorica e di stabilire quale ne fosse l'essenza e il valore di verità.

E le sue risposte furono del tutto analoghe a quelle per cui l'arte è da condannare.

La retorica – l'arte dei politici ateniesi e dei loro maestri – è mera «piaggeria», è «lusinga», è «adulazione», è «contraffazione del vero».

Come l'arte pretende di ritrarre e di imitare tutte le cose senza averne vera conoscenza, ma imitandone le mere parvenze, così la retorica pretende di persuadere e di convincere tutti su tutto, senza avere alcuna conoscenza.

E come l'arte crea meri fantasmi, così la retorica crea «vane persuasioni» e «illusorie credenze».

Il retore è colui che, pur non sapendo – e al limite perfino vantandosi di non sapere –, ha l'abilità, nei confronti dei più, di essere «più persuasivo» di chi veramente sa, perché gioca sui sentimenti e sulle passioni e fa leva non sulla verità ma solo sulle «parvenze della verità».[2]

La retorica – come l'arte – si rivolge, quindi, alla parte peggiore dell'anima, alla parte che è suscettibile di emozioni, che è sensibile al piacere e alla lusinga dei piaceri, alla parte credula e instabile.[3]

[1] Si veda in particolare quanto abbiamo detto su questo tema parlando dei Sofisti nel libro II.

[2] Cfr. l'intera prima parte del *Gorgia*.

[3] *Ibidem*.

Pertanto, il retore è lontano dal vero quanto l'artista e, anzi, ancor più dell'artista, perché volutamente dà ai fantasmi del vero le parvenze del vero, e rivela quindi una malizia che l'artista non ha, o ha solo in parte.

E come alla poesia va sostituita la filosofia, così alla retorica qual è comunemente praticata va sostituita una «vera retorica», fondata sul metodo della filosofia, ossia sulla «dialettica». In questo modo Platone è diventato – oltre che critico – superiore a tutti i suoi contemporanei sia nella scrittura sia nella retorica, fra di loro strutturalmente connesse, come ora vedremo.

2. Difesa della scrittura da certe accuse rivolte contro di essa da alcuni uomini politici: non è biasimevole scrivere, ma scrivere male – Platone, dunque, non ha solo criticato la scrittura, mostrandone i limiti come sappiamo, ma l'ha anche difesa contro coloro che la disprezzavano e avrebbero voluto eliminarla.

Certi uomini politici chiamavano gli scrittori con il termine «logografo» in senso spregiativo, ossia nel senso di fabbricatore e venditore di discorsi. In effetti – dice Platone – gli uomini che hanno potere e fama nella Città

> Hanno vergogna di scrivere discorsi e di lasciare dei loro scritti, per timore dell'opinione dei posteri e di venir chiamati «sofisti».[1]

Si ricordi che i Sofisti sono stati i primi a diffondere le loro idee al di fuori della Scuola mediante la scrittura congiuntamente all'oralità, e a fare uso degli scritti anche all'interno della Scuola come modelli e strumenti di lavoro, e che i retori avevano seguito questa linea in modo sistematico.

Ma lo stesso Platone aveva imboccato questa strada, sia pure sostenendo la superiorità dell'oralità sulla scrittura. Di conseguenza, le accuse rivolte contro gli scrittori colpivano non solo i retori, ma anche lui. Pertanto, la difesa della scrittura si imponeva anche come una precisa difesa della propria attività di scrittore.

Ed ecco le ragioni per cui – secondo Platone – i politici e i potenti della Città criticano la scrittura e gli scrittori.

Essi sono ben lungi dal disprezzare la scrittura, ma l'apprezzano e l'ammirano molto. Nei discorsi che compongono fanno di tutto per

[1] *Fedro*, 257 D.

elogiare coloro dai quali vorrebbero ricevere elogi di ritorno e ammirazione: le loro critiche alla scrittura dipendono dal fatto che essi temono di non riuscire a scrivere con successo.

Il diventare «immortale scrittore di discorsi» sarebbe il vero desiderio dei grandi politici, perché donando appunto l'immortalità, la scrittura rende l'uomo simile a un dio.

Leggiamo il passo, che risulta essere un giudizio veramente emblematico di Platone sulla scrittura e sulla propria attività di scrittore, che molto probabilmente ha ricevuto da certi politici critiche analoghe a quelle che muovevano ad altri scrittori. Tale giudizio va tenuto ben presente per comprendere a fondo la posizione critica assunta da Platone nei confronti della scrittura:

> SOCRATE – E allora? Quando un oratore o un re risulta essere in grado, dopo aver raggiunto la potenza di un Licurgo o di un Solone o di un Dario di diventare nella Città immortale scrittore di discorsi, non riterrebbe forse se stesso uguale a un dio mentre è ancora vivo, e i posteri non penseranno di lui queste stesse cose, contemplando i suoi scritti?
>
> FEDRO – Certamente.
>
> SOCRATE – E allora, credi che qualcuno di questi uomini politici, chiunque sia e in qualunque modo sia avverso a Lisia, gli rimproveri proprio questo, ossia di scrivere discorsi?
>
> FEDRO – Non è verosimile, stando a quello che dici. Infatti, come sembra, lo rimprovererebbe anche per quello che è il proprio desiderio.
>
> SOCRATE – Allora, questo è chiaro a ognuno, ossia che di per sé non è cosa brutta lo scrivere discorsi.
>
> FEDRO – E perché lo dovrebbe essere?
>
> SOCRATE – Questo, invece, io ritengo che sia brutto: il parlare e lo scrivere in maniera non bella, ma in maniera brutta e cattiva.
>
> FEDRO – *È chiaro.*
>
> SOCRATE – Qual è, allora, la maniera di scrivere in modo bello e quella di scrivere in modo brutto? Dobbiamo, Fedro, su tali cose esaminare Lisia, o chiunque altro abbia qualche volta scritto o scriverà uno scritto sia politico sia privato, in versi come poeta o non in versi come prosatore?[2]

Come si vede, il problema di fondo del manifesto programmatico del *Fedro* si incentra proprio sulla «scrittura»: sulla sua struttura, sulla sua funzione e sul suo valore.

[2] *Fedro*, 258 B-D.

3. Le regole dello scrivere in modo corretto non possono essere quelle dei retori di per sé considerate – Le regole dello scrivere erano state già da tempo ricercate da molti retori. Platone richiama molti di questi autori: Tisia, che nella seconda metà del quinto secolo a.C. aveva fondato la Scuola retorica siciliana, da cui dipende lo stesso Gorgia che ha affrontato il problema in modo sistematico, e i discepoli di Gorgia stesso e altri Sofisti come Eveno di Paro, Prodico di Ceo, Ippia di Elide, Licinnio di Chio, Polo di Agrigento, Protagora, Trasimaco il Calcedonio e altri ancora.

Platone non solo fa richiamo a questi autori, ma dimostra di conoscere molto bene le regole da essi fissate per determinare la struttura e l'articolazione che deve avere uno scritto con la funzione e la dinamica delle varie parti, al fine di ottenere correttezza del linguaggio e bello stile.

E per raggiungere questo scopo, egli richiama addirittura in modo puntuale e dettagliato i termini tecnici di tali regole che fissano gli elementi di base dello scritto: il «proemio», la «narrazione», le «testimonianze», le «conferme», le «riconferme», le «confutazioni», le «controconfutazioni», le «insinuazioni», gli «elogi indiretti», i «biasimi indiretti»; e ancora: la «preferenza data al verosimile rispetto al vero», la «ampiezza di giusta misura» che deve avere il discorso, le «opportune ripetizioni di parole», il «procedimento sentenzioso», l'«uso di immagini», la «conclusione».[3]

Tutte queste regole hanno senza dubbio

> Potenza assai forte, almeno nelle adunanze del popolo.[4]

Però sono «piccole cose» rispetto a quella che costituisce l'essenza stessa dell'arte dello scrivere.

Per esempio, per saper comporre una tragedia, non è affatto sufficiente conoscere tutte quante queste regole: una tragedia può nascere solo come

> appropriata connessione di tutte queste cose, collegate fra di loro e con il tutto.[5]

In altri termini: deve realizzare una appropriata e armonica «unità» del discorso:

[3] Cfr. *Fedro*, 256 D-267D.
[4] *Fedro*, 268 A.
[5] *Fedro*, 268 D.

> Ogni discorso deve essere composto come un essere vivente che abbia un suo corpo, in modo che non risulti senza testa e senza piedi, ma abbia le parti di mezzo e quelle estreme scritte in maniera conveniente l'una rispetto all'altra e rispetto al tutto.[6]

Dunque, quelle regole tanto esaltate dai Sofisti e dai retori forniscono elementi certamente necessari, ma solo «preliminari» della vera arte dello scrivere.[7]

La presa di posizione da parte di Platone nei confronti di coloro che si presentavano come *maestri del dire e dello scrivere* è la posizione categorica assunta da chi era fermamente convinto di avere la giusta chiave per aprire la porta alla scrittura. Ecco le sue precise parole:

> I retori essendo a conoscenza di quelle nozioni preliminari dell'arte, hanno creduto di aver scoperto l'oratoria; e insegnando ad altri queste cose sono convinti di aver insegnato a essi in modo perfetto l'arte di fare discorsi. E, invece, il dire ciascuna di queste cose in maniera convincente e il collegare tutto l'insieme, come fosse cosa da nulla, essi sono convinti che i loro discepoli debbano essere capaci di procurarseli da soli nei loro discorsi![8]

Qual è, allora, il nucleo dell'arte del dire e dello scrivere, e quindi della vera retorica, secondo Platone?

4. Il metodo dialettico e le tre grandi regole dell'arte dello scrivere e pronunciare discorsi e quindi della retorica – L'arte di fare discorsi veramente persuasivi e di scrivere in modo corretto risulta essere possibile solo sulla base della «dialettica», ossia sulla «filosofia».

E la dialettica segue un duplice procedimento che abbiamo già spiegato, e che conviene qui richiamare.

Il primo procedimento consiste nel cogliere una molteplicità di cose forniteci dall'esperienza in una unica Idea, al fine di definire la cosa su cui si vuole parlare e scrivere.

Il secondo consiste nell'esaminare l'Idea ottenuta mediante il primo procedimento, individuarne le articolazioni e dividerla secondo queste articolazioni, fino a raggiungere le singole Idee non più ulteriormente divisibili.

[6] *Fedro*, 264 C.
[7] Cfr. *Fedro*, 268 E-269 A.
[8] *Fedro*, 269 B.

Solo sulla base di questo duplice procedimento dialettico – che ben conosciamo – si può pervenire alla definizione della cosa di cui si vuole parlare.

Ma per fondare l'arte dello scrivere in modo corretto ciò non basta ancora; occorre che chi parla e scrive *conosca l'anima degli uomini cui si rivolge*:

> Se uno vuole trasmettere discorsi fatti con arte a qualcuno, dovrà dimostrare con precisione l'essenza della natura di ciò a cui rivolgerà i suoi discorsi: e questo sarà l'anima.[9]

Inoltre, dovrà rendersi conto che l'anima è «multiforme», e quindi prendere atto delle varie forme in cui l'anima si articola.

E sulla base di queste premesse, Platone non esita ad affermare:

> Dire espressioni giuste non è cosa facile; ma come bisogna scrivere, se si vuole farlo con arte, per quanto è possibile, voglio dirtelo.[10]

La potenza del discorso consiste nella capacità di «guidare le anime». Quindi, una volta che si sia acquisita la conoscenza dell'anima e delle varie forme di anima, bisogna acquisire anche la conoscenza delle varie forme di discorsi. Di conseguenza si dovrà stabilire quali tipi di discorsi siano in grado di persuadere certe anime e quali no, e quindi quali siano i tipi di discorsi da presentare a determinati tipi di anime.

Insomma: il vero scrittore così come il vero oratore dovrà conoscere non solo l'essenza della cosa di cui vuole parlare, ma anche la natura dell'anima e delle sue varie forme, e *dovrà costruire i suoi discorsi in funzione delle capacità di recepirli da parte di quei particolari tipi di anime cui intende rivolgerli.*

Ecco le conclusioni che Platone trae, mostrando chiaramente di ritenersi il vero «maestro dell'oratoria», ossia dell'arte del dire e dello scrivere:

> Dunque, dopo aver considerato queste cose quanto basta, chi vuole essere oratore, osservando in realtà come queste cose esistano e operino, deve essere capace di tenere dietro a esse con acuta sensibilità, altrimenti in lui ci saranno solo i discorsi che aveva ascoltato a suo

[9] *Fedro*, 270 E.
[10] *Fedro*, 271 C.

> tempo, quando frequentava la scuola. Quando, poi, sia in grado di dire in modo adeguato quale uomo da quali discorsi venga persuaso, e, quando quest'ultimo si trovi a essere presente, sia capace di accorgersene e di dire a se medesimo: «questo è quel dato uomo e questa è la natura intorno alla quale a suo tempo si riferivano i discorsi, e poiché ora, di fatto, è qui presente, a essa bisogna fare questi discorsi in questo modo, per convincerla di queste determinate cose». Quando, dunque, in possesso di tutte queste cose sia in grado di cogliere il momento giusto per parlare e quello per tacere, e sappia discernere l'opportunità o la non opportunità dello stile conciso e dello stile commovente, di quello dell'indignazione e di quante altre forme di discorsi abbia imparato, allora l'arte è realizzata in modo perfetto; ma prima no. Ma se gli manca qualcuna di queste cose quando parla, insegna o scrive, e d'altra parte dice di parlare con arte, vince chi non si lascia persuadere.[11]

Ed ecco, infine, come Platone, verso la fine del dialogo, richiama e riassume le tre auree regole:

> Prima bisogna che uno sappia il vero su ciascuna delle cose sulle quali parla o scrive, e sia in grado di definire ogni cosa in se stessa, e, una volta definita, sappia dividerla nelle sue specie fino ad arrivare a ciò che non è più ulteriormente divisibile. E dopo essere penetrato nella natura dell'anima, ritrovando allo stesso modo la specie adatta per ciascuna natura, bisogna che costruisca e ordini il suo discorso in modo corrispondente, dando a un'anima complessa discorsi complessi e che comprendano tutte le armonie, e a un'anima semplice discorsi semplici. Prima di questo non sarà possibile che si tratti con arte, nella misura in cui convenga per natura, il genere dei discorsi, né per insegnare né per persuadere.[12]

Sono testi, questi, che *gettano le basi dell'arte della comunicazione al più alto grado nella cultura occidentale.*

Ma sono anche testi che – in particolare – rivelano i precisi criteri secondo cui Platone ha composto i propri scritti, come ora vedremo.

5. Le ragioni per cui la maggior parte degli scritti platonici si intitola con il nome del deuteragonista e le conseguenze che questo comporta – Molti studiosi in generale non si sono posti in modo conveniente-

[11] *Fedro*, 271 E-272 B.
[12] *Fedro*, 277 B-C.

mente approfondito il problema concernente i titoli dei dialoghi platonici che prendono il nome, per lo più, del deuteragonista.

Ricordiamo che solo in pochi casi il titolo è dato dall'argomento trattato: *Simposio, Repubblica, Sofista, Politico, Leggi* e che solo in casi eccezionali il nome del protagonista dà titolo al dialogo, come nel caso del *Parmenide* e del *Timeo*.

Il protagonista dei dialoghi della giovinezza e della maturità, e in alcuni della vecchiaia, è Socrate, ma in una veste particolare, ossia come la «maschera emblematica» del vero filosofo e del vero dialettico, e, quindi, come il personaggio drammaturgico mediante il quale Platone esprime il proprio pensiero.

In effetti, il nome di Socrate compare in un solo dialogo, ossia nella celebre *Apologia di Socrate*.

La ragione di questo fatto è assai chiara: mentre in tutti gli altri dialoghi Socrate compare appunto come *dramatis persona*, nell'*Apologia* compare come «personaggio reale», ossia nei suoi connotati storici: si tratta di un personaggio che ripete quelle cose che sono state dette nella difesa al processo.

Platone non introduce tratti specifici che derivano dalla propria dottrina: in particolare, sul problema dell'immortalità non presenta la propria soluzione, ma quella aporetica di Socrate. Chi ritiene l'*Apologia* una sorta di invenzione poetica di Platone, commette – come abbiamo spiegato nel libro secondo – un cospicuo errore si carattere storico-ermeneutico. Non tiene conto del fatto che, trattandosi di un processo di Stato, in cui l'imputato era accusato di aver offeso la Città con la sua posizione teologica eretica e con la corruzione dei giovani, chiunque avesse detto il falso su quel processo sarebbe stato considerato uno che – a sua volta – recava offesa alla Città, e contro di lui si sarebbero certamente scagliati molti di quelli che avevano condannato Socrate, e lo avrebbero denunciato come nemico della Città stessa.

Del resto, Platone – come sappiamo – cita se stesso solo tre volte in tutti quanti i suoi dialoghi: due volte proprio nell'*Apologia*,[13] sottolineando in modo marcato la propria presenza al processo, e in uno di questi passi si mette proprio in prima fila fra coloro che erano disposti a pagare la multa per riscattare Socrate dalla condanna. Nel *Fedone*, invece, dove parla del giorno della morte di Socrate, fa uso del personaggio come «maschera drammaturgica», per esporre non le dottrine di Socrate ma le proprie dottrine sull'immortalità. E avverte di questo

[13] Cfr. *Apologia di Socrate*, 34 A-38 B.

addirittura il lettore dicendo di non essere stato presente all'evento, e scrivendo espressamente: «Platone, credo, era ammalato».[14]

Ma veniamo al problema dei titoli dei dialoghi in cui Platone chiama in causa non il «protagonista», ma i «deuteragonisti» dei dialoghi.

Dopo quanto abbiamo visto nel paragrafo precedente non è difficile rispondere al problema: *Platone applica esattamente le regole sopra esposte*, e, in particolare, mette in atto quanto è stabilito dalla terza regola. E precisamente: nei singoli dialoghi egli presenta una discussione sulla cosa di cui tratta non in astratto, bensì in concreto, *ossia secondo la dimensione imposta dalle capacità dell'anima dell'interlocutore*, e quindi in giusta proporzione con le caratteristiche di tale anima, sia dal punto di vista «quantitativo» sia da quello «qualitativo».

Facciamo solo alcuni esempi a prova del nostro asserto.

Al sacerdote Eutifrone, che è un tipo rozzo e di assai scarso buon senso e fanatico (denuncia il padre per aver commesso un delitto ai danni di un dipendente, tutt'altro che qualificabile come vero e proprio delitto, sia di fatto che di diritto), nel dialogo omonimo, presenta il problema del santo discutendolo in giusta proporzione con le assai limitate capacità intellettuali e l'esile spessore morale del personaggio, e quindi sviluppando la discussione in giusta proporzione con lui, e concludendo in maniera aporetica.

Si ricordi, inoltre, che il vero dialettico è

> Colui che è in grado di cogliere il momento giusto di parlare e quello di tacere.[15]

E il «tacere» assunto da Socrate in alcuni dialoghi è dovuto proprio a questa regola: con il tipo di personaggio con cui egli parla come «vero dialettico» Socrate deve tacere, perché quell'anima in quel momento non è in grado di recepire gli sviluppi del problema e la sua soluzione. Gli esempi più significativi a questo riguardo sono il *Liside* e il *Carmide*, in cui non si giunge alla conclusione in quanto i deuteragonisti sono ragazzi non ancora maturi e quindi non ancora in grado di comprendere a fondo la soluzione dei problemi trattati.

Questo comporta un rovesciamento dei criteri secondo cui si è cercato di ricostruire l'epoca di composizione degli scritti platonici. Ci si basava infatti, oltre che su criteri di carattere stilometrico, sulla presenza o assenza nei dialoghi di certe dottrine, che dati i

[14] *Fedone*, 59 B.
[15] *Fedro*, 272 A.

problemi trattati via via ci si aspetterebbe che venissero chiamate in causa in quanto risolutive. E, invece, il personaggio drammaturgico di Socrate procede secondo i criteri stabiliti dalla dialettica, e in particolare proprio dalla terza regola: introduce solo quei concetti ritenuti opportuni in quel preciso momento, avendo di fronte a sé come deuteragonista quella determinata anima con quelle particolari capacità.

Le azioni dei dialoghi di Platone – come sappiamo – sono sempre creazioni e invenzioni poetiche, fatte al servizio dei contenuti e non viceversa, ossia fatte sulla base delle tre regole dell'arte dello scrivere e in particolare della terza.

Naturalmente, così come a «un'anima semplice» bisogna presentare «discorsi semplici», come abbiamo visto, secondo Platone bisogna presentare

> A un'anima complessa discorsi complessi e che comprendano tutte le armonie.[16]

E così nel *Parmenide* Platone fa parlare un personaggio che considera come il maggiore dei filosofi naturalisti, e qualifica con verso omerico «venerando e terribile insieme»,[17] e quindi gli fa presentare – in un certo senso come personaggio principale – «discorsi complessi e che comprendono tutte le armonie».[18]

Fanno eccezione i dialoghi che hanno un titolo che indica l'argomento trattato, nei quali il protagonista emerge come determinante a largo raggio (sia pure con una dinamica strutturata in funzione dei deuteragonisti). Nella *Repubblica* Platone parla ai fratelli con la maschera di Socrate; nel *Sofista* e nel *Politico* parla a personaggi di un certo spessore con la maschera dello Straniero di Elea; e nelle *Leggi* parla con la maschera dell'Ateniese.

6. La via lunga e difficile che si deve percorrere per imparare e praticare la vera arte dello scrivere – A conclusione della trattazione dell'«arte del parlare e dello scrivere» fatta nel *Fedro*, Platone chiama in causa anche le «ragioni del lupo», ossia il nocciolo della teoria degli oratori, ossia dei retori del suo tempo, che consiste in questo: *nell'arte*

[16] *Fedro*, 277 C.
[17] Omero, *Iliade,* III, 172.
[18] Per un approfondimento di questo tema cfr. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, cit., *passim.*

del dire e dello scrivere non è la «verità» che conta, ma il «verosimile», ossia ciò che la gente crede. Ecco il testo:

> Dicono, dunque, che non si devono esaltare queste cose in questo modo, né sollevare in alto coloro che fanno un giro così lungo. Senza alcun dubbio, infatti [...], chi si accinge a diventare oratore in maniera adeguata, non occorre che sia a conoscenza di verità intorno a cose giuste e buone, o anche intorno agli uomini che per natura e per educazione sono tali. Infatti, nei tribunali, della verità intorno a queste cose non importa proprio niente a nessuno, ma importa ciò che è persuasivo. E questo risulta essere il verosimile; e a esso deve attenersi chi intende parlare con arte. E, anzi, talvolta non devono neppure esporre i fatti medesimi, qualora non si siano svolti in maniera verosimile, ma appunto solo quelli verosimili, e nell'accusa e nella difesa. E, in generale, chi parla deve seguire appunto il verosimile, e mandare a spasso con molti saluti la verità. È appunto questo verosimile che, trovandosi da un capo all'altro del discorso, porta a compimento tutta quanta l'arte.[19]

Insomma: l'«apparenza del verosimile» per gli oratori varrebbe più della «verità» per piacere alla gente e per convincerla.

Per rispondere a questo, Platone, in primo luogo, mette in evidenza il fatto che solo chi conosce la «verità» può comprendere a fondo il «verosimile», e che quindi anche gli oratori che sostengono la preminenza del verosimile dovrebbero conoscere il vero.

Ma, per concludere il suo discorso, punta su un concetto di straordinaria portata assiologica.

Lo scrittore (così come anche l'oratore) che ha intelligenza non deve preoccuparsi di piacere «ai compagni di schiavitù se non in maniera collaterale»,[20] ma deve piuttosto preoccuparsi di piacere «ai padroni buoni e che discendono da buoni»,[21] ossia agli Dei.

E dunque lo scrittore deve percorrere la strada lunga ed erta, affrontando tutte le fatiche necessarie:

> Perciò, se la strada da percorrere è lunga, non ti devi meravigliare, perché, per poter raggiungere grandi cose, bisogna percorrerla [...]. Del resto, come ci dice il nostro discorso, se uno lo voglia, anche queste cose diventeranno bellissime in conseguenza di quelle. [...] Ma

[19] *Fedro*, 272 D-273 A.
[20] *Fedro*, 273 E s.
[21] *Fedro*, 274 A.

> per chi intraprende cose belle è bello anche soffrire, qualsiasi cosa gli tocchi.[22]

Platone, in questo modo, ci ha espresso a perfezione la sua concezione dell'arte del parlare e dello scrivere in maniera adeguata, e inoltre ha messo bene in evidenza anche le fatiche che chi vuole essere «vero scrittore» e «vero oratore» (vero retore) deve affrontare, e che lui stesso ha affrontato in prima persona.

[22] *Fedro*, 274 A-B.

SEZIONE XI

LO STATO IDEALE E IL SUO SIGNIFICATO

I. Importanza e significato della componente politica del platonismo

1. Le affermazioni della «Lettera VII» – La componente politica del Platonismo è stata compresa, in tutta la sua rilevanza e in tutta la sua portata, solamente nel XX secolo.

In primo luogo, fu rivendicata la autenticità della *Lettera VII*,[1] in cui Platone dice espressamente, tracciando la propria autobiografia, che la politica fu la passione dominante della sua vita.

Wilamowitz-Moellendorff, poi, nella sua biografia platonica ormai classica, mettendo a frutto il contenuto della *Lettera VII*, verificò che effettivamente, in tutto l'arco della sua vita, Platone alimentò questa passione politica.

Infine, Jaeger compì il passo decisivo: cercò di dimostrare (e vi riuscì, sia pure cadendo in qualche eccesso) che il problema politico costituisce non solo l'interesse centrale dell'«uomo Platone», ma la sostanza della stessa «filosofia platonica».[3]

E a questa tesi altri studiosi hanno aderito.[4]

[1] Si vedano le indicazioni bibliografiche nello Schedario, *s.v.*

[2] U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin 1959[5] (la prima edizione è del 1918).

[3] Jaeger, *Paideia*, edizione Bompiani 2003, cit., pp. 817-1335.

[4] Ricordiamo alcune opere del secolo scorso che hanno fatto epoca: in particolare K. Hildebrandt, *Platon*, Berlin 1933 (tradotto in italiano da G. Colli, Torino 1947). Non hanno rapporti con questa corrente esegetica i volumi venuti dall'Inghilterra e dall'America che polemizzano accanitamente contro Platone, considerato un nemico della democrazia, come quelli di K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies,* London 1945 (più volte riedito) e di A.H.S. Crossman, *Plato Today*, New York 1937. Contro queste tesi cfr. R. B. Levinson, *In Defense of Plato,* Cambridge 1953. Ricordiamo che è ora a disposizione una nuova edizione con testo greco a fronte della *Repubblica*, traduzione di R. Radice (con la collaborazione per alcune parti di G. Reale), saggio introduttivo, saggio integrativo, bibliografia e indici di G. Reale, lessico di R. Radice, Bompiani, Milano 2009; il saggio introduttivo e quello integrativo sono vere e proprie monografie che esaminano i contenuti del capolavoro platonico a vari livelli.

Socrate non aveva mai partecipato attivamente alla vita politica: e non solo non sentiva il bisogno di occuparsi di essa, ma la considerava come qualcosa di avverso alla sua natura.

Per contro Platone, sia per nobiltà di nascita, sia per tradizione familiare, sia per spirituale e intima vocazione, si sentì fin da giovane fortemente attratto dalla vita politica. Ecco le affermazioni esplicite della *Lettera VII*:

> Da giovane anch'io feci l'esperienza che molti hanno condiviso. Pensavo, non appena divenuto padrone del mio destino, di volgermi all'attività politica.[5]

Ma dal partecipare alla vita politica lo trattenne, ben presto, la profonda corruzione degli uomini di governo e del loro costume e delle stesse leggi, che egli scoprì essere ingiuste in Atene, ma anche fuori di Atene.

Ed ecco allora le sue conclusioni:

> Di fronte a tali episodi [si riferisce a una serie di episodi di corruzione politica che culminarono nella condanna a morte di Socrate], a uomini siffatti che si occupavano di politica, a tali leggi e costumi, quanto più, col passare degli anni, riflettevo, tanto più mi sembrava difficile dedicarmi alla politica mantenendomi onesto. Senza uomini devoti e amici fidati non era possibile combinare nulla e d'altra parte non era per niente facile trovarne di disponibili, dato che ormai il nostro Stato non era più retto secondo i costumi e il modo di vivere dei padri ed era impossibile acquisirne di nuovi nell'immediato. Il testo delle leggi, e anche i costumi andavano progressivamente corrompendosi a un ritmo impressionante, a tal punto che uno come me, all'inizio pieno di entusiasmo per l'impegno nella politica, ora, guardando a essa e vedendola completamente allo sbando, alla fine fu preso da vertigini. Solo i filosofi avrebbero potuto riscattare la politica. In verità, non cessai mai di tenere sott'occhio la situazione, per vedere se si verificavano miglioramenti o riguardo a questi specifici aspetti oppure nella vita pubblica nel suo complesso, ma prima di impegnarmi concretamente attendevo sempre l'occasione propizia. A un certo punto mi feci l'idea che tutte le città soggiacevano a un cattivo governo, in quanto le loro leggi, senza un intervento straordinario e una buona dose di fortuna, si trovavano in condizioni pressoché disperate. In

[5] *Lettera VII,* 324 B; la traduzione dei passi della *Lettera VII* è di R, Radice, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.

> tal modo, a lode della buona filosofia, fui costretto ad ammettere che solo da essa viene il criterio per discernere il giusto nel suo complesso, sia a livello pubblico che privato. I mali, dunque, non avrebbero mai lasciato l'umanità finché una generazione di filosofi veri e sinceri non fosse assurta alle somme cariche dello Stato, oppure finché la classe dominante negli Stati, per un qualche intervento divino, non si fosse essa stessa votata alla filosofia.[6]

Questa è la convinzione che Platone ha maturato – come subito dopo ci dice nella stessa lettera – negli anni in cui venne per la prima volta in Italia, cioè all'incirca verso i quarant'anni, al momento della composizione del *Gorgia.*

Tale dialogo, che è una esplosione di misticismo, è altresì *esplosione di passione politica e un proclama di una nuova concezione della politica.*[7]

Arte politica e concetto di Stato vanno ridimensionati in funzione delle istanze del Socratismo. Mentre la vecchia politica e il vecchio Stato avevano il loro strumento più potente nella «retorica» – nel senso classico del termine che ben conosciamo –, la nuova, vera politica e il nuovo Stato dovranno avere invece il loro strumento nella «filosofia», perché questa rappresenta l'unica sicura via di accesso ai valori di giustizia e di bene, che sono la vera base di ogni autentica politica e dunque del vero Stato. E perciò Platone non esita a mettere in bocca a Socrate – con cui egli ormai si identifica – questa sfida:

> Io credo di essere tra quei pochi Ateniesi, per non dire il solo, che tenti la vera arte politica, e il solo tra i contemporanei che la eserciti.[8]

2. Differenza fra la concezione platonica e la moderna concezione della politica – È chiaro, dunque, da quello che abbiamo rilevato, che tutta l'opera di Platone «filosofo» vuol essere, insieme, opera di «politico» nel senso precisato.

D'altra parte, i titoli stessi delle opere che seguiranno il *Gorgia* lo confermano: il capolavoro centrale del pensiero platonico è la *Repubblica*, a mezzo dei dialoghi dialettici si colloca il *Politico*, l'ultima vasta opera cui Platone lavorò negli anni della vecchiaia sono le *Leggi.*

[6] *Lettera VII,* 325 C-326 B.

[7] Per un approfondimento di questa interpretazione del *Gorgia* rimandiamo alla nostra edizione, Bompiani, Milano 2000, e, in particolare, all'Introduzione, *passim.*

[8] *Gorgia*, 521 D.

Del resto, sono noti i reiterati tentativi che Platone fece presso i tiranni di Siracusa Dionigi I e Dionigi II per realizzare gli ideali politici che era venuto maturando.[9] Contemplare il Vero e dirigere l'Accademia non gli bastava: *era profondamente convinto che il Vero e il Bene contemplati dovessero calarsi nella realtà al fine di migliorarla*, ossia che dovessero diventare politicamente fattivi.

Ma di ciò diremo più oltre.

Prima di esaminare quale sia la ricostruzione della Città ideata da Platone è indispensabile premettere un chiarimento circa la differenza radicale che corre tra la «concezione platonica» della politica e quella «moderna», il che gioverà a evitare tutta una serie di equivoci.

Platone è profondamente convinto che ogni forma di politica, se vuole essere autenticamente tale, *deve mirare al bene dell'uomo*; ma dal momento che l'uomo è fondamentalmente la sua anima, mentre il suo corpo non è che la sua transeunte e fenomenica larva, è chiaro che il vero bene dell'uomo è il suo bene spirituale.[10]

Così è segnata la linea di demarcazione che divide la «vera» e la «falsa politica»: la vera politica deve avere di mira la «cura dell'anima» (cura dell'uomo vero), mentre la falsa politica mira al corpo, al piacere del corpo e a tutto ciò che è relativo alla dimensione parziale e fenomenica dell'uomo. E, poiché non esiste altro mezzo per «curare l'anima» se non la filosofia, di qui deriva l'identificazione di politica e filosofia, nonché l'identificazione – ritenuta tanto paradossale, ma nel contesto platonico tanto ovvia – di «politico» e «filosofo».[11]

D'altra parte, non erano solamente i presupposti del sistema platonico che portavano a queste conclusioni. Il Greco fu sempre convinto – almeno fino all'età di Platone e di Aristotele – che lo Stato e la legge dello Stato costituissero il paradigma di ogni forma di vita, come già ben sappiamo. L'individuo era sostanzialmente cittadino, e il valore e le virtù dell'*uomo* erano il valore e le virtù del *cittadino*: la *polis* era non l'orizzonte relativo ma assoluto della vita dell'uomo. Perciò, se agli elementi sopra esaminati si aggiungerà anche questo, si comprenderà come le conclusioni platoniche fossero addirittura inevitabili.

La nostra concezione della politica sta, invece, agli antipodi di quella platonica.

[9] Platone ce li narra, puntualmente, proprio nella *Lettera VII.*

[10] Cfr. *Gorgia, passim.*

[11] Vedremo che Platone disegna il suo Stato ideale nella *Repubblica* come un «ingrandimento dell'anima».

Lo Stato ha da tempo rinunciato a essere fonte di tutte le norme che regolano la vita dell'individuo, perché da tempo «individuo» e «cittadino» hanno cessato di identificarsi. Lo Stato ha, inoltre, da tempo rinunciato ad appropriarsi di quelle sfere di vita interiore dei cittadini che maggiormente interessavano a Platone, lasciando alla coscienza degli individui le libere decisioni, in quegli ambiti.

Oggi, poi, l'economia e la comune aspirazione al benessere condizionano così radicalmente sia la prassi sia la teoria politica, al punto che queste, spesso, si limitano a voler essere proprio quel sistema di incremento di beni e di benessere materiali, in cui Platone vedeva invece la fonte di ogni male.[12]

Noi siamo, insomma, i figli di Machiavelli, e – per certi aspetti – siamo perfino al di là di Machiavelli: il nostro è un «realismo politico» che segna il capovolgimento più radicale di quell'«idealismo politico» che Platone ha teorizzato.

Queste osservazioni, che abbiamo fatto a livello di analisi di struttura, e senza emettere quindi giudizi di valutazione, mentre intendono contribuire alla comprensione storico-ermeneutica della concezione platonica, vogliono altresì sollevare un dubbio critico.

Platone era certamente condizionato in due sensi: dai presupposti del suo sistema e da una determinata visione storico-sociale-culturale dello Stato, gli uni e l'altra irripetibili. Tuttavia, al di sopra di questi condizionamenti, egli ha additato una verità, che oggi più che mai suona come un monito: una politica che abdichi, nel regolare la vita associata degli uomini, alle istanze delle dimensioni dello spirito, e si strutturi pressoché esclusivamente secondo le leggi della dimensione materiale dell'uomo non regge bene: le esigenze dello spirito – negate o compresse – prima o poi inesorabilmente tornano a imporsi in diverse maniere e a differenti livelli.

Ma procediamo a una chiarificazione più dettagliata di questi concetti.

II. La «Repubblica» di Platone come costruzione di uno Stato ideale

1. Per una corretta prospettiva storica ed ermeneutica di lettura della «Repubblica» – Le precisazioni che abbiamo appena fatto dovrebbero darci il senso della corretta prospettiva di lettura della *Repubblica*,

[12] Cfr. *Fedone*, 66 C; *Repubblica*, IV, 421 E-422 A.

ossia di quel capolavoro che costituisce, per molti aspetti, la *summa* del Platonismo.

Chiedersi – come alcuni hanno fatto – se essa sia opera di «politica» oppure di «etica» e di «pedagogia» significa porre uno «pseudo-problema», che nasce – come già abbiamo accennato – da un modo di intendere politica ed etica che è proprio dei tempi moderni ma che non è né di Platone, né in generale dell'uomo greco classico. Sono proprio questi problemi mal posti che hanno ritardato così a lungo il recupero e la valorizzazione della «componente politica» del Platonismo nel suo giusto senso.

Leggiamo – per esemplificare e per chiarire specificamente quanto nel precedente paragrafo abbiamo detto genericamente – alcune affermazioni di uno dei più grandi studiosi moderni, le quali chiariscono assai bene i termini del problema che stiamo dibattendo: «Ci si è chiesti talvolta se la *Repubblica* debba esser considerata come un contributo all'etica o alla politica. Il suo oggetto è la "giustizia" o lo "Stato ideale"? La risposta è che dal punto di vista di Socrate o di Platone non vi è distinzione, tranne che di semplice convenienza, fra morale e politica. Le leggi del diritto sono le stesse per le classi e le città come per gli individui. Ma si deve aggiungere che queste leggi sono anzitutto leggi di moralità personale; la politica è fondata sull'etica, non l'etica sulla politica. La questione fondamentale sollevata dalla *Repubblica* e alla quale viene risposto al termine del dialogo è strettamente etica».[1] E ancora: «La *Repubblica*, che si apre con le osservazioni di un vecchio sull'avvicinarsi della morte e sul timore per ciò che può venire dopo la morte, e finisce con un mito del giudizio finale, ha come tema centrale un problema più intimo di quello della forma migliore di governo o del più conveniente sistema di riproduzione; il suo problema è: come si rende un uomo degno o indegno dell'eterna salvezza? Comunque la si consideri, l'opera è intensamente rivolta verso il mondo "ultraterreno". L'uomo ha un'anima che può attingere l'eterna beatitudine, ed è questa beatitudine che importa soprattutto conquistare nella vita. Le istituzioni sociali o l'educazione che lo mettono in grado di conquistarla sono le istituzioni o l'educazione giusta; tutto il resto è ingiusto. Il "filosofo" è l'uomo che ha trovato la via che porta a questa beatitudine».[2]

Ora si noti come siffatti giudizi (che, più o meno variati, hanno fatto testo fino alla metà del secolo scorso) si autocontraddicano.

[1] Taylor, *Platone*, cit., pp. 412 s.
[2] TayIor, *Platone*, cit., pp. 413 s.

All'inizio del passo riportato si riconosce che per Socrate e Platone fra «etica» e «politica» non vi è distinzione, il che, già di per sé, porterebbe a capovolgere le conclusioni di Taylor, o, quantomeno, ad ammettere che la *Repubblica è opera di «politica» almeno tanto quanto lo è di «etica»*.

Ma ecco quanto il medesimo studioso è costretto ad affermare: «Al tempo stesso però nessun uomo vive in sé e per sé, e l'uomo che fa progredire se stesso verso la beatitudine è inevitabilmente animato da spirito missionario per l'intera comunità. Perciò il filosofo non può essere giusto verso di sé senza essere un re-filosofo; non può ottenere la salvezza senza portarla alla sua società. Questo è il modo in cui la *Repubblica* concepisce la relazione fra l'etica e la scienza dello Stato».[3]

Questo significa che la *Repubblica*, proprio per essere opera «etica», deve essere opera «politica», perché, per Platone, *l'uomo può esplicarsi moralmente solo se si esplica politicamente*, in quanto l'uomo non è ancora concepito da lui – come già abbiamo rilevato – come «individuo» distinto dal «cittadino», ossia dal membro di una società politica.

Del resto lo stesso Jaeger, che ha proposto la rilettura di tutto Platone in chiave politica, ha ben dimostrato che la «politica» platonica non è altro che questo, e che lo Stato platonico non è altro che l'«immagine ingrandita dell'uomo»: formare il «vero Stato», per Platone, significa formare il «vero uomo»[4].

2. L'errore di carattere ermeneutico che comporta l'interpretazione della «Repubblica» con le categorie della moderna politica – Un secondo tipo di problemi risulta altrettanto dannoso ai fini della comprensione della *Repubblica* e dello spirito che la anima.

Alludiamo ai problemi suscitati da quelle interpretazioni che potremmo denominare «politicistiche», le quali hanno, sì, riconosciuto la natura politica del discorso platonico, ma l'hanno intesa avvalendosi delle categorie della moderna politica come di canoni di esegesi, di raffronto critico e di giudizio di valore.[5] Queste interpretazioni commettono lo stesso errore di quelle sopra menzionate, in quanto ritengono che «Stato» e «politica» possano avere solo l'accezione che hanno oggi, e per giunta fraintendono in modo assai più grave la na-

[3] Taylor, *Platone*, cit., p. 414.
[4] Jaeger, *Paideia*, ed. Bompiani 2003, cit., pp. 818-1335.
[5] Cfr. in particolare le opere di Popper e di Crossman citate alla nota 4 del capitolo precedente.

tura del discorso platonico, riducendolo a una dimensione assai più ristretta, come subito vedremo.

Per esempio, si è parlato di un «comunismo» e di un «socialismo» platonico, soprattutto a proposito della necessità di mettere in comune tutti i beni (compresi la famiglia e i figli) proclamata da Platone per quella classe destinata a custodire lo Stato, mentre tali dottrine platoniche col comunismo hanno tangenze solo accidentali e hanno, come vedremo, fondamenti teoretici e motivazioni spirituali che col comunismo moderno non hanno nulla a che vedere.

Per opposto verso, non sono mancati, soprattutto in Germania, tentativi di ritrovare nella *Repubblica* tratti propri del nazismo.

Da questo clima è nata la celebre opera di Karl Popper – che ha avuto larghissima diffusione specialmente nei paesi anglosassoni –, in cui la concezione dello Stato di Platone non solo è qualificata come conservatrice e reazionaria, ma come pesantemente totalitaristica, Platone è additato come il primo grande nemico della *società aperta*: la triade popperiana dei grandi nemici della «società aperta» è costituita, oltre che da Platone, da Hegel e da Marx.

Platone sarebbe nemico di quella società basata sulla «libera scelta» e sulle «libere decisioni» degli individui, di quella società aperta al futuro, capace, con la ragione, di farsi strada nell'ignoto e nell'incerto e di costruire via via la propria sicurezza e libertà. Platone sarebbe, infatti, fautore di una «società chiusa», irrigidita in strutture immobili, e in cui le istituzioni – ivi incluse le caste – sono sacrosanti tabù. Lo Stato platonico, insomma, sarebbe la *negazione della libertà.*

In breve, Platone sarebbe il nemico della «società democratica» e della «democrazia».[6]

Dall'opera di Popper è nata tutta una letteratura, e non pochi sono stati gli studiosi che, confutando l'interpretazione totalitaristica di Platone, sottolinearono temi e spunti di spirito «liberale» e «democratico» presenti o operanti negli scritti del nostro filosofo.[7]

Come si vede, se si pretende di leggere la *Repubblica* in funzione delle categorie delle moderne ideologie politiche, vi si può trovare tutto e il contrario di tutto, sia «il totalitarismo» (di destra o di sinistra) sia «la sua negazione»: è certo, in ogni caso, che, in questa maniera,

[6] L'opera di Popper è ora a disposizione anche in lingua italiana, pubblicata dall'editore Armando di Roma, a cura di D. Antiseri.

[7] Cfr. specialmente l'opera del Levinson, *In Defense of Plato*, e i vari saggi di diversi autori raccolti e pubblicati da R. Bambrough, *Plato, Popper and Politics,* Cambridge – New York 1967.

si tradisce il significato più autentico del discorso politico di Platone, che non è soltanto «ideologia», ma è soprattutto «filosofia», «metafisica» e perfino «escatologia dello Stato».

Dunque una corretta prospettiva di lettura della *Repubblica*, sgombrato il terreno dagli equivoci di cui abbiamo detto, resta quella sopra indicata: *Platone vuol conoscere e formare lo «Stato perfetto» per conoscere e per formare l'«uomo perfetto»*.

L'uomo è la sua anima, aveva detto Socrate.[8] E Platone ribadisce questa affermazione non solo nei dialoghi «mistici», ma proprio nella *Repubblica* egli la porta alle conseguenze estreme: lo Stato viene interpretato e studiato come l'«ingrandimento dell'anima», e fra anima e Stato – come vedremo – può stabilirsi questa reciproca correlazione: se è vero che lo Stato è una proiezione dell'anima ingrandita, è altrettanto vero che, alla fine, risulta che la sede autentica del vero Stato e della vera politica è proprio l'anima e *la vera Città risulta essere la «città interiore»*, che non è fuori ma «dentro l'uomo».[9]

3. Nesso strutturale fra lo «Stato» e la «giustizia» – Il problema da cui Platone prende le mosse per la costruzione del suo Stato ideale scaturisce dal bisogno di rispondere in maniera ultimativa alle critiche dissolutrici che la Sofistica (specie nella sua corrente degenere dei «politici sofisti», di cui fu esponente Trasimaco, che in modo emblematico figura fra i personaggi della *Repubblica*, aveva mosso contro la giustizia, e delle quali abbiamo già detto a suo luogo.[10]

Nessuno degli argomenti tradizionali era in grado di rispondere a queste critiche, perché nessuno toccava il fondo della questione. Ed ecco, allora, la necessità di porre domande radicali e di rispondere a esse in modo altrettanto radicale.

Che cos'è la «giustizia», qual è la sua essenza o natura?

Qual è il valore che essa ha per l'uomo?

La giustizia ha una validità interiore, oppure solo una utilità meramente esteriore, convenzionale, legalitaria?

Poiché la giustizia ha sede nell'individuo così come nello Stato, nel primo «in piccolo» nel secondo «in grande», per tale motivo sarà op-

[8] Cfr., nel libro II, l'intera parte VI dedicata a Socrate.
[9] Cfr., *infra*, Sezione XI, pp. 715 ss.
[10] Si veda il libro II, pp. 291 ss.
[11] *Repubblica*, II, 368 C-369 B.
[12] Cfr. *Repubblica*, II, 369 B.
[13] Cfr. *Repubblica*, II, 369 C ss.

portuno esaminarla là dove essa si trova in grande, proprio per meglio comprenderla anche là dove si trova in piccolo.

Ecco il passo in cui Platone esprime questo concetto e che costituisce una delle principali chiavi di lettura dell'intera *Repubblica*:

> «Espressi pertanto il mio punto di vista in questi termini: «La ricerca che intraprendiamo [*scil.*: risolvere i problemi posti intorno alla giustizia] non è impresa da poco, e mi pare proprio che necessiti di una vista penetrante. Ora – seguitai –, poiché noi non siamo all'altezza di tale compito, mi pare che la ricerca debba essere impostata come se a persone deboli di vista si volessero far leggere, a grande distanza, parole scritte in caratteri minuti finché a un certo punto a qualcuno non venisse in mente che le stesse parole comparivano anche in altro luogo in scrittura più grande e su uno spazio maggiore. Direi proprio che costui riterrebbe un vero e proprio colpo di fortuna poter leggere prima quelle parole e poi andare a controllare quelle più piccole, per vedere se per caso non siano le stesse».
>
> «Senz'altro – riconobbe Adimanto –. Ma, caro Socrate, nella ricerca sul giusto qual è quella realtà analoga a cui tu potresti guardare?».
>
> «Te lo dirò – risposi –. Non affermiamo forse che esiste una giustizia del singolo uomo e una giustizia dello Stato intero?».
>
> «Indubbiamente», disse.
>
> «E lo Stato non è forse più grande del singolo uomo?».
>
> «È più grande», ammise.
>
> «È quindi verosimile che nella realtà più grande si trovi anche più giustizia, e che sia più facile metterne a fuoco i caratteri. Pertanto, se non avete nulla in contrario, per prima cosa cercheremo nello Stato che cosa essa sia e poi, allo stesso modo la cercheremo anche in ogni singolo individuo per vedere se nell'ordine delle cose più piccole c'è qualcosa che le rende simili a quelle più grandi».
>
> «Mi sembra che tu dica bene», osservò.
>
> «Allora – continuai –, se col ragionamento seguissimo lo Stato nel momento in cui si forma, non assisteremmo forse anche al sorgere della sua giustizia e della sua ingiustizia?».
>
> «È probabile», rispose.
>
> «E se ciò avvenisse non potremmo anche sperare di cogliere con più facilità l'oggetto della nostra ricerca?».
>
> «Senz'altro».
>
> «Credete, dunque, che sia il caso di mettere mano a questa impresa, anche se a mio giudizio non si prospetta affatto facile? Però vedete un po' voi».
>
> E Adimanto: «Si è già visto. Fa' quello che hai detto e nient'altro».[11]

[14] Cfr. *Repubblica*, II, 373 C ss.

4. Perché e come nasce lo Stato – Ciascuno di noi non è «autarchico», ossia non basta a se medesimo.[12]

Il cespite dello Stato è dunque il nostro bisogno.

E i nostri bisogni sono molteplici, e di conseguenza ciascuno di noi necessita non già di uno o di pochi, ma di molti altri uomini che provvedano a questi bisogni.

Nascono così le differenti professioni, che solo uomini diversi possono adeguatamente esercitare. Ciascun uomo, infatti, non nasce del tutto simile agli altri, bensì con differenze naturali e, quindi, atto a fare lavori differenti.[13]

Ma lo Stato, oltre che della classe addetta alle professioni di pace, che mirano a soddisfare gli essenziali bisogni della vita, ha pure bisogno di una classe di custodi e di guerrieri. Infatti, col crescere dei bisogni, la Città deve annettersi nuovi territori o anche semplicemente difendersi da coloro che volessero, per ragioni analoghe, impossessarsi di territori che appartengono a essa.[14]

I custodi della Città – per lo stesso principio sopra esposto – al fine di poter ben compiere la loro opera, dovranno essere dotati, innanzitutto, di una «appropriata indole»: il custode dovrà essere come un cane di buona razza, dotato a un tempo di mansuetudine e di fierezza; dovrà essere agile e forte nel fisico, irascibile e valoroso e amante di sapere nell'anima.[15]

Inoltre, se per la prima classe di cittadini non era necessaria una speciale educazione, essendo le usuali professioni agevoli da apprendere, per la classe dei custodi dello Stato è indispensabile una accuratissima educazione. La cultura (poesia e musica) e la ginnastica saranno gli strumenti più idonei per educare il corpo e l'anima del custode. È, questa, l'antica *paideia* ellenica, che Platone, però, riforma in modo ben preciso, come già sopra abbiamo spiegato.[16]

La poesia di cui si nutrirà l'anima dei giovani nella Città perfetta dovrà essere purificata da tutto ciò che è moralmente indecente e indecoroso e da tutto ciò che è falso, soprattutto per quanto concerne le narrazioni intorno agli Dei.[17]

Analogamente, per quanto concerne la musica, si elimineranno le armonie molli che rendono l'anima effeminata, e si conserveranno solo quelle capaci di infondere coraggio in guerra e spontaneità nelle

[15] Cfr. *Repubblica*, II, 375 A ss.
[16] Cfr. *Repubblica*, II, 376 D ss. e III, *passim*.
[17] Cfr. *Repubblica*, II, 377 B; III, 398 A.

opere di pace; e di conseguenza si sceglieranno solo i ritmi appropriati e semplici.[18]

Anche la ginnastica dovrà essere appropriata e semplice, e non cadere in alcuna forma di eccesso.[19]

Essa seguirà all'educazione dell'anima, in quanto l'anima buona con la sua «virtù» può rendere anche il corpo buono, non viceversa.[20]

E lo scopo ultimo della ginnastica dovrà essere non tanto l'irrobustimento del corpo, quanto l'irrobustimento di quell'elemento della nostra anima da cui deriva il coraggio.[21]

L'educazione musicale forma e irrobustisce la parte razionale dell'anima; l'educazione ginnica, tramite il corpo, forma e irrobustisce la parte irascibile dell'anima; l'una e l'altra insieme producono accordo e armonia perfetta nell'uomo.

La distinzione delle classi non è ancora completa. Infatti, nell'ambito dei custodi, bisognerà distinguere quelli che dovranno ubbidire e quelli che dovranno comandare. Saranno, questi ultimi, i reggitori dello Stato, e dovranno essere, precisamente, coloro che maggiormente avranno amato la Città e che per tutta la vita avranno compiuto con il maggior zelo l'utile e il bene di essa (costoro, come vedremo, sono i veri filosofi, i quali costituiscono la terza Classe).[22]

5. Le tre classi sociali dello Stato ideale e loro significato – Queste tre classi sociali non hanno nulla a che vedere con le *caste*, in quanto non sono chiuse ma aperte, benché in modo alquanto moderato. Infatti, se è vero che alla base della distinzione in classi sta una differente indole umana, è altrettanto vero che da genitori di una data indole possono, anche se raramente, nascere figli di natura e indole differente, e, allora, costoro saranno fatti passare nella classe che ha la corrispondente indole, sia dalla più bassa alla più alta, sia viceversa.[23]

Alla prima classe – contadini, artigiani e mercanti – è concesso il possesso di beni e di ricchezze (non troppe, ma nemmeno troppo poche).

Invece ai difensori dello Stato non sarà concesso alcun possesso di beni e di ricchezze; essi avranno abitazioni e mense comuni e riceveranno i viveri dagli altri cittadini come compenso della loro attività.

[18] Cfr. *Repubblica*, III, 398 C ss.
[19] Cfr. *Repubblica*, III, 403 C ss.
[20] Cfr. *Repubblica*, III, 403 D.
[21] Cfr. *Repubblica*, III, 410 B ss.
[22] Cfr. *Repubblica*, III, 412 B ss.
[23] Cfr. *Repubblica*, III, 415 A-D; IV, 423 C-D.

Questa limitazione si rende necessaria per il superiore bene e per la felicità dello Stato: nello Stato perfetto, infatti, non può essere particolarmente felice una classe soltanto, in quanto per l'equilibrata felicità dello Stato nella sua interezza ogni classe deve partecipare alla felicità solo per quel tanto che consente la natura. I custodi, inoltre dovranno vigilare che nello Stato così costruito non si introducano mutamenti, che lo porterebbero in rovina.

Dovranno vigilare affinché nella prima Classe non penetri troppa ricchezza – che produce ozio, lusso e amore di cose nuove – ma nemmeno povertà – che produce vizi opposti, oltre al desiderio di novità –, affinché lo Stato non diventi troppo grande o troppo piccolo, affinché le indoli e le nature degli individui corrispondano alle funzioni che esercitano, affinché si proceda all'adeguata educazione dei giovani migliori, affinché non si mutino le leggi che governano l'educazione e non muti l'ordinamento dello Stato.[25]

6. Natura, valore e importanza della giustizia – Ora che lo «Stato ideale» è stato abbozzato, è possibile vedere quale sia la natura e quali siano il valore e l'importanza della giustizia.

Per individuare la giustizia, è necessario determinare le quattro virtù fondamentali (le virtù cardinali, ossia, oltre la «giustizia», anche la «sapienza», la «fortezza» e la «temperanza», che già conosciamo, ma che dobbiamo richiamare in connessione con le classi sociali e con lo Stato). Lo Stato perfetto le dovrà possedere tutte quante, necessariamente.

Lo Stato descritto possiede la «sapienza» (σοφία) perché ha «buon consiglio» (εὐβουλία), che è una «scienza» (ἐπιστήμη) diversa dalle scienze e tecniche particolari, perché ha come oggetto il corretto modo di comportarsi dello Stato nei confronti di se stesso e nei confronti degli altri Stati, ed è posseduta solamente dai custodi perfetti, ossia dai governanti.

Lo Stato è dunque «sapiente» per la Classe dei suoi governanti.[26]

La «fortezza» o «coraggio» (ἀνδρεία) è la capacità di conservare con costanza l'«opinione retta» in materia di cose pericolose e non pericolose, senza lasciarsi vincere dai piaceri o dai dolori o dalle paure o dalle passioni. La fortezza è quindi la virtù propria soprattutto dei guerrieri, e, di conseguenza, lo Stato è forte per la Classe dei suoi guerrieri.[27]

[24] Cfr. *Repubblica*, IV, 419 A ss.
[25] Cfr. *Repubblica*, IV, 423 C ss.
[26] Cfr. *Repubblica*, IV, 428 B ss.
[27] Cfr. *Repubblica*, IV, 429 A ss.

La «temperanza» (σωφροσύνη) è una specie di ordine, di «autodominio» o disciplina (ἐγκράτεια) dei piaceri e dei desideri. È la capacità di sottomettere la parte peggiore alla parte migliore. Questa virtù si trova, sì, particolarmente nella terza Classe di cittadini, ma non è esclusiva di essa e si estende a tutto lo Stato, facendo in modo che le classi inferiori si accordino completamente con le superiori, e quindi armonizzino perfettamente con esse. Lo Stato temperante, dunque, è quello in cui i più deboli si accordano con i più forti, gli inferiori con i superiori e vivono in piena armonia.[28]

Giungiamo, infine, alla «giustizia» (δικαιοσύνη). Essa coincide con il principio stesso su cui è stato costruito lo Stato ideale, ossia col principio secondo cui *ciascuno deve fare solo quelle cose che per natura e quindi per legge è chiamato a fare*.

Quando ciascun cittadino e ciascuna classe attende alle proprie funzioni nel modo migliore, allora la vita dello Stato si svolge in modo perfetto e si ha, appunto, lo «Stato giusto».[29]

7. Le tre forme dell'anima sulle quali si fonda la distinzione delle tre classi sociali – Se, come all'inizio abbiamo visto, lo Stato non è che l'ingrandimento dell'uomo e della sua anima, alle tre classi sociali dello Stato dovranno corrispondere tre forme o facoltà nell'anima:

> Non è forse per il nostro discorso di primaria necessità dimostrare che in ciascuno di noi si trovano gli stessi caratteri e le stesse attitudini che sono presenti nella Città? Altrimenti, partendo da dove sarebbero qui finiti?[30]

Riprendiamo la prova su cui Platone fonda la triplice distinzione delle facoltà dell'anima, di cui abbiamo già parlato, ma che su cui dobbiamo nuovamente soffermarci per intendere in modo adeguato lo Stato e le sue classi.

In noi costatiamo tre differenti attività:

a) pensiamo,

b) ci infiammiamo e adiriamo,

c) desideriamo i piaceri della generazione e della nutrizione.

Non è possibile che noi compiamo queste tre attività con una medesima facoltà, in quanto si tratta di attività strutturalmente contrarie.[31]

[28] Cfr. *Repubblica*, IV, 430 D ss.
[29] Cfr. *Repubblica*, IV, 432 B ss.
[30] *Repubblica*, IV, 435 E.
[31] Cfr. *Repubblica*, IV, 436 B.

In effetti, proprio così si comportano le tre attività di cui abbiamo detto: *fanno e patiscono cose contrarie in rapporto alla medesima cosa*.

Di fronte agli stessi oggetti noi costatiamo che c'è in noi una tendenza che ci spinge a essi e che è «desiderio», un'altra che invece ci trattiene da essi e sa dominare il desiderio e che è «ragione».

Ma c'è anche una terza tendenza, che è quella per cui «ci adiriamo», e che non è né ragione né desiderio. Essa è altra dalla ragione, perché è passionale, ma è anche altra dal desiderio perché è in contrasto col desiderio: per esempio quando ci adiriamo per aver ceduto al desiderio come a forza che ci ha attratto e fatto violenza.

Dunque, *come tre sono le classi dello Stato, così tre sono le parti o gli elementi costitutivi dell'anima*: il «razionale» (λογιστικόν), l'«irascibile» (θυμοειδές) e l'«appetitivo» (ἐπιθυμητικόν). L'irascibile, per sua natura, sta dalla parte della ragione pur non essendo ragione, ma può allearsi anche alla parte più bassa dell'anima, se viene guastata da cattiva educazione.

8. Corrispondenza strutturale fra le virtù dello Stato e le virtù dei cittadini – Questa corrispondenza fra le «classi dello Stato» e le «facoltà dell'anima» comporterà una conseguente corrispondenza delle «virtù dello Stato» con le «virtù del cittadino».

Ecco la pagina paradigmatica in cui Platone fissa, in analogia con le virtù della Città, le virtù cardinali dell'uomo:

> «E così, Glaucone, io credo che si possa dire giusto un uomo allo stesso titolo con cui si dice giusta una Città».
>
> «E anche ciò con assoluto rigore».
>
> «Questo punto però non c'è passato di mente: che la Città era giusta perché ciascuna delle tre classi di cui è composta svolgeva in essa il compito che le spettava».
>
> «Non mi par proprio che l'avessimo scordato», disse.
>
> «Ordunque, dobbiamo ricordarci che ognuno di noi, nel quale le singole facoltà assolvano alla propria funzione, sarà giusto e anche farà quel che deve».
>
> «Dobbiamo assolutamente ricordarcelo», disse.
>
> «E allora, non è forse vero che alla facoltà razionale spetta, dunque, il compito di comandare, in quanto è sapiente e ha la responsabilità di tutta l'anima, e a quella irascibile tocca il compito di obbedirle e di darle man forte?».
>
> «Indubbiamente».
>
> «E non sarà per caso, come già prima si diceva, la fusione di ginnastica e musica a creare fra esse questa intesa, l'una dando tono e

alimento con belle parole e nozioni, e l'altra conferendo calma, quiete e una certa grazia in virtù dell'armonia e del ritmo?».

«È evidente», rispose.

«Ora queste due facoltà, così nutrite e messe in grado di assolvere davvero bene al proprio compito per via dell'educazione, devono comandare sulla facoltà concupiscibile. Essa, invero, costituisce in ciascun uomo la parte maggiore dell'anima ed è per sua natura mai sazia di ricchezze; per tale motivo va tenuta d'occhio perché non si riempia dei cosiddetti piaceri del corpo, e, aumentata di forza e di dimensioni, non rinunci ad assolvere al proprio compito e cerchi invece di assoggettare e di sopraffare le altre due facoltà che non hanno nulla a che vedere con il suo genere, in tal modo sovvertendo il sistema di vita di tutti».

«Va bene», disse.

«E poi – aggiunsi – non è forse vero che queste facoltà farebbero l'interesse dell'anima e del corpo custodendoli dai nemici esterni nel modo migliore, l'una con la sua capacità di decidere, e l'altra con la sua capacità di combattere e la disponibilità a obbedire alla parte che comanda, dando coraggiosamente esecuzione alle sue deliberazioni?».

«È davvero così».

«A mio giudizio, quindi, ciascuno sarà detto valoroso sulla base di questa parte dell'anima; e ciò avverrà quando la sua facoltà irascibile riuscirà a mantenere intatto nel dolore e nei godimenti il criterio proclamato dalla ragione di ciò che va temuto e di ciò che non va temuto».

«Ben detto».

«E così pure uno sarà sapiente per la piccola parte che in lui svolge funzioni di comando, impartendo quelle disposizioni di cui si è detto, grazie al fatto che proprio essa possiede la scienza per riconoscere l'utile di ciascuna parte e dell'insieme costituito dalle sue tre parti».

«Indubbiamente».

«E poi l'uomo non sarà temperante grazie all'armonia e all'accordo di queste medesime facoltà, quando, da un lato la parte egemone, dall'altro le due sottomesse concordano nel ritenere che si debba obbedienza alla ragione e non mai ribellarsi a essa?».

«Del resto – osservò lui – la temperanza sta esattamente in questo, sia a livello di Stato che di singolo individuo».[32]

È chiaro, allora, che, essendo la giustizia quella disposizione delle facoltà dell'anima la quale fa sì che ciascuna compia la funzione che le è

[32] *Repubblica*, IV, 441 D-442 D.

propria (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) e per conseguenza a seconda della sua natura domini o si lasci dominare, essa risulta qualcosa che riguarda non già l'attività esteriore ma quella interiore, ossia la vita dell'anima stessa.

E con ciò è risolto anche il problema del valore e dell'importanza della giustizia. Essa è «secondo natura», ed è – come la virtù in genere – «salute», «bellezza», «stato di benessere dell'anima», mentre l'ingiustizia e il vizio sono la «bruttezza» e la «malattia dell'anima».

E come lo «Stato felice» è solo quello che compie ordinatamente le sue funzioni secondo la giustizia e le altre virtù, così l'«anima felice» è solo quella che esplica le sue attività ordinatamente secondo la giustizia e le altre virtù, vale a dire secondo quella che è la sua vera natura (κατὰ φύσιν).[33]

9. Il sistema di comunanza di vita dei guerrieri e l'educazione della donna nello Stato ideale – Prima di trattare degli Stati degeneri Platone approfondisce due gruppi di questioni, il primo dei quali consiste in una serie di conseguenze che derivano dall'aver posto il principio che la classe dei custodi dello Stato deve «avere ogni cosa in comune», e, dunque, oltre alle abitazioni e alla mensa, devono avere in comune anche le donne, i figli, l'allevamento e l'educazione della prole.[34]

Una prima conseguenza che Platone trae è di affidare alle donne dei custodi le medesime mansioni che vengono affidate agli uomini e quindi di educare le donne mediante la stessa *paideia* ginnico-musicale di cui si è sopra detto.

La riforma che Platone propone è veramente rivoluzionaria per i suoi tempi, dato che, in genere, il Greco rinchiudeva la donna nell'ambito delle mura domestiche, le affidava l'amministrazione della casa e l'allevamento della prole, e la teneva lontana dalle attività di cultura e da quelle ginniche, dalle attività belliche e da quelle politiche. Ecco il ragionamento in base al quale Platone opera il rovesciamento concettuale del ruolo della donna greca:

> «Allora, caro amico, non c'è alcuna pubblica funzione che sia riservata alla donna in quanto donna, o all'uomo in quanto uomo, ma fra i due sessi la natura ha distribuito equamente le attitudini, cosicché la donna, appunto per la sua natura, può svolgere tutti gli stessi compiti che svolge l'uomo, solo che in ciascuno di questi essa si rivela meno forte dell'uomo».

[33] Cfr. *Repubblica*, IV, 444 D.
[34] Cfr. *Repubblica*, V, 449 C ss.

«Sicuramente».

«E allora faremo fare tutto agli uomini e niente alle donne?».

«E come?».

«Si può affermare, mi pare, che, fra le donne, una può avere attitudini per la medicina e un'altra no, e possono esserci anche donne per natura portate alla musica, e altre no».

«Chi può negarlo?».

«E non potrà esserci una donna amante della ginnastica e della guerra e un'altra avversa sia all'una che all'altra?».

«Lo credo bene».

«E amante del sapere, e avversa al sapere? Pavida e impavida?».

«Anche questo».

«E di conseguenza, ci sarà anche una donna capace di fare la Custode, e un'altra che non ne è capace. E del resto non abbiamo noi selezionato la stessa predisposizione naturale anche nel caso degli uomini destinati a diventare Custodi?».

«Sì, la stessa».

«E le donne hanno la medesima attitudine a difendere lo Stato degli uomini, solo che le une hanno meno vigore e gli altri di più».[35]

Se così è, questa identica disposizione che c'è nella donna e nell'uomo andrà educata in modo identico. Le donne, come gli uomini, si eserciteranno nude nelle palestre, cinte di virtù anziché di vesti e, senza doversi occupare di altro, prenderanno parte alla custodia dello Stato e anche alla guerra. Si avrà solo riguardo di affidare a esse le mansioni meno pesanti, stante la loro minor vigoria rispetto agli uomini.[36]

Una seconda conseguenza – che deriva immediatamente dalla precedente – è l'eliminazione dell'istituto della famiglia per le classi dei custodi, dato che le donne (così come gli uomini) di altro non dovranno occuparsi se non della custodia dello Stato (la famiglia viene invece mantenuta, così come la proprietà, per la classe più bassa). Le donne dei custodi, dunque, saranno comuni e comuni saranno anche i figli.[37]

Le nozze saranno regolate dallo Stato e dichiarate sacre e si farà in modo che le migliori donne s'accoppino con i migliori uomini, così che la razza si riproduca nel modo migliore possibile.

Inoltre lo Stato userà tutti gli accorgimenti che saranno opportuni per far in modo che le ottime si congiungano agli ottimi quante più

[35] *Repubblica*, V, 455 D-456 A.
[36] Cfr. *Repubblica*, V, 457 A.
[37] Cfr. *Repubblica*, V, 457 C-D.

volte è possibile. E si alleveranno i figli di queste coppie, mentre i figli delle coppie peggiori no, senza, però, che ciò venga risaputo. E si fingerà di decidere gli accoppiamenti per estrazione a sorte, ma tali estrazioni saranno manipolate in modo da sortire l'effetto desiderato.[38]

I figli saranno subito sottratti alle madri; madri e padri non dovranno riconoscere i figli.

Solo gli uomini tra i trenta e i cinquantacinque anni e le donne fra i venti e i quaranta avranno diritto di generare figli. Se un figlio verrà concepito in accoppiamenti di uomini e donne non in regola con l'età, non lo si lascerà nascere, o, se nascerà, verrà esposto e non verrà allevato.[39]

Tutti i bambini che nasceranno fra il settimo e il decimo mese a partire dal giorno in cui un uomo e una donna avranno celebrato le nozze dovranno essere considerati da costoro figli e figlie.

A loro volta, di conseguenza, questi ultimi chiameranno padri e madri tutti gli uomini e tutte le donne che avranno contratto nozze fra il decimo e l'ottavo mese anteriori alla loro nascita.

Inoltre, per lo stesso motivo, si chiameranno fra di loro fratelli e sorelle tutti i nati nel periodo in cui i loro padri e le loro madri procreavano.[40]

10. Per una corretta interpretazione delle leggi del platonico Stato ideale – Sono queste le leggi dello Stato platonico che, come è ovvio, hanno suscitato le più vivaci reazioni e da molti sono state giudicate semplicemente assurde. Ma prima di procedere a una valutazione di esse, occorre intendere dal punto di vista ermeneutico l'intento che le sorregge.

Platone vuol togliere ai custodi una loro famiglia particolare, per offrirne loro una grandissima. Infatti, non solo il possesso di beni materiali divide gli uomini, ma anche il possesso di quel peculiare bene che è la famiglia sollecita in vario modo l'egoismo umano. Pertanto, se metteremo in comune, oltre ai beni materiali, anche la famiglia, i custodi non avranno più nulla di cui dire «è mio», o meglio potranno dire «è mio» di tutto quanto, perché assolutamente *tutto sarà in comune, a eccezione del corpo*.

Ecco il passo più significativo al riguardo, che è indispensabile meditare, se si vuol comprendere il senso particolare e spirituale del «comunismo platonico»:

[38] Cfr. *Repubblica*, V, 458 E ss.
[39] Cfr. *Repubblica*, V, 460 B ss.
[40] Cfr. *Repubblica*, V, 461 D.

«E crediamo che possa esistere un male peggiore per lo Stato di quello che lo frantuma e che da uno qual era lo rende molteplice? E quale bene maggiore può esserci di quello che lo tiene unito e lo rende uno?».

«Non l'abbiamo».

«Ora, il fatto di mettere in comune piaceri e dolori non è forse potente forza di coesione, soprattutto quando la totalità dei cittadini si rallegra e si rattrista insieme per gli stessi eventi felici o infausti?».

«Assolutamente», ne convenne.

«E, viceversa, non è forse il frantumarsi dell'unità di questi sentimenti a dissolvere lo Stato, quando una parte dispera e l'altra si rallegra per le stesse vicende che toccano il paese e i suoi cittadini?».

«Altro che!».

«Ebbene, questa malaugurata condizione non nasce forse dal fatto che nello Stato non si sentono più pronunciare all'unisono parole come "mio" e "non mio"? E lo stesso dicasi riguardo all'altrui possesso».

«È proprio così».

«Per converso, quella Città in cui i cittadini possono dire a proposito dello stesso bene, e nel medesimo senso, "questo è mio" e "non è mio", non è forse la Città meglio di tutte amministrata?».

«E di gran lunga».

«E questa non è anche la condizione che più assomiglia a quella particolare unità in cui l'uomo consiste? Ad esempio, quando noi subiamo una ferita a un dito, la sensazione è avvertita dal complesso del corpo e dell'anima il quale è integrato in un'unica struttura ordinata imposta dalla parte dominante, presente nell'anima; in tal modo tutto l'insieme si duole con la parte sofferente, talché noi siamo soliti dire che è l'uomo ad aver male al dito. E lo stesso non vale anche per ogni altra parte del corpo, per il dolore se la parte è dolorante, e per il piacere se la parte riacquista buona salute?».

«Sì, proprio lo stesso – disse lui –. E per tornare alla tua domanda, direi che l'organismo umano assomiglia molto a una Città perfettamente organizzata».

«E quando anche a un solo cittadino capitasse qualcosa di bello o di brutto, uno Stato così fatto riconoscerebbe come propria la condizione di quel cittadino, e tutto intero soffrirebbe con lui o si rallegrerebbe».[41]

È chiaro, in base a queste affermazioni, che il «comunismo platonico» non ha nulla a che vedere con il «collettivismo moderno», sia per ragioni storiche che per ragioni teoretiche.

[41] *Repubblica*, V, 462 A-E.

Il collettivismo moderno, dal punto di vista storico, suppone la rivoluzione industriale, il capitalismo, il proletariato della grande città e si applica prevalentemente alla sfera economica; dal punto di vista teoretico, poi, esso germina da una concezione materialistica dell'uomo.

Il «comunismo platonico», invece, nasce da tutt'altre istanze, e precisamente dall'esigenza di avere le classi dei custodi totalmente disponibili per il governo e per la difesa dello Stato, e lascia completamente fuori la classe lavoratrice, che, sola, produce e amministra tutta la ricchezza.

Inoltre, le motivazioni teoretiche di questo comunismo *sono decisamente spiritualistiche e quasi ascetiche*.

I custodi della Città platonica, dice assai bene Taylor, «sono molto più nella posizione di un ordine monastico militare del Medioevo che non in quella di una burocrazia collettivistica».[42]

Analogamente Jaeger precisa: «La Chiesa, più tardi, di fronte alla propria classe dominante, il clero, risolse lo stesso problema col celibato obbligatorio dei preti. Ma per Platone, che del resto per parte sua visse celibe, la soluzione non poteva essere questa, non solo per la ragione negativa, che il matrimonio non era ancora per lui inferiore moralmente al celibato, ma perché la minoranza dominante nel suo stato rappresenta, fisicamente e spiritualmente, l'*élite* della popolazione, ed è necessario che proprio da essa venga la nuova *élite*. Così il motivo del divieto di ogni possesso individuale, anche del possesso di una moglie, si combina col principio della selezione razziale, nel condurre alla teoria della comunanza di donne e figli, per i guerrieri».[43]

In ogni caso, per tornare alla questione di fondo, resta vero che, per quanto fosse nobile il fine che Platone perseguiva – unificare una Città come una grande famiglia, tagliando alla radice tutto ciò che fomenta gli egoismi umani –, i mezzi che ha additato non solo risultano inadeguati, ma decettivi.

In tutte queste dottrine, a ben vedere, l'errore di fondo resta unico, e consiste nel considerare la razza più importante dell'individuo, la «collettività» più del «singolo».

Platone, come tutti i Greci prima di lui – e anche dopo di lui, fino al sorgere delle correnti ellenistiche –, non ebbe chiaro il concetto di uomo come «individuo» e come «irripetibile singolo», e non poté

[42] Taylor, *Platone*, cit., p. 432.
[43] Jaeger, *Paideia*, edizione Bompiani 2003, cit., p. 1106

quindi capire che proprio in questo essere una individualità singola e irripetibile sta il valore supremo dell'uomo.[44]

11. Il filosofo e lo Stato ideale – Nel quadro dello Stato ideale fin qui ricostruito manca ancora la parte più qualificante, vale a dire la caratterizzazione specifica dei «governanti» o «reggitori» supremi dello Stato e della loro peculiare «paideia» o educazione.

È precisamente la concezione della natura dei governanti che rivela, oltre che il fondamento teoretico, anche la condizione della realizzabilità dello Stato platonico.

La tesi è a noi già nota e può riassumersi in questo modo: *condizione necessaria e anche sufficiente perché si realizzi lo Stato ideale è che i governanti diventino filosofi o i filosofi governanti*. Non solo, dunque, è il filosofo che progetta teoreticamente lo Stato perfetto, ma è altresì il filosofo che solo lo può realizzare e lo può fare entrare nella storia.

Ecco la celebre affermazione platonica:

> «Tu, comunque, fa' bene attenzione a quello che sostengo».
> «Parla», disse.
> «Caro Glaucone – iniziai –, non ci sarebbe tregua dai mali nelle Città, e forse neppure nel genere umano, e direi di più, quella stessa costituzione che andiamo delineando non metterebbe radici fra le cose possibili né vedrebbe la luce del sole se prima i filosofi non raggiungessero il potere negli Stati, oppure se quelli che oggi si arrogano il titolo di re e di sovrani non si mettessero a filosofare seriamente e nel giusto modo, sì da far coincidere nella medesima persona l'una funzione e l'altra – ossia il potere politico e la filosofia – e da mettere fuori gioco quei molti che ora perseguono l'una cosa senza l'altra».[45]

Affermazione solennemente ribadita ed estesa, per quanto concerne la sua possibilità, oltre che al presente, al passato e al futuro:

> «Per tal motivo – dissi – e in previsione di ciò, pure con timore, ma costretti dalla verità, dicevamo che né una Città, né una costituzione e neppure un uomo avrebbero potuto diventare perfetti, prima che questi, che sono i rari filosofi non malvagi, ma oggi giudicati inet-

[44] Come vedremo più avanti (pp. 764 ss.), Platone giunge – per intuizione – ad alcune asserzioni che, se consapevolmente approfondite, avrebbero potuto portare alla scoperta dell'individuo e del suo valore; ma egli utilizza quelle asserzioni in direzione opposta.

[45] *Repubblica*, V, 473 C-D.

ti, non vengano costretti dalla sorte, sia che lo vogliano sia che non lo vogliano, a prendersi cura della Città, e la Città non sia costretta a ubbidire a loro; oppure finché nei figli dei potenti o dei re di oggi, se non addirittura in loro stessi, non sorgesse *vero amore di vera filosofia per qualche divina ispirazione*. Che poi uno di questi casi, o tutti e due, risulti impossibile, io affermo che non c'è alcuna ragione di sostenerlo. Se così fosse, noi verremmo derisi a giusta ragione, come se costruissimo vani castelli in aria. O non pensi che le cose stiano in tal modo?».

«Stanno proprio così».

«Dunque, sia che la forza della necessità abbia costretto i filosofi più elevati a prendersi cura della Città *nell'infinito tempo che è trascorso*, sia che anche *ora* accada in qualche luogo barbarico lontano e al di fuori della nostra vista, sia che ciò debba accadere *in futuro*, noi siamo pronti a difendere col ragionamento questa tesi: *che la Città di cui abbiamo detto c'è stata, c'è e ci sarà, quando questa Musa della filosofia diventi signora di essa*. Infatti, né è impossibile che avvenga, e neppure noi affermiamo cose impossibili; ammettiamo, però, che queste non sono cose facili da realizzare».

«Anche a me – disse – pare così».[46]

Quale sia il significato di tale affermazione (che Platone introduce con circospezione, affinché la sua apparente paradossalità non ne pregiudichi il valore di verità, ma nello stesso tempo con estrema decisione) è ormai abbastanza facile da individuare, se si tengono presenti il concetto di filosofia sopra esposto e, in particolar modo, gli esiti della «seconda navigazione».

Porre il filosofo – nel modo in cui viene inteso da Platone – come costruttore e come reggitore dello Stato *significa porre il Divino e il Bene Assoluto come «Suprema Misura» e quindi fondamento dello Stato.*

Il filosofo, dopo aver raggiunto il Divino, lo «contempla» e lo *«imita»: plasma se stesso in conformità di quello, e, per conseguenza, posto a capo della Città, plasma e conforma anche la Città sullo stesso metro.*

Ecco un passo fondamentale della *Repubblica*, in cui Platone mette a tema questo concetto in modo esplicito:

«Infatti, o Adimanto, chi ha il suo pensiero veramente rivolto alle cose che sono [= all'essere soprasensibile], non ha neppure il tempo di guardare in basso alle faccende degli uomini e di riempirsi di invidia e di ostilità litigando con loro. Piuttosto, guardando e contemplando

[46] *Repubblica*, VI, 499 B-D.

realtà che sono sempre ben ordinate e sempre allo stesso modo, realtà che reciprocamente non si fanno né patiscono ingiustizia, ma sono sempre in ordine e disposte secondo un rapporto, quest'uomo imita tali cose e si fa simile a esse, quanto più è possibile. O sei convinto che ci sia qualche possibilità che chi ha dimestichezza con una cosa e l'ammira, non la imiti?».

«Non è possibile», ammise.

«*Perciò il filosofo, avendo dimestichezza con ciò che è divino e ordinato, diviene egli pure ordinato e divino, per quanto è possibile a un uomo,* giacché in tutti può esserci più di un motivo d'accusa».

«Proprio così».

«Se allora – ripresi io – gli si verificasse la necessità di adattare ciò che egli vede là ai costumi degli uomini e in privato e in pubblico, *e non solo di darsi cura di plasmare se stesso*, credi forse che egli sarebbe un cattivo artefice di temperanza e di giustizia e di tutte quante le virtù civili?».

«Niente affatto», disse.

«Ma quando i più si accorgeranno che noi diciamo di lui il vero, continueranno ad adirarsi con i filosofi e a non credere a noi quando sosteniamo che *la Città non potrebbe mai essere felice in altro modo, se non allorché ne tracceranno il disegno quei pittori che fanno uso del modello divino*?».

«Non si adireranno – rispose – se sapranno comprenderlo. Ma come dici che dovrà essere questo disegno?».

E io: «Dopo aver preso, come se fossero una tavoletta, la Città e con essa i costumi degli uomini, prima di tutto dovranno renderla pulita, cosa che non è affatto facile. Ma intanto sai bene che differirebbero subito dagli altri, perché non vorrebbero occuparsi né di un individuo, né di una Città, né scrivere leggi, prima di aver ricevuto la Città purificata o di averla purificata essi stessi».

«E giustamente», disse.

«E allora, dopo di ciò, credi che potranno disegnare lo schema della costituzione?».

«Perché no?».

«E poi, credo, nell'eseguirlo dovranno guardare costantemente da ambedue le parti: da un lato a ciò che per natura è giusto e bello e temperante e a tutte le cose di questo genere; dall'altro a ciò che possono produrre negli uomini, mescolando e temperando coi vari modi di vivere l'immagine umana, fissandola in base a quella che anche Omero chiamò, quando la trovò realizzata fra gli uomini, divina e simile agli dèi».

«Giusto», disse.

«E qualche parte, io credo, la dovranno cancellare, e qualche altra parte dovranno tornare a ridipingerla, finché riusciranno a ren-

dere i costumi umani particolarmente cari agli dèi nella misura del possibile».[47]

12. Lo Stato ideale platonico come realizzazione del Bene supremo nella comunità degli uomini – Il discorso platonico raggiunge, poi, la massima chiarezza desiderabile, proclamando la suprema Idea del Bene ossia il «Bene in sé» come supremo «modello» o «paradigma» di cui il filosofo si deve avvalere per regolare la propria vita e la vita dello Stato.[48]

E con questo lo Stato platonico raggiunge la sua piena definizione: *esso vuole essere l'ingresso del Bene nella comunità degli uomini, per tramite di quei pochi uomini – i filosofi, appunto –, che alla contemplazione del Bene medesimo hanno saputo elevarsi.*

E poiché, come abbiamo visto, l'Idea del Bene è il Divino al più alto grado, lo Stato platonico risulta il tentativo di organizzare la vita associata degli uomini sulla base del più elevato fondamento teologico.

Il Divino diventa così, oltre che fondamento dell'essere e del cosmo e della vita privata degli uomini, anche il fondamento della vita degli uomini in dimensione politica, il vero cardine della *polis.*[49]

Scrive, a questo proposito, Jaeger: «La massima opera platonica è un *Tractatus theologico-politicus*, nel più proprio senso del termine. Il mondo greco non ha mai conosciuto, per intimo che possa essere stato in esso il legame tra religione e stato, una signoria sacerdotale fondata su dogmi. Ma con lo Stato platonico, l'Ellade si è creata un ideale ardito, e di lei degno, da contrapporre alle teocrazie sacerdotali dell'oriente: l'ideale di una signoria di filosofi, costruita sulla capacità dell'intelletto indagatore dell'uomo di giungere alla conoscenza del Bene divino».[50]

E proprio questo, in realtà, è il vero statuto della platonica *Città ideale.*

13. L'educazione dei filosofi nello Stato ideale e la «conoscenza massima» – In uno Stato, qual è quello vagheggiato da Platone, diventa della massima importanza la selezione dei giovani dotati di autentica natura filosofica (ossia dei giovani in cui predomina la parte razionale dell'anima sulle altre due) e la loro educazione.

[47] *Repubblica*, VI, 500 B-501 C.
[48] Cfr. *Repubblica*, VI, 505 A; VII, 540 A-B.
[49] Cfr. *Repubblica*, libri VI e VII, *passim.*
[50] Jaeger, *Paideia*, edizione Bompiani 2003, cit., p. 1206.

Per quanti sono destinati a diventare reggitori-filosofi l'educazione ginnico-musicale, che abbiamo visto stabilita per i custodi in generale, non costituisce se non un momento propedeutico.

Infatti, questo tipo di educazione è in grado di rendere l'uomo armonico e ben ordinata la sua vita, ma non è in grado di portare alla conoscenza delle cause da cui dipendono quell'ordine e quell'armonia. Potremmo dire, in breve, che la *paideia* ginnico-musicale produce gli «effetti del Bene», ma non la «conoscenza del Bene». Invece è proprio questa la meta dell'educazione filosofica: giungere alla «conoscenza massima» (μέγιστον μάθημα), vale a dire al possesso conoscitivo del «Bene in sé».[51]

Per giungere alla «conoscenza massima» non vi sono scorciatoie, ma vi è solo la «lunga strada»,[52] la strada che dal sensibile porta al soprasensibile, dal corruttibile all'incorruttibile, dal divenire all'essere, che non è altro se non la rotta della «seconda navigazione».

La «lunga strada dell'essere» passa attraverso la matematica, la geometria piana e solida, l'astronomia e la scienza della armonia: tutte queste scienze, infatti, costringono l'anima ad avvalersi dell'intelligenza e la portano a contatto con una parte dell'essere privilegiato (gli enti e le leggi matematico-geometriche).

Ma il tratto di gran lunga più impegnativo e arduo della lunga strada è costituito dalla dialettica, con cui l'anima si scioglie completamente dal sensibile per raggiungere l'essere puro delle Idee, e, procedendo attraverso le Idee, giunge alla visione del Bene, alla «conoscenza massima».[53]

In breve potremmo dire che metodo e contenuto della *paideia* dei governanti e dei reggitori dello Stato sono esattamente il metodo e il contenuto della filosofia platonica, che sopra abbiamo esposto.

Alcune notazioni platoniche vanno tuttavia ancora rilevate.

I primi insegnamenti matematici dovranno essere proposti sotto forma di gioco e non imposti, perché solo così essi saranno efficaci e capaci di rivelare la natura dei giovani:

> «In conclusione, diremo che la scienza dei calcoli, la geometria e *tutte le discipline propedeutiche che devono precedere la dialettica*,

[51] Cfr. *Repubblica*, VI, 504 D ss.

[52] Cfr. *Repubblica*, VI, 435 D; vi, 503 E 504 E. Il senso di questa «lunga strada» è stato ben chiarito da Jaeger, *Paideia*, edizione Bompiani 2003, cit., pp. 1171 ss.

[53] Cfr. *Repubblica*, VI, 525 D ss.

bisogna che siano insegnate fin dalla più tenera età senza però fissarle in uno schema rigido che sia imposto obbligatoriamente».

«E perché mai?».

«Perché un uomo libero non dovrà mai apprendere una scienza come fosse uno schiavo. In effetti, se le fatiche subite per forza dal corpo non lo rendono peggiore, *nessun insegnamento che sia imposto a forza all'anima può essere stabile*».

«È vero», disse.

E io aggiunsi: «Caro amico, non con la costrizione dovrai formare i giovani, ma col gioco, in modo che anche tu sia in grado di distinguere quali siano le naturali predisposizioni di ciascuno».[54]

A vent'anni, coloro che si saranno segnalati in questi studi, nelle fatiche e nella capacità di affrontare i pericoli di vario genere, saranno educati a comprendere le affinità sussistenti fra le discipline apprese nel precedente ciclo e a comprendere il superiore legame di affinità fra queste discipline e la «natura dell'essere» (τοῦ ὄντος φύσις).[55]

Durante questo secondo ciclo, che dura dai venti ai trent'anni, si dovrà accertare quali siano i giovani dotati di natura dialettica.

Ed è questa la prova massima dell'attitudine o inettitudine alla dialettica: *chi sa vedere l'insieme è dialettico, e chi no, non è dialettico*.[56]

La natura del «dialettico» è, dunque, la «capacità di avere una visione di insieme» (σύνοψις), cioè la capacità che Platone stesso definisce come il tendere dell'anima «all'intero» (ὅλον) e al «tutto» (πᾶν)».[57]

A trent'anni, chi avrà rivelato natura dialettica verrà messo alla prova per accertare se «è in grado, senza l'apporto della vista e di tutti gli altri sensi, di ascendere con verità all'essere in sé», ossia se è un dialettico.[58]

Nella dialettica, coloro che supereranno il cimento, verrarmo educati per cinque anni.[59]

Dai trentacinque ai cinquant'anni, dovranno ritornare a cimentarsi con la realtà empirica, assumendo comandi militari e cariche varie.

A cinquant'anni soltanto termina la *paideia* dei reggitori:

Giunti ai cinquant'anni, quelli che si siano mantenuti integri e abbiano dato eccellente prova di sé sia nella pratica che nelle scienze,

[54] *Repubblica*, VII, 536 D-537 A.
[55] *Repubblica*, VII, 537 C.
[56] *Ibidem.*
[57] *Repubblica*, VI, 486 A.
[58] *Repubblica*, VII, 537 D.
[59] Cfr. *Repubblica*, VII, 539 E.

vanno finalmente condotti al traguardo della loro formazione, ovvero *vanno costretti a volgere l'occhio dell'anima a quella realtà che dà luce a ogni cosa. A tal punto, dopo che hanno contemplato il Bene in sé, servendosi di esso come di un modello, dovranno, per quanto rimane loro da vivere, dare ordinamento allo Stato, ai cittadini e a se stessi* ciascuno per la parte che gli compete, impegnandosi prevalentemente nello studio della filosofia. Però, quando capita il suo turno di assumersi responsabilità politiche, allora ognuno di loro prenderà il potere nell'interesse della collettività; *non perché debba provar gusto a fare ciò, ma perché è suo dovere*. Così, di volta in volta educando altri simili a loro, e lasciando a loro il proprio posto di Custodi dello Stato, essi se ne andranno ad abitare le isole dei beati.[60]

14. Uguaglianza fra uomo e donna nello Stato ideale e necessità che il filosofo non si allontani dalla vita politica – E come per le classi dei custodi guerrieri Platone non fa distinzione fra uomo e donna, ritenendo che, a parità di doti, uomini e donne debbano ricevere la medesima educazione ed esercitare le stesse funzioni nello Stato, così coerentemente egli ribadisce lo stesso principio anche per la classe dei governanti:

Dei governanti veramente belli, disse lui, caro Socrate, ci hai eseguiti come farebbe uno statuario.

E anche delle governanti, dissi io, caro Glaucone. Infatti non credere che quello che ho detto l'abbia detto per gli uomini più che per le donne, quante almeno ne nascono di adatte per indole.

Ed è giusto, disse, se devono avere tutto in comune alla pari con gli uomini, come abbiamo veduto.[61]

È questa, senza dubbio, *la rivalutazione più radicale e più audace della donna che sia stata fatta nell'antichità*.

Un ultimo punto è da rilevare. Il filosofo, giunto alla contemplazione del Bene e dell'essere supremo, desidererebbe senz'altro vivere il resto della vita «contemplando».

Ma ciò non gli è concesso per un preciso debito da lui contratto nei confronti dello Stato: egli è giunto a quelle altezze dove solo pochi giungono e ha realizzato la sua natura grazie alla *paideia* e alle cure dello Stato, perciò è giusto che egli ritorni a occuparsi degli altri, per

[60] *Repubblica*, VII, 540 A-B.
[61] *Repubblica*, VII, 540 C.

arrecare loro quei vantaggi che essi soli, avendo raggiunto la visione del Bene, possono arrecare.

Lo Stato non può permettere che una sola sua classe abbia il privilegio di una straordinaria felicità, ma deve far sì che le classi si arrechino reciproco vantaggio, a seconda delle loro capacità.[62]

Il supremo «potere politico», nella visione platonica, diviene, dunque, il supremo e necessario «servizio» di colui che, contemplato il Bene, lo cala nella realtà e, attraverso la prassi politica, lo dispensa agli altri.

III. Gli Stati corrotti e i tipi umani a essi corrispondenti

1. Le quattro forme di Stato imperfette e corrotte – La costruzione dello Stato perfetto e l'analisi del tipo umano a esso corrispondente voleva dimostrare – come abbiamo spiegato – che esiste una strutturale corrispondenza fra virtù e felicità, e che la seconda non è se non il naturale e necessario effetto della prima.

Ma Platone non si accontenta della prova diretta, e nei libri ottavo e nono della *Repubblica* egli fornisce altresì una sorta di «controprova», procedendo all'analisi delle forme di costituzioni degeneri e dei tipi umani a esse corrispondenti, al fine di dimostrare che, nella misura in cui esse via via scadono in virtù, scadono altresì in felicità.

Tutta questa parte delle analisi platoniche risulta sorretta dal principio della perfetta corrispondenza fra l'anima e i costumi dell'individuo e le istituzioni dello Stato: i governi e le costituzioni «non provengono da una quercia o da una rupe», bensì «dai costumi morali che vi sono negli Stati».[1]

Le forme corrotte di governo sono, in ordine, le seguenti:

1) la «timocrazia», che è una forma di governo che poggia sul riconoscimento dell'onore (che in greco si dice appunto τῖμος, donde il nome timo-crazia) quale supremo valore;

2) la «oligarchia», che è una forma di governo fondata sulla ricchezza intesa come supremo valore (e quindi gestita da quei pochi che detengono le ricchezze);

3) la «democrazia», che Platone intende nel senso peggiorativo di demagogia;

[62] Cfr. *Repubblica*, VII, 520 E-521 B.
[1] *Repubblica*, VIII, 544 D-E.

4) la «tirannide», che per il nostro filosofo rappresenta un vero flagello dell'umanità.

2. Timocrazia e oligarchia – Lo «Stato ideale» descrittoci da Platone è una «aristocrazia» nel senso più forte e più pregnante del termine, vale a dire uno Stato custodito e retto dai «migliori per natura e per educazione», fondato sulla virtù come valore supremo, e quindi caratterizzato dal prevalere della parte razionale dell'anima nei suoi cittadini.

La «timocrazia» – che Platone identificava sostanzialmente col regime politico spartano – rompe già questo essenziale equilibrio dello Stato perfetto, perché sostituisce alla virtù l'«onore», cercando, per così dire, l'effetto senza la causa. In questa forma di Stato la molla della vita pubblica è la «sete di onori», e quindi l'ambizione, mentre nella vita privata si fa già strada la «sete di denaro», abilmente celata e mascherata. Nell'anima del cittadino di questo Stato avviene già uno squilibrio fra le varie facoltà, fra la parte razionale e le due parti a-razionali, finché la parte mediana (la «focosa» o «irascibile») non finisce per avere il sopravvento.[2]

L'«oligarchia» è per Platone, come abbiamo già accennato, essenzialmente una «plutocrazia». Essa segna una ulteriore decadenza dei valori, perché alla signoria della virtù si sostituisce quella della ricchezza, che è un bene puramente esteriore. Solo i ricchi gestiscono la cosa pubblica; la virtù e i buoni vengono eclissati e vengono senz'altro spregiati la povertà e il povero. Diventa pertanto fatale il conflitto fra «ricchi» e «poveri», e resta un conflitto senza possibilità di mediazione, per la mancanza di un comune valore che sia superiore a ricchezza e a povertà, essendo la virtù trascurata sia dai ricchi sia dai poveri. E così, spendendo la vita a fare denaro, l'uomo di questo Stato rompe ulteriormente l'equilibrio della sua anima, e finisce per lasciare dominare la parte inferiore, la concupiscibile.[3]

3. La democrazia intesa da Platone in senso demagogico – La «democrazia» che Platone descrive è lo stadio che, nella corruzione, precede e prepara la tirannide. Come già sopra abbiamo detto, il lettore moderno non deve lasciarsi trarre in inganno dal nome, giacché quello che il nostro filosofo ha in mente è la «demagogia» e l'*aspetto demagogico della democrazia*.

[2] Cfr. *Repubblica*, VIII, 545 D ss.
[3] Cfr. *Repubblica*, VIII, 550 C ss.

L'insaziabilità di ricchezza e di denaro porta a poco a poco nell'oligarchia, a non curarsi di nient'altro che non sia la ricchezza. I giovani, cresciuti senza una educazione morale, incominciano a spendere senza misura: il senso del risparmio del padre per essi non ha valore, perché trovano ricchezze già ammassate. E si abbandonano indiscriminatamente a tutti i generi di piaceri, *perché ormai non hanno più il senso della misura*, che può derivare solo da superiori valori. In tal modo i ricchi detentori del potere si indeboliscono, oltre che moralmente anche fisicamente, fino al momento in cui i sudditi poveri acquistano coscienza di ciò e, alla prima occasione propizia, prendono il sopravvento e instaurano il governo del popolo, proclamando l'eguaglianza dei cittadini – assegnando l'eguaglianza sia agli eguali sia ai diseguali, dice Platone – e distribuendo le magistrature col sistema dell'estrazione a sorte.

Lo Stato si riempie di «libertà»: ma *è una libertà che, non essendo agganciata ai valori, degenera in «licenza»*. Ognuno vive come gli pare, e, se vuole, può anche non partecipare alla vita pubblica. La giustizia si fa assai tollerante e mite; le stesse sentenze emesse, spesso, non hanno esecuzione. Chi vuol far carriera politica non occorre che abbia adeguata natura, educazione e competenza, ma basta che «affermi di essere un amico del popolo».[4]

In questo Stato in cui la «libertà» è «licenza», anche l'individuo ha i corrispondenti caratteri. Per i giovani diventano sovrani i desideri e i piaceri, i quali, dice Platone:

> A lungo andare, poi, prendono possesso della fortezza dell'anima, rendendosi conto che essa è vuota di nozioni, di studi elevati, e di validi ragionamenti, i quali, nella mente degli uomini prediletti dagli dèi, costituiscono i più strenui guardiani e difensori.[5]

I «ragionamenti impostori» sbarrano l'ingresso e tolgono ogni possibilità di accesso ai discorsi dei più anziani che vogliono «portar soccorsi o anche ambasciate».

E così con questi «ragionamenti» viene bandito il rispetto, qualificato come scempiaggine, viene espulsa con insulti la temperanza col nome di mancanza di virilità, la moderazione e la regola nello spendere vengono considerate spilorceria.

[4] Cfr. *Repubblica*, VIII, 555 B ss.
[5] *Repubblica*, VIII, 560 B.

E analogamente vengono esaltate le opposte qualità negative: la «tracotanza» viene detta buona educazione, l'«anarchia» viene detta libertà, la «dissipazione del pubblico denaro» viene detta liberalità e l'«impudenza» coraggio.

E così la vita di questi giovani diviene senza ordine e senza legge, interamente consegnata ai piaceri.[6]

4. Una pagina emblematica della «Repubblica» in cui Platone descrive come dalla corruzione della «democrazia» deriva la «tirannide» – Dalla democrazia (intesa nel senso sopra spiegato) deriva direttamente la tirannide, e proprio *a causa della insaziabilità di libertà*. L'eccesso di libertà (che diventa licenza) fa cadere nel suo opposto, ossia nella servitù.

Ecco una pagina, davvero esemplare, in cui Platone descrive il passaggio dalla democrazia alla tirannide, che l'accentuazione dei toni volutamente caricati e il sottile gioco ironico rendono ancor più efficace:

> «Non sarà per caso che il modo in cui si sviluppa la democrazia dalla oligarchia sia identico a quello in cui si genera la tirannia dalla democrazia?».
>
> «E quale sarebbe questo modo?».
>
> «Il bene – precisai – che ci si poneva come ideale, e sul quale si fondava l'oligarchia, era la ricchezza. Non è vero?».
>
> «Sì».
>
> «E il desiderio insaziabile di ricchezze e il sacrificare ogni altro interesse a quello per il denaro fu appunto la causa della decadenza di un tal regime».
>
> «È così», disse.
>
> «E non è forse vero che anche la democrazia si prefigge un certo bene, e che è proprio il desiderio smodato di questo bene a portarla alla perdizione?».
>
> «E qual è secondo te il bene che essa si prefigge?».
>
> «La libertà – risposi –. Perché in un regime democratico tu sentirai ripetere che proprio la libertà è ritenuta come la cosa più preziosa, e che pertanto l'uomo libero per natura non potrebbe che scegliere questo Stato come sua residenza».
>
> «In effetti – ammise –, questo argomento è ripetuto più e più volte».
>
> «E allora – seguitai –, per tornare a quello che si diceva, non dobbiamo pensare che sia l'insaziabile ricerca di questo bene, e l'abban-

[6] Cfr. *Repubblica*, VIII, 560 E ss.

dono in cui gli altri sono lasciati a determinare la decadenza di una tale forma politica e il sorgere dell'esigenza della tirannide?».

«In quale maniera?», chiese.

«A mio giudizio, quando uno Stato democratico, nella sua sete di libertà, si trova a essere accudito da cattivi coppieri, bevendo di questa libertà allo stato puro e più del lecito, se ne ubriaca, e allora quei governanti che non siano più che disponibili e propensi a concedere la massima libertà, li perseguita, incolpandoli di scelleratezza e di atteggiamento autoritario».

«Fanno proprio così», riconobbe.

«E poi – aggiunsi –, quelli che si mostrano obbedienti alle autorità li screditano chiamandoli uomini servili, gente da nulla; al contrario stimano ed esaltano i comandanti che si atteggiano a subalterni, e i subalterni che si atteggiano a comandanti, sia in privato che in pubblico. Del resto, non è fatale che in uno Stato di tal genere l'amore per la libertà sovrasti ogni altro?».

«E come no?».

«E inoltre – aggiunsi –, esso si introduce nelle case dei privati, e l'anarchia finisce col mettere radici perfino negli animali».

«Ma – obiettò –, come possiamo dire una cosa simile?».

«Ad esempio – dissi –, il padre impara a mettersi sullo stesso piano di un giovane e a temere i figli, e parimenti il figlio si sente sullo stesso piano del padre, non avendo nei riguardi dei suoi genitori nessun rispetto né timore; e tutto ciò in quanto vuol essere un uomo libero. E pure un meteco vorrà avere i medesimi diritti di un cittadino, e un cittadino di un meteco, e lo stesso vale per lo straniero».

«Le cose van proprio così», ammise.

«Certo – seguitai –, avviene questo e altre cose più banali. In un tale ambiente il maestro ha paura degli studenti e se li tiene buoni. Da parte loro gli scolari non tengono in nessun conto i maestri, e così pure i pedagoghi. Insomma, i giovani si danno le arie da uomini maturi e han sempre da ridire a parole e a fatti. Gli uomini maturi, invece, vogliono portarsi al livello dei giovani e così fanno sfoggio di atteggiamenti spigliati e scherzosi, per imitarli e per non passare per scorbutici e autoritari».

«Esattamente», disse.

«Ma – continuai –, in questa forma di governo, il colmo a cui giunge la libertà della massa, caro amico, si ha quando gli schiavi e le schiave acquistati sul mercato sono non meno liberi di chi li ha comperati. E per poco non dimenticavamo di citare quale parità di diritti e qual grado di libertà ci siano ormai fra donne e uomini, e fra uomini e donne».

«E perché – domandò – con Eschilo non dovremmo dire quella certa espressione che ci vien alle labbra?».

«Se è per questo – intervenni – la dico io. Nessuno, se non lo constatasse di persona, potrebbe convincersi di quanto gli animali domestici siano più liberi qui che non altrove. Davvero, come dice il proverbio, le cagne sono identiche alle loro padrone, e lo stesso vale per i cavalli e per gli asini. Questi con passo solenne sono soliti muoversi in tutta libertà, e anzi per la strada travolgono chi di volta in volta incontrano, se non riesce a scansarli. E allo stesso modo tutto il resto avviene all'insegna della più totale libertà».

«Tu traduci in parole il mio sogno – disse –. Anch'io di frequente sono vittima di queste circostanze, quando mi reco in campagna».

«Ora – seguitai –, se si sommano tutti questi elementi, non vedi come il risultato renda labile l'anima dei cittadini, cosicché basta che uno osi solo proporre una qualche forma di sudditanza, perché essi si inalberino e non ne vogliano sapere? In questo modo, tu lo sai bene, essi finiscono col non tenere in conto neppure le leggi scritte o non scritte, pur di non avere sopra di sé nessuno che in alcun modo la faccia da padrone».

«Lo so fin troppo bene», disse lui.

E io: «Eccoti, caro amico, in tutta la sua bellezza ed esuberanza il principio da cui germina la tirannide, almeno per quanto mi risulta».

«Esuberante, non c'è che dire! – esclamò –. Ma poi, come si va avanti?».

«Quella stessa infezione – risposi – che aveva colpito l'oligarchia e l'aveva portata alla morte, ora si diffonde anche in questo tipo di governo, ma in una forma resa più acuta e virulenta dalla sproporzionata libertà, in modo tale che la democrazia ne risulta soggiogata. Certo che ogni azione esagerata di solito produce una reazione altrettanto grande e contraria, così nel clima, come anche nelle piante, nei corpi e non meno nei regimi politici».

«È logico», disse.

«D'altra parte è evidente che una libertà spinta all'eccesso si rivolti in una schiavitù spinta all'eccesso, così nella sfera privata come in quella pubblica».

«Senz'altro».

«Di conseguenza – aggiunsi –, è altrettanto logico che la tirannia non possa sorgere da nessun'altra forma di governo che dalla democrazia, se, come credo, la più assoluta e la più dura schiavitù deve venire da una estrema libertà».[7]

5. Come si forma e come si impone il tiranno – Il morbo che corrompe la democrazia è da ricercare nella categoria degli oziosi che amano

[7] *Repubblica*, VIII, 562 A-564 A.

spendere. I più animosi di questi trascinano gli altri, e, approfittando della libertà, spadroneggiano con la parola e con l'azione e non tollerano chi parla in altro senso.

Con vari metodi essi cercano di togliere ai ricchi le loro sostanze, facendo in modo che anche il popolo ne tragga benefici, ma tenendo per sé la parte più cospicua.

E, quando fra costoro nasca un uomo che spicchi e riesca a diventare capo riconosciuto dal popolo (un demagogo), costui ben presto diventerà tiranno, ossia non appena accusi ingiustamente gli avversari, li bandisca dalla città, o addirittura li uccida.

A questo punto a costui non resta altra scelta: o lasciarsi uccidere, vittima della vendetta degli avversari, o trasformarsi da capo in tiranno appunto, e così diventare «da uomo lupo».

E dapprima si mostrerà sorridente e gentile; ma presto sarà costretto a gettare la maschera. Dovrà suscitare continue guerre, perché vi sia bisogno di un duce. Quindi «purgherà» lo Stato, eliminando tutti quegli elementi che in qualche modo lo disturbano: e saranno proprio i migliori a essere eliminati.

Il tiranno finirà per vivere tra gente dappoco, e, da ultimo, finirà con l'essere odiato anche da coloro che lo hanno portato al potere:

> E il popolo, per così dire, per fuggire al fumo del servizio reso a uomini liberi, sarebbe sprofondato nel fuoco d'esser schiavo di schiavi; perché è appunto questo essere servo dei servi – certo la peggior forma di sudditanza e la più dura – l'abito che egli ha indossato al posto di quella spropositata e infausta libertà.[8]

6. Come la «tirannide», oltre che nello Stato, si instaura nell'animo dell'uomo – In regime di tirannia non è tirannico solo colui che sta al vertice dello Stato, ma lo sono anche i cittadini. E la caratteristica del cittadino tirannico è la seguente: la sfrenata libertà, che è in realtà anarchia e licenza, cui egli s'abbandona, lascia libero corso a quei desideri e amori selvaggi ed eslegi, a quei terribili desideri che sono presenti in ciascuno di noi, ma che l'educazione e la ragione hanno domato e che affiorano solo nei sogni.[9]

Preda di questi desideri, egli scuote da sé ogni residuo di temperanza, non arretra più di fronte a nulla e vuol dominare non solo sugli uomini ma anche sugli Dei, e tocca il fondo quando si abbandona

[8] *Repubblica*, VIII, 569 B-C.
[9] Cfr. *Repubblica*, IV, 5 71 A-5 72 B.

del tutto all'ebrezza del vino, ai piaceri del sesso e alla depressione psichica:

> Ottimo amico – osservai –, l'uomo diventa completamente tirannico, quando o per natura, o per abito acquisito, o per l'una e l'altra cosa insieme, assume a un tempo il carattere di essere facile all'ebbrezza, avido di amore e depresso.[10]

È chiaro che uomini siffatti sono incapaci di rapporti con altri uomini, sono capaci solo di comandare o di ubbidire, e diventano estranei alle persone con cui si incontrano non appena abbiano ottenuto ciò che vogliono da esse:

> E, dunque, in tutta la loro esistenza costoro non riescono a vivere con nessuno un rapporto di amicizia, essendo sempre o tiranni o servi. E del resto la natura del tiranno non conosce il gusto dell'autentica libertà e amicizia.[11]

Così la «tirannide» è lo «Stato della assoluta servitù»: e, questa, non è solo servitù dei sudditi al tiranno, ma è servitù totale – e nel tiranno e nei sudditi – della ragione ai bassi istinti: la servitù esteriore non è se non la conseguenza e la manifestazione della servitù spirituale interiore.

IV. In che senso la Città ideale platonica è nello stesso tempo «utopica» e «reale»

1. Lo Stato, la felicità terrena e quella ultraterrena – Abbiamo già detto, sopra, come Platone costruisca lo Stato ideale allo scopo di vedere riprodotta in grande l'anima dell'uomo tripartita, la sua virtù e il suo vizio, e quindi la sua felicità e infelicità. Già con Socrate la felicità era stata interiorizzata nella *psyché* ed era stata fatta coincidere con l'*areté*.

E la *Repubblica* platonica, sotto un certo aspetto, è una gigantesca riprova di questa tesi, approfondita in tutti i suoi aspetti.

Lo «Stato ideale» e l'«uomo regio» o aristocratico a esso corrispondente sono caratterizzati dal dominio incontrastato della razionalità, con cui sostanzialmente coincidono la virtù (la virtù è fondamental-

[10] *Repubblica*, IX, 573 C.
[11] *Repubblica*, IX, 576 A.

mente razionalità) e anche la libertà (l'indipendenza è la libertà della ragione dagli istinti e dagli impulsi alogici, che si rivela nel dominio che essa esercita su questi).

E non solo la ragione domina nei capi di Stato, ma domina anche nella classe dei custodi-guerrieri, nella misura in cui essa regola l'anima irascibile generandovi la virtù del coraggio, e nella classe inferiore nella misura in cui regola l'anima concupiscibile generandovi temperanza: questo lo Stato sano e, come tale, felice.

Nello Stato e nell'uomo timocratico la razionalità cede alla parte irascibile dell'anima. Si genera così una prima rottura dell'equilibrio che vede un sopravvento dell'ambizione e della sete di onore sulla virtù.

Nello Stato e nell'uomo oligarchico la razionalità cede, ulteriormente, anche all'anima concupiscibile e allora domina la sete di guadagno e di piaceri anche superflui.

Nello Stato e nell'uomo tirannico, infine, rotto ormai interamente l'equilibrio dell'anima, emergono e dominano addirittura i desideri più sfrenati e bestiali. Col progressivo regresso della razionalità, si fanno strada, nello Stato e nell'anima, la malattia, la rovina spirituale e quindi l'infelicità, che raggiungono il loro limite estremo nello Stato e nell'uomo tirannico.

La superiore felicità dell'uomo che vive secondo la politica dello Stato perfetto, cioè che vive la vita filosofica, emerge anche da ulteriori considerazioni intorno al piacere, di cui abbiamo già sopra riferito.

La felicità non può consistere se non nella forma più alta di piacere, che è quello della parte razionale dell'anima. Questo piacere è anche il più vero (anzi l'unico vero), perché l'oggetto che lo procura è l'oggetto più vero, è l'essere e l'eterno contemplato dall'anima.

La vita filosofica nello Stato ideale è la vittoria dell'elemento divino sull'elemento bestiale che è nell'uomo, è *la costruzione dell'uomo divino*.[1]

E a suggello di questa tesi, Platone, nel libro finale della *Repubblica*, adduce un ultimo argomento, che vuol essere come una controprova definitiva, una verifica ultimativa: il tempo che intercorre fra nascita e morte è breve e il premio alla virtù in questa vita è solo relativo; *la vera ricompensa alla virtù è nell'aldilà*.[2]

Sicché la vita secondo la politica dello Stato ideale garantisce la felicità nell'aldiqua così come nell'aldilà, in vita e dopo morte, ossia per

[1] Cfr. *Repubblica*, IX, 589 D; 590 D-C.
[2] Cfr. *Repubblica*, X, 608 C ss.

sempre. Il grandioso mito escatologico di Er che chiude la *Repubblica* ridà così il senso ultimo della «politica platonica»: *la vera politica è quella che ci salva non solo nel tempo ma per l'eterno.*[3]

2. Il vero Stato ideale sta nell'interiore dell'uomo – La *Repubblica* platonica esprime un «mito» e un'«utopia» oppure un «ideale» e un dover essere?

Alla domanda è ormai facile rispondere: nella costruzione platonica vi sono indubbiamente aspetti e momenti «utopici» e «mitici», ma non sono se non elementi drammaturgici di cui Platone si serve per esprimere una verità di fondo.

La *Repubblica* esprime fondamentalmente – facendo uso di mito e di utopia – un «ideale realizzabile», anche se storicamente lo Stato perfetto non esiste.

Ma dove tale ideale si può realizzare, se nella realtà storica non è possibile uno Stato perfetto?

E la risposta che dà Platone è straordinaria: quello Stato ideale è realizzabile *nell'«interiore dell'uomo», vale a dire nella sua anima*.

Se il vero Stato non esiste «fuori di noi», lo possiamo tuttavia costruire «in noi stessi», seguendo nel nostro intimo la vera politica.

Ecco la pagina in cui Platone esprime questo sublime concetto con tutta chiarezza:

> «Allora, non convieni che l'uomo di senno dovrà vivere con tutte le sue energie rivolte prevalentemente a onorare quel certo tipo di studio che perfeziona la sua anima e trascurando gli altri?».
>
> «È evidente», rispose.
>
> «E poi – seguitai –, l'uomo di senno non orienterà la sua vita affidando la responsabilità del nutrimento e del comportamento del suo corpo a un piacere bestiale e privo di ragione, e neppure avrà di mira la salute, né sopravvaluterà il fatto d'essere vigoroso, sano e bello, se da ciò non venga anche un incremento della temperanza. Piuttosto, egli apparirà sempre nell'atto di accordare l'armonia del corpo con quella dell'anima per ottenere un'unica consonanza».
>
> «Proprio così – convenne –, se aspira a essere un autentico musico».
>
> «Di conseguenza – ripresi –, tale equilibrio e tale consonanza non dovrà perseguirli anche nel procurarsi le ricchezze?
>
> «E ti pare che, lasciandosi condizionare da ciò che la massa ritiene una fortuna, vorrà aumentare all'infinito la consistenza di questi beni, per poi ottenere altrettanti mali?».

[3] Cfr. *Repubblica,* X, 618 C ss.

«Non lo credo proprio», rispose.

«Ma – continuai –, *fissando l'attenzione sulla costituzione che ha nel suo intimo*, e badando di non creare scompensi in essa per eccesso o difetto di beni, seguirà una condotta che gli permetta di acquistare o spendere denaro in proporzione alle sue possibilità».

«Proprio così», disse.

«Ma anche per quanto concerne le cariche onorifiche, l'uomo assennato, seguendo lo stesso criterio, alcune le assumerà prendendovi gusto – e saran quelle che giudicherà capaci di renderlo migliore –, altre invece – e precisamente quelle che possono compromettere l'equilibrio che si è instaurato in lui – le eviterà sia in pubblico che in privato».

«E allora – osservò –, se questi sono i suoi interessi, non vorrà mai occuparsi di politica».

«Corpo di un cane! – esclamai –. *Si butterà, eccome, nella vita politica, ma nella sua Città interiore*. E invece, probabilmente, cercherà di non occuparsene in patria, a meno che non lo soccorra una particolare sorte divina».

«Comprendo – disse –. *Tu intendi parlare di quella Città che poc'anzi abbiamo descritto, e che esiste nei nostri discorsi, e che dubito che possa esistere in qualche luogo della terra».*

«*Ma forse* – osservai –, *il suo paradigma si trova nel cielo a disposizione di chi desideri contemplarlo e, contemplandolo, in esso fissare la sua dimora. Non ha quindi importanza che una siffatta Città attualmente esista o possa esistere in futuro, perché comunque egli potrebbe occuparsi solo di questa Città interiore e non di un'altra».*

«È naturale», disse.[4]

3. Un'anticipazione della concezione della «Città Celeste» e della «Città Terrena» e del «cittadino delle due città» – Solo pochi hanno ben compreso il senso di questa pagina, che è, per molti aspetti, decisiva, e meglio di tutti lo ha compreso Jaeger, il quale scrive: «Interpreti antichi e moderni, che si aspettavano di trovare nella *Repubblica* un manuale di scienza politica concernente le varie forme costituzionali esistenti, hanno più e più volte tentato di scoprire qua e là su questa terra lo Stato platonico e lo hanno identificato in questa o in quella forma reale di Stato che sembrerebbe avvicinarglisi nella struttura. Ma l'essenza dello Stato di Platone non sta nella struttura esterna – se pur ne abbia una – ma nel suo nucleo metafisico, nell'idea di realtà assoluta e di valore, su cui è costruito. Non è possibile realizzare la

[4] *Repubblica*, IX, 591 C-592 B.

repubblica di Platone imitandone l'organizzazione esterna, ma solo adempiendone la legge di bene assoluto che ne costituisce l'anima. Perciò colui che è riuscito ad attuare quest'ordine divino nella sua anima individuale ha portato alla realizzazione dello Stato platonico un contributo più grande di colui che edifica una città intera esternamente somigliante allo schema politico di Platone, ma priva della sua essenza divina, l'Idea del Bene, la fonte della sua perfezione e beatitudine».[5]

Va da sé che, nello Stato storico, fatalmente, il cittadino che vive la politica della Città ideale, diventa estraneo, e che tanto più lo diventa quanto più la sua vita si conformi alla politica ideale.

Nasce qui per la prima volta, senza dubbio, l'idea del «cittadino di due Città», della città terrestre e di quella divina, un dualismo politico, dunque.

Jaeger ritiene che tale idea sia «il prodotto del dissolvimento interiore della unità greca di individuo e Città»,[6] e che sia nient'altro che «la raggiunta consapevolezza della situazione reale dell'uomo filosofico quale gli [*scil.*: a Platone] si era venuta configurando tipicamente nella vita e nella morte di Socrate».[7]

In realtà questo è vero solo in parte.

Intanto, è da notare che la visione oltremondana che Platone desunse dall'Orfismo giocò un ruolo non meno importante della vita e della morte di Socrate nel portarlo a quelle conclusioni.

Ma soprattutto è da rilevare come Platone non sembri essere stato affatto consapevole della portata della affermazione di cui discutiamo, tanto è vero che non proseguì per questa strada e non trasse da questa sua poderosa intuizione le conseguenze che si imponevano, e ritornò addirittura indietro.

In effetti, nelle successive opere politiche di Platone – il *Politico* e le *Leggi* – l'unità greca di individuo e Stato ritorna sovrana: la rottura definitiva di tale unità avverrà solo nel pensiero ellenistico.

Passiamo dunque all'esame delle tesi centrali del *Politico* e delle *Leggi*.

[5] Jaeger, *Paideia*, edizione Bompiani 2003, cit., p. 1309.
[6] Jaeger, *Paideia*, edizione Bompiani 2003, cit., p. 1310.
[7] *Ibidem.*

V. L'uomo di Stato, la legge scritta e le costituzioni

1. Il problema del «Politico» – Che cosa poteva ancora dirci il nostro filosofo, in materia di politica, dopo la grandiosa costruzione dello «Stato ideale»?

La risposta è semplice, se si tengono presenti, in modo particolare, le finalità dell'Accademia. La Scuola che Platone aveva fondato mirava a educare, essenzialmente, uomini politici, uomini formati in modo nuovo per uno Stato nuovo.

L'attuazione storica dell'ideale disegnato nella *Repubblica* era impossibile e Platone stesso – in modo esplicito – lo dichiarò realizzabile solo in dimensione spirituale (nella nostra anima).

D'altra parte – come abbiamo già rilevato – non erano ancora maturi i tempi per approfondire l'intuizione delle «due Città» (terrena e celeste) e dell'uomo come «cittadino di due Città».

Era quindi necessario che il filosofo fornisse, oltre al modello dello Stato ideale, punti di riferimento più realistici, ossia indicazioni storicamente più attuabili, e che quindi riproponesse la problematica politica con altra ottica.

Appunto per rispondere a queste esigenze, Platone maturò il disegno dello «Stato secondo», ossia dello Stato che viene dopo quello ideale: uno Stato che tiene conto, a differenza del primo, non solo del «come l'uomo deve essere», ma del «come egli effettivamente è»: uno Stato, insomma, più facile da calare nella storia.

Il *Politico* segna la prima tappa in questo lavoro di mediazione dell'ideale politico con la realtà storica, che culmina con le *Leggi.*

Nel ricercare la definizione dell'«uomo di Stato» e dell'«arte dello statista» Platone, nel *Politico*, considerando gli uomini e gli Stati così come effettivamente sono, si domanda se sia meglio porre l'uomo di Stato al di sopra della legge, o, viceversa, porre la legge come sovrana.

È chiaro che nello Stato ideale della *Repubblica* questo dilemma non ha ragion d'essere, perché in esso l'uomo di Stato (il filosofo) e la legge non possono strutturalmente trovarsi in contrasto, in quanto la legge non è altro che il modo in cui l'uomo di Stato realizza nella Città il Bene contemplato nell'Assoluto.

Ma nello Stato storico le cose non possono verificarsi in questo modo: uomini di Stato quali dovrebbero essere per realizzare questo ideale non esistono; di qui nasce il problema sopra prospettato.

Platone, nel *Politico*, non rinuncia al suo ideale, e ribadisce la tesi che la forma migliore di governo sarebbe quella di un uomo che go-

vernasse «con virtù e scienza»[1] al di sopra della legge, che è sempre astratta e impersonale e quindi spesso non adeguata. Ma, nello stesso tempo, riconosce che uomini dotati di questa virtù e conoscenza non solo sono eccezionali, ma, di fatto, inesistenti; sicché, nello Stato storico, la supremazia deve essere della legge, e bisogna di necessità elaborare costituzioni scritte inviolabili:

> STRANIERO – Così, dunque, è nato il tiranno, diciamo, e così il re, l'oligarchia, l'aristocrazia, la democrazia, quando gli uomini non tollerano quell'unico sovrano, e non hanno alcuna fiducia nel fatto che qualcuno mai diventi degno di un potere simile, sì da avere la volontà e la capacità di esercitare il potere con virtù e scienza, e di distribuire a ciascuno rettamente ciò che è giusto e santo, invece che danneggiare, uccidere e maltrattare chiunque di noi egli voglia, tutte le volte che lo voglia. Perché, *se nascesse un re quale noi diciamo, sarebbe amato, e amministrerebbe e governerebbe felicemente l'unica costituzione assolutamente retta*.
> SOCRATE IL GIOVANE – E come no?
> STRANIERO – Ma ora, almeno, poiché, come appunto stiamo dicendo, *non sorge negli Stati un re, quale nasce negli alveari, che solo appaia subito superiore nel corpo e nell'anima, è necessario radunarci e scrivere leggi, come è naturale, cercando di seguire le orme della costituzione più vera.*[2]

2. Le forme di costituzioni possibili – Il realistico riconoscimento del principio di cui abbiamo detto sopra comportava una rivalutazione delle diverse forme di costituzione, che nella *Repubblica* erano presentate come forme patologiche dello Stato. Nel *Politico* si dimostra, invece, che esse sono necessarie e che hanno una loro validità, appunto perché non può esistere la perfetta forma di governo, la quale, come abbiamo visto, richiederebbe l'impossibile esistenza di un uomo straordinario.

Le costituzioni storiche sono «imitazioni» di quella ideale.[3]

1) Se è un uomo solo che governa e imita il politico ideale, si ha la «monarchia».

2) Se invece è la moltitudine dei ricchi che governa e imita il politico ideale, si ha l'«aristocrazia».

[1] *Politico*, 301 D.
[2] *Politico*, 301 C-E (la traduzione di questo e degli altri passi del *Politico* è di C. Mazzarelli, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.).
[3] Cfr. *Politico*, 300 E ss.

3) Se invece è il popolo intero che governa e cerca di imitare il politico ideale, si ha la «democrazia».

Queste tre forme di costituzione sono giuste nella misura in cui chi governa rispetta le leggi e le consuetudini. Se, invece, la legge non viene rispettata, allora nascono tre corrispondenti forme corrotte di costituzione:

1) La monarchia, corrompendosi, diventa «tirannide».
2) L'aristocrazia, corrompendosi, diventa «oligarchia».
3) La democrazia diventa «democrazia corrotta». Noi diremmo oggi «demagogia».

Fra queste costituzioni storiche qual è la migliore, o, piuttosto, la meno peggiore (dato che si tratta in ogni caso di «imitazioni»), e quale la peggiore?

Qual è la più sopportabile e quale la più insopportabile?

Ecco la risposta di Platone:

> STRANIERO – Ebbene, quando allora cercavamo la retta costituzione, questa suddivisione non ci era utile, come abbiamo dimostrato nei discorsi precedenti. Ma una volta che abbiamo messa da parte quella, e che abbiamo poste le altre come inevitabili, è in queste, allora, che il governare contro la legge o secondo la legge le divide ciascuna in due.
>
> SOCRATE IL GIOVANE – Sembra, dato il discorso ora fatto.
>
> STRANIERO – La monarchia, allora, aggiogata a buone norme scritte, che chiamiamo leggi, *è la migliore di tutte e sei*; senza leggi, invece, è quella in cui la vita sociale è dura e pesantissima.
>
> SOCRATE IL GIOVANE – È probabile.
>
> STRANIERO – Il governo dei pochi, poi, come il poco è intermedio tra l'unità e la molteplicità, così lo riterremo *intermedio tra i due estremi*; a sua volta, il governo della massa lo riterremo *debole* da tutti i punti di vista, e incapace di fare alcunché di grande, né in bene né in male, in confronto con le altre costituzioni, per il fatto che in esso i poteri sono suddivisi in piccole parti tra molti. *È per questo che tra tutte le costituzioni regolate da leggi questa è la peggiore, mentre è la migliore di tutte quelle che non sono regolate da leggi. Se tutte le costituzioni fossero prive di disciplina, è nella democrazia che sarebbe meglio vivere*; se, al contrario, fossero ben ordinate, meno che in ogni altra si dovrebbe vivere in essa, ma molto preferibile e, anzi, ottima cosa sarebbe vivere nella prima, a prescindere dalla settima [*scil.* quella ideale]: quella, infatti, come un dio dagli uomini, deve essere separata da tutte le altre costituzioni.[4]

[4] *Politico*, 302 E-303 B.

3. Il «giusto mezzo» e l'arte politica – Nella *Repubblica* la scienza del politico coincideva con la conoscenza suprema del Bene e delle Idee, e quindi con la filosofia. Nel *Politico* essa viene definita in modo più specifico e più realistico, conformemente alla tendenza generale del dialogo.

Vi sono due modi di procedere nella *misurazione,* che si avvalgono di due criteri fondamentalmente diversi. Vi è la misurazione che si basa sulla reciproca relazione di grande-piccolo, lungo-corto, eccesso-difetto, ed è una misurazione di carattere matematico.

Vi è però anche la misurazione «secondo l'essenza che è necessaria alla generazione»,[5] ossia la misurazione che si basa sul «giusto mezzo» o sulla «giusta misura» (τὸ μέτριον),[6] vale a dire sulle Idee o essenze delle cose e, questa, è una misurazione che potremmo chiamare «assiologica», perché fa riferimento a valori ideali (a qualità) e non a mere quantità.

L'introduzione di questo secondo genere di misurazione costituisce, come è ovvio, *un chiaro superamento del pitagorismo del tutto analogo a quello operato nei confronti dell'eleatismo con l'introduzione del «non essere» come «diverso»*, come Platone ha cura di rilevare espressamente:

> STRANIERO – Dunque, come nel *Sofista* siamo stati costretti ad ammettere che *il non-ente è*, poiché a questo ci spingeva il ragionamento, così anche ora non dovremo costringere, a loro volta, *il più e il meno a essere misurabili* non soltanto l'uno rispetto all'altro, ma anche in rapporto alla produzione del *giusto mezzo*? Non è possibile, infatti, che ci possa essere né politico né alcun altro che sia incontestabilmente competente nel suo operare, se non si è ammesso questo.
>
> SOCRATE IL GIOVANE – Dunque, bisogna fare questo anche ora, nella migliore maniera possibile.
>
> STRANIERO – Questa impresa, Socrate, è ancora più grande dell'altra, anche se ricordiamo bene quanto fu lunga pure quella! Ma per lo meno sarà del tutto legittimo supporre a tale riguardo una cosa di questo genere.
>
> SOCRATE IL GIOVANE – Quale cosa?
>
> STRANIERO – Che, a un certo momento, si avrà bisogno di ciò che si è detto ora per la dimostrazione dell'esattezza in senso assoluto. Che, poi, riguardo a ciò che ci interessa ora, la cosa sia dimostrata bene quanto basta, mi sembra che ci soccorra magnificamente questo

[5] *Politico*, 283 D.
[6] *Politico*, 283 E.

argomento: che occorre ritenere che tutte le arti esistano, e che, nello stesso tempo, *il più e il meno si misurino non solo nel loro rapporto reciproco, ma anche in rapporto alla produzione del giusto mezzo*. Infatti, se questo esiste, esistono anche quelle, e se quelle esistono, esiste anche questo; ma se l'una o l'altra di queste due cose non esiste, non esisterà nessuna delle due.

SOCRATE IL GIOVANE – Questo è giusto. Ma che cosa ne consegue?

STRANIERO – È chiaro che potremo distinguere l'*arte del misurare*, come è stato detto, dividendola in due parti nel modo seguente: ponendo in una parte di essa tutte le arti che misurano il *numero*, la *lunghezza*, l'*altezza*, la *larghezza* e la *velocità* rispetto ai loro contrari, e in una seconda parte tutte le arti che misurano in rapporto al *giusto mezzo*, al *conveniente*, all'*opportuno*, al *doveroso*, e a tutto quello che rifugge dagli estremi e tende al mezzo.[7]

Applicando questa fondamentale distinzione – che vale in generale per tutte le arti – in modo specifico all'«arte del politico», diremo che *essa ha come oggetto il «giusto mezzo», il «doveroso», l'«opportuno», il «conveniente» nelle sfere più importanti della vita della Città*.[8]

L'attività del politico viene perfettamente a distinguersi, in questo modo, da una serie di attività che sono connesse alla politica, ma che si rivelano essere in realtà sussidiarie e subordinate alla politica.

Così la retorica si distingue dalla politica, perché, mentre la prima è attività di persuasione, la seconda è invece attività che decide *se sia o no conveniente persuadere* (o usare la forza) e perciò risulta non solo diversa, ma anche superiore. Analogo ragionamento vale per l'arte della guerra, la quale si occupa di fare e vincere la guerra, ma non di decidere *se sia o no conveniente fare la guerra piuttosto che mantenere la pace*, decisione che è di pertinenza appunto della politica. Anche l'attività dei giudici è diversa dalla politica e subordinata a essa, perché la prima si limita ad applicare le leggi, mentre l'attività del politico le stabilisce.[9]

Ma il politico persegue la «giusta misura» o il «giusto mezzo» soprattutto nell'attuazione del suo compito fondamentale, che è quello di costruire l'«unità dello Stato», partendo da elementi eterogenei e addirittura opposti, dando loro un'unica forza e un unico suggello.

Infatti gli uomini si possono dividere secondo due opposti temperamenti e due opposte virtù: da un lato i miti o temperanti, dall'altro

[7] *Politico*, 284 B-E.
[8] Cfr. *Politico*, 305 D.
[9] Cfr. *Politico*, 304 A ss.

gli audaci, valorosi e forti. Il politico deve saper armonizzare appunto questi opposti temperamenti, come se componesse una tela o un tessuto utilizzando fili morbidi e fili duri. E nel tessere questa tela, fisserà la parte divina dell'uomo (ossia l'anima razionale) con un «nodo» divino e la parte animale (il corpo) con un nodo umano.

Il nodo divino è la conoscenza dei valori supremi, la quale ammansisce le anime audaci e rende assennate le anime mansuete e unisce le une e le altre in rapporto al bello e al buono in una sola opinione. Il nodo umano consiste invece nel far in modo che, mediante matrimoni opportunamente combinati, le opposte nature si congiungano, così che gli opposti temperamenti vengano a temperarsi anche dal punto di vista biologico.[10]

Ed ecco le conclusioni del dialogo:

> Diciamo, allora, che questo è il compimento del tessuto, rettamente intrecciato, dell'azione politica: quando l'arte regia prende il carattere degli uomini valorosi e quello degli uomini temperanti, e, conducendoli alla vita comunitaria in concordia e in amicizia, realizzando il più sontuoso e il più prezioso di tutti i tessuti, e avvolgendo tutti gli altri, schiavi e liberi, che vivono negli Stati, li tiene insieme in questo intreccio, e governa e sovrintende, senza trascurare assolutamente nulla di quanto si addice a uno Stato felice.[11]

VI. Lo «Stato secondo» delle «Leggi»

1. La finalità delle «Leggi» e il loro rapporto con la «Repubblica» – Le *Leggi* sono l'ultima opera di Platone e anche il suo testamento politico.

Esse non solo tracciano un disegno generale di Stato, ma si addentrano nei particolari, fornendo un modello di legislazione di una Città pressoché completo.

Le ragioni per cui Platone si sia sottoposto alle estenuanti fatiche che la stesura di quest'opera dovette senza dubbio comportare – date le imponenti conoscenze anche di carattere giuridico che essa implica – sono state messe bene in chiaro dalle moderne ricostruzioni storiografiche, e già le abbiamo in parte spiegate. Scrive per esempio Taylor: «Nel IV secolo l'Accademia, come gruppo riconosciuto di esperti in

[10] Cfr. *Politico*, 306 A ss.
[11] *Politico*, 311 B-C.

giurisprudenza, fu continuamente sollecitata di prestare la medesima opera [*scil.* di redigere leggi]. Si dice che a Platone stesso fosse richiesto di legiferare per Megalopoli e che, benché egli avesse declinato l'invito, parecchi suoi associati si prestassero a quel compito per molte nuove città. Era perciò auspicabile che coloro cui poteva darsi che fosse rivolto l'invito a legiferare avessero sottomano un esempio del modo in cui il compito andava affrontato; le *Leggi* intendono appunto fornire un tale esempio».[1]

Considerate sotto questo profilo, le *Leggi* sono indubbiamente opera di grande importanza e, per più di un aspetto, di grande valore; ma, proprio per le loro finalità pratiche, non sono la *summa* di tutte le istanze politiche di Platone, ma solo la *summa* di quanto in quelle istanze Platone giudicava concretamente realizzabile.

Così la concezione del «re-filosofo» e dello «Stato ideale» retto da un tale uomo resta l'ideale espressamente ribadito, anche se nello stesso tempo si riconosce – come già nel *Politico* – la necessità di ripiegare su una concezione più realistica ponendo come sovrane le leggi:

> Ma se per grazia di un qualche dio dovesse nascere un giorno un uomo che per natura è capace di superare le difficoltà di cui s'è detto [*scil.*: di conoscere ciò che è utile alla convivenza politica degli uomini, e di volere e potere agire sempre nel modo migliore quando l'abbia conosciuto], questi non avrà affatto bisogno d'essere vincolato a leggi. *Non c'è, infatti, né legge, né ordinamento che abbia più valore della scienza; né si può ammettere che l'intelligenza sia schiava o sottoposta ad alcun'altra realtà. Essa, piuttosto, quando sia vera ed effettivamente libera, come la sua natura richiede, deve avere potere su tutto*. Oggi però in nessun luogo è così, o, se lo è, lo è in minima parte. Perciò *bisogna scegliere una via di ripiego*, quella appunto dell'ordinamento e della legge, che, se mette a fuoco quanto avviene per lo più, non riesce a inquadrare la totalità dei casi.[2]

Espressamente ribadita è la superiorità della «vita comunitaria» e quindi implicitamente ribaditi anche i presupposti teoretici che il platonico «comunismo» implica:

> Lo Stato primo, la costituzione e le leggi più perfette si trovano là dove l'antico detto *i beni degli amici sono davvero beni comuni* trova

[1] Taylor, *Platone*, cit., pp. 718 s.

[2] *Leggi*, IX, 875 C-D; la traduzione di questo e dei passi delle *Leggi* che seguono è di R. Radice, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.

la sua più completa realizzazione in tutto lo Stato, sia che essa avvenga oggi, in qualche posto, sia che avvenga nel futuro. Con questo, mi riferisco alla comunanza delle donne, dei figli e di ogni ricchezza, grazie alla quale con ogni mezzo e in ogni modo *la cosiddetta sfera privata viene del tutto estromessa dal vivere civile*, facendo ogni sforzo per rendere in qualche maniera comune anche ciò che per natura è legato alla persona, come ad esempio gli occhi, le orecchie e le mani, di modo che si abbia l'impressione di vedere, ascoltare e fare in comune; e poi anche l'approvare, il disapprovare, soffrendo e rallegrandoci tutti assieme per le medesime cose quasi fossimo un solo essere. Ora, se tali leggi riusciranno a rendere in massimo grado unitario lo Stato, si stia pur certi che a proposito della elevazione verso la virtù, nessuno potrebbe formulare un'altra definizione più calzante e più precisa di questa. Sia dunque così lo Stato. Ma se per caso in esso trovassero dimora dèi o figli di dèi in un certo numero, essi, vivendo in conformità con queste norme, vi abiteranno godendo di autentica felicità. Quindi, non si tratta di ispirarsi a un altro modello di Stato preso chissà dove, ma di attenersi a questo cercandone soprattutto uno che sia il più possibile simile.[3]

2. Alcuni concetti fondamentali delle «Leggi» – Lo Stato delle *Leggi* è, dunque, quasi una copia del modello originale e per questo «viene come secondo»[4] dopo l'originale «che è primo».[5]

Per questo motivo, una esposizione delle *Leggi* può acquistare il suo giusto rilievo solo scendendo nei particolari, cosa che può essere fatta solo in sede di trattazione monografica specificamente dedicata a tale opera.

In questa sede ci dobbiamo accontentare di sottolineare due punti importanti.

La costituzione che Platone propone nelle *Leggi* come storicamente più adeguata è una «costituzione mista», che unisce i pregi della monarchia con quelli della democrazia, e ne elimina i difetti:

Fra i vari generi di costituzione, due sono simili a delle madri, in quanto non sarebbe errato sostenere che gli altri tipi traggono origine proprio da essi. Di questi l'uno indubbiamente si può chiamare *monarchia*; e l'altro *democrazia*. E il prototipo del primo genere è la costituzione dei Persiani, mentre quello del secondo è il nostro mo-

[3] *Leggi*, V, 739 B-E.
[4] *Leggi*, V, 739 A; 739 E.
[5] *Leggi*, V, 739 B.

> dello di costituzione. Come ho detto, le altre forme di governo, quasi per intero, sono variazioni di queste. Ora, *se si vuol salvaguardare la libertà e la concordia insieme alla saggezza, è assolutamente necessario che lo Stato abbia parte di ambedue le forme*: [...] Una società ha prediletto la forma monarchica, l'altra ha scelto la libertà; ambedue, però, sono andate oltre il segno, al punto che *nessuna ha saputo mantenere la giusta misura.*[6]

Infatti, in Persia a poco a poco il popolo è stato spinto alla completa servitù (e quindi è nata una forma di «assolutismo tirannico»); in Grecia il popolo è stato spinto alla totale libertà (e quindi la «democrazia» è diventata «demagogia»).

La libertà assoluta (anarchia) vale meno di una libertà temperata e ben regolata.[7]

La libertà temperata dall'autorità è dunque la «giusta misura» ed è il fine che si propone la «costituzione mista».

Anche circa l'eguaglianza Platone torna a riflettere. Egli nota che, anche in questo caso, bisogna trovare la «giusta misura». E la «giusta misura» non è data dall'astratto «egualitarismo», bensì dalla «eguaglianza proporzionale»:

> Non è possibile, infatti, che i servi siano alleati dei padroni e neppure che lo siano gli uomini dappoco e gli uomini di valore, quand'anche ad ambedue fossero riservati i medesimi onori, perché, *in assenza di misura*, il dare cose uguali a gente disuguale, avrebbe per effetto la *disuguaglianza*: non per altro, ma proprio per questi due motivi le Città abbondano di fazioni. L'antica massima che *l'uguaglianza produce amicizia*, per il fatto d'essere vera, parla con precisione e ragionevolezza e, tuttavia, non essendo del tutto chiaro quale sia l'uguaglianza in grado di produrre tali conseguenze, noi ci troviamo in grande imbarazzo. Delle due forme di uguaglianza che esistono e che, pur avendo lo stesso nome, spesso hanno in pratica effetti contrari, l'una può essere introdotta con facilità da ogni Città e da ogni legislatore nella assegnazione delle cariche; e si tratta, in tale caso, della uguaglianza di misura, di peso e di quantità, applicata per sorteggio alla funzione distributiva dello Stato. L'altra uguaglianza, invece, non è per tutti facile da individuare, per quanto sia l'autentica e la migliore. Questa corrisponde al giudizio di Zeus e fra gli uomini prevale solo in minima parte, ma già quel poco che si trova nelle Città o nei singoli cittadini

[6] *Leggi*, III, 693 D-E.
[7] Cfr. *Leggi*, III, 698 A-B.

> basta a suscitare ogni tipo di bene. *Essa attribuisce a chi è di più, di più e a chi è di meno, di meno, dando in giusta misura secondo la natura di ognuno e,* attenendosi *a un principio di proporzione*, attribuisce cariche sempre più elevate a chi ha virtù più elevate. E a chi, invece, si trova in condizioni opposte, sempre in relazione alla virtù e alla educazione, *assegna caso per caso il dovuto*. Ecco, è proprio questa quella che noi chiamiamo *giustizia politica* e d'ora innanzi [...] ci ispireremo e guarderemo a una siffatta uguaglianza, per fondare la Città che andiamo istituendo. E se mai qualcuno avesse in animo di fondarne un'altra, dovrebbe comunque far leggi mirando a questo nostro medesimo obiettivo: ovvero non ai capricci di pochi tiranni o di uno solo o alla forza della massa, ma sempre a ciò che è giusto nel senso che abbiamo poc'anzi precisato, *dando, cioè, ogni volta l'uguale secondo natura a chi è disuguale.*[8]

In generale, la «giusta misura» domina da un capo all'altro delle *Leggi*, e, anzi, di essa Platone rivela espressamente il fondamento – ancora una volta squisitamente metafisico-teologico, affermando che, per noi uomini – «la misura di tutte le cose è Dio».[9]

VII. Rapporti delle dottrine politiche con le «Dottrine non scritte»

1. Nella città buona si realizza «unità nella molteplicità» – Dopo l'ampia esposizione che nelle precedenti sezioni abbiamo fatto delle tematiche che costituiscono la componente politica del pensiero platonico, si impone, sulla base di ciò che abbiamo spiegato, il problema conclusivo: quali rapporti hanno le dottrine politiche, che Platone affida in così larga misura ai suoi scritti e su cui incentra addirittura il suo capolavoro, con le «Dottrine non scritte», ossia con le dottrine dei Princìpi primi e supremi?

Dopo le spiegazioni che abbiamo già dato sui precisi nessi che ci sono fra i fondamenti metafisici della *Repubblica* e la «protologia», la risposta al problema diventa facile.

Sappiamo che il Bene è «causa di tutte le cose rette e belle»;[1] e sappiamo che, pertanto, il vero politico, avendo visto e contemplato

[8] *Leggi*, VI, 757 A-D.
[9] *Leggi*, IV, 716 C.
[1] *Repubblica*, VII, 517 C.

il Bene in sé, deve servirsi di esso come di «modello» al fine di dare «ordine allo Stato», e altresì per far ordine in se medesimo come privato cittadino.[2]

Sappiamo, inoltre, che «il Bene è l'Uno», il quale è «Misura di tutte le cose». E l'Uno-Bene è causa di tutte le cose rette e buone, perché porta unità, ordinamento e stabilità, e quindi giusta misura in tutte le cose. Infatti, tutte le cose sono buone, appunto perché «definite» e «ordinate», e come tali implicano stabilità, ossia «unità-nella-molteplicità».[3]

Dunque, il vero politico ordina e proporziona, portando a tutti i livelli proprio l'«unità-nella-molteplicità».

Di conseguenza, la «Città buona» sarà quella in cui predomina l'«unità» a tutti i livelli, mentre la «Città non buona» sarà quella in cui predomina la «divisione e la «molteplicità», il Principio antitetico all'Uno.

2. Due testi della «Repubblica» in cui Platone rivela il suo pensiero esoterico – Ecco un primo testo molto significativo, in cui Platone non solo impernia il suo ragionamento sui Princìpi «Uno/ Molti», ma addirittura collega il «Molto» con il «Due» (con la più evidente allusione al principio della «Diade»):

> *«Contento tu, dissi io, se ritieni che meriti dare il nome di Città ad alcun'altra tranne che a questa che stavamo costruendo».*
>
> *«Ma perché?», disse.*
>
> *«Le altre occorre chiamarle con un nome maggiore: infatti, ciascuna delle altre è moltissime città* e non una Città, come si dice per scherzo. In primo luogo, sono *due* in ogni caso, nemiche l'una all'altra, l'una dei poveri e l'altra dei ricchi. E in ciascuna di queste *due* ce ne sono *poi moltissime*, e se tu le tratti come se fossero una, ti sbaglieresti interamente; se, invece, le tratti come molte, dando agli uni le cose degli altri, e le ricchezze e la potenza e le persone stesse, ti farai sempre molti alleati e pochi nemici. E fino a che la tua Città venga governata con saggezza, come ora è stato stabilito, sarà *la massima*, non dico per fama, ma *la massima veramente*, anche se disponga solo di mille difensori. Infatti una così grande Città *una* non la troverai fra i Greci

[2] *Repubblica*, VII, 540 A-B.

[3] Su questo tema e sui suoi nessi con le «Dottrine non scritte» si vedano: Aristotele, *Etica eudemia*, I, 8, 1218 a 15-28 (= Krämer, 25); Giamblico, *Protrettico*, cap. 6, pp. 37, 26 ss. Pistelli = Aristotele, *Protrettico*, fr. 5 Ross (= Gaiser, *Test. Plat.*, 34 = Krämer, 26).

né fra i Barbari; ne troverai invece molte che sembrino tali, e anche *molte volte maggiori* di questa. O la pensi diversamente?».

«No, per Zeus», disse.[4]

Platone esprime, poi, questo concetto, in una maniera in un certo senso più marcata, e con alcune espressioni di una efficacia davvero straordinaria, affermando esplicitamente che «il massimo bene» per una Città è ciò che la lega insieme e la fa «una», mentre «il massimo male» è ciò che ne divide l'unità, e quindi la fa diventare «molte invece di una». Ecco il passo che costituisce davvero non solo una allusione, ma quasi uno squarcio esplicito sui concetti esoterici:

«Non è questo, allora, il punto da cui dobbiamo incominciare per trovarci d'accordo, ossia il domandarci quale possiamo dire che sia *il massimo bene* (τὸ μέγιστον ἀγαθόν) per l'ordinamento della Città, al quale il legislatore deve mirare nel porre le leggi, e quale *il massimo male* (τὸ μέγιστον κακόν), e quindi vedere se ciò che ora si è trattato si accordi con *l'orma del Bene* (τὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἴχνος) e non si accordi con quella del male?

«Precisamente», disse.

«E potremo avere un male maggiore nella Città di quello che *la divide e invece di una* (ἀντὶ μιᾶς) *ne fa molte* (πολλάς)? *O un Bene* (ἀγαθόν) *maggiore di quello che la leghi insieme e la faccia una* (ὃ ἄν συνδῇ καὶ ποιῇ μίαν)?».

«Non l'abbiamo».[5]

Quest'ultimo passo introduce espressamente la complessa tematica della comunanza degli uomini, delle donne, dei figli e dei vari beni, che già sopra abbiamo spiegato con argomenti di diverso genere, ma

[4] *Repubblica*, IV, 422 E-423 B. All'inizio della parte decisiva di questo passo si parla di «moltissime città e non una città» e si aggiunge: «come si dice per scherzo». È, questo, un punto per lo più frainteso. Infatti, il greco τὸ τῶν παιζόντων viene interpretato «come avviene al gioco delle πόλεις», una specie di gioco i cui vari pezzi si sarebbero chiamati appunto πόλεις. Invece, il senso esatto è: «come si dice per scherzo». E lo scherzo sarebbe questo: οὐ πόλις ἀλλὰ πόλεις, o πολεῖς, inteso come accusativo plurale epico di πολύς. Fraccaroli (Platone, *La Repubblica*, Firenze 1932, p. 171, nota 1), che riportava tale interpretazione, la respingeva per questi motivi: «Questa seconda interpretazione peraltro è meno probabile, perché non si vede affatto quale possa essere l'applicazione di un tale proverbio». Invece, nell'ottica dell'interpretazione che qui sosteniamo, viene ad assumere un significato perfetto, incentrandosi esattamente sulla tematica dell'«uno» e dei «molti», ed esprimendo – con perfetta allusione scherzosa – le verità protologiche ultimative.

[5] *Repubblica*, V, 462 A-B.

che sul piano «henologico» delle «Dottrine non scritte» diventa ancora più chiaro.

Infatti, la comunanza degli uomini, delle donne, dei figli e dei beni, è concepita da Platone come *una delle forme più elevate della «unificazione», ossia della «realizzazione dell'unità fra gli uomini».* Nulla, nello Stato perfetto, dovrà dividersi nel mio, nel tuo e nel suo, e quindi disperdersi nella «molteplicità» (nel disordine degli egoismi) che ne deriva in vari sensi; tutto dovrà congiungersi nel «nostro», che porta «unità nella molteplicità» in senso globale.

3. La giustizia in dimensione henologica – Si capisce perfettamente, di conseguenza, come l'uomo giusto per eccellenza, che *fa solo ciò che gli compete – ossia che attua la giustizia nella sua essenza, che consiste nel* τὰ ἑαυτοῦ πράττειν –, secondo l'ottica «henologica» della «protologia» che ormai ben conosciamo, venga detto da Platone (e addirittura *proprio per iscritto!*) colui che lega e armonizza le sue varie facoltà e tutto ciò che a esse si collega, in modo da «diventare uno di molti».

Sicché l'essenza metafisica della «giustizia» consiste nel *fare unità nella molteplicità*; e «sapienza» risulta essere la scienza su cui questo «uni-ficare» si fonda strutturalmente.

Rileggiamo il testo veramente programmatico:

> «Invero, come sembra, la giustizia era qualcosa di siffatto, ma non riguardante l'azione esterna delle facoltà dell'individuo, ma quella interna, che concerne lui stesso e le cose che gli competono: ossia non permettere che ciascuna cosa dentro di lui compia uffici che sono propri di altre, né che i generi differenti che sono nell'anima si immischino l'uno negli affari dell'altro a vicenda, ma *disposte veramente bene* le cose che gli competono, *preso comando*, fatto *ordine* in se stesso, e diventato *amico* di sé e *accordate* le tre parti dell'anima come se fossero tre suoni di *armonia*, l'alto il basso e il medio, e se ce ne sono altri intermedi a questi, e *legate insieme* tutte queste cose e *diventato interamente uno di molti* (ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν), *temperato* e *armonizzato*, così ormai operi, allorché deve operare, o per l'acquisto di ricchezze, o per la cura del corpo, o per qualcosa riguardante la vita pubblica o per i commerci privati, *in tutte queste cose giudicando e chiamando azione giusta e bella quella che conservi questo stato e cooperi al medesimo, e sapienza la conoscenza che sovrintende a queste azioni, e invece azione ingiusta quella che dissolve quest'ordine e così ignoranza la falsa opinione che sovrintende a essa*».
>
> «In tutti i sensi, Socrate, affermi il vero», disse.
>
> «Bene – dissi –, se allora affermassimo di aver trovato l'uomo giu-

sto e la giustizia che ci deve essere in lui, non credo che sembreremmo affatto dire il falso».[6]

Dunque, non solo la comunità civile realizza il *Bene* attuando l'*Unità*, ma anche ciascun uomo singolarmente considerato attua in sé il Bene realizzandosi in modo unitario, *uni-ficando* le sue potenzialità e attività. Infatti, un uomo solo non può realizzare bene molte arti e quindi esplicare molte attività, ma solamente «una sola» (uno, una sola).

La virtù stessa, nella sua essenza, è detta «una sola», mentre il vizio è detto «infinito» nelle sue forme (appunto come è infinita la Diade).

E in tutta la loro gamma le costituzioni politiche procedono, dalla più alta alla più bassa, proprio con un progressivo predominare della «molteplicità», che comporta «diseguaglianza», «disordine» ed «eccesso», i quali via via prevalgono sull'Unità.[7]

4. Nessi strutturali della dottrina del «Politico» e delle «Leggi» con le «Dottrine non scritte» – Non meno evidenti sono i nessi che la problematica politica, anche nella maniera in cui viene esposta nel *Politico* e nelle *Leggi*, ha con le «Dottrine non scritte».

Nel *Politico* – come abbiamo visto – vengono sviluppati i concetti di «giusto mezzo» e «giusta misura», che sono appunto *unità-nella-molteplicità.* Di conseguenza, una fondazione ultimativa di questi concetti implica una precisa dimostrazione dell'«esattezza assoluta», ossia della «Misura suprema», che è l'«Uno»; e quindi rimanda alla dimensione della oralità dialettica in maniera molto precisa.

Aristotele stesso, proprio in un dialogo intitolato *Politico* – e che quindi si ispirava all'omonimo *Politico* di Platone – ci dice espressamente quanto segue:

> Il Bene è la Misura Perfettissima.[8]

E la Misura perfettissima è appunto l'Uno.

È proprio questa capacità di produrre l'«unità-nella-molteplicità», che permette al politico di realizzare la «mescolanza», ossia quel gran-

[6] *Repubblica*, IV, 443 C-444 A.
[7] Cfr. *supra*, pp. 743 ss.
[8] Aristotele, *Politico*, fr. 2 Ross; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 379-385.

de «tessuto» che costituisce la società politica, mescolando appunto gli estremi, e annodandoli con vincoli, in rapporto al Bello e al Bene, ossia in rapporto alla «giusta misura», vale a dire in funzione della «Misura perfettissima».

E appunto con questo messaggio –ossia sulla realtà politica come mescolanza degli opposti in funzione della Misura – il dialogo si conclude nel passo già sopra riportato.

Nelle *Leggi* – e proprio in tutti i brani che abbiamo letto – emergono questi stessi concetti della «costituzione mista» e del «medio fra gli estremi», che hanno nessi strutturali essenziali con la «protologia». Il «giusto mezzo» e l'«ordine» – come ormai ben sappiamo – sono una «unità-nella-molteplicità», e quindi un modo di essere «uno» derivante dall'Unità originaria, che significa «ordine» che vince il «disordine».

E la «giusta misura» – che ispira fortemente tutte le *Leggi* – trova una espressione emblematica in quella affermazione che ben conosciamo, secondo la quale non l'uomo in quanto tale, bensì «Dio è la Misura di tutte le cose».[9]

E ricordiamo, per concludere, che Dio è «Misura di tutte le cose», perché, appunto, possiede la scienza e la potenza *di sciogliere l'Uno in Molti e di riportare i Molti all'Uno*, come Platone non solo ci dice nel *Timeo*, ma come torna a ricordarcelo anche nelle *Leggi*, dove ribadisce che il governo divino del mondo avviene plasmando

> molte cose da una e da molte una.[10]

E questa è davvero una sigla aurea, vale a dire un vero e proprio suggello conclusivo del pensiero di Platone.

[9] *Leggi*, IV, 716 E.

[10] Il passo del *Timeo*, da noi già più volte richiamato, è 68 D; il passo delle *Leggi* è X, 903 E-904 A, del quale Gaiser ha dato eccellenti spiegazioni in *Platone come scrittore*, cit., pp. 146 ss. Per capire bene il passo, è necessario leggere e meditare l'intero brano 902 D-904 D.

SEZIONE XII

IL «MITO DELLA CAVERNA» E CONCLUSIONI SUL PENSIERO DI PLATONE

I. Il «mito della caverna» come metafora del pensiero platonico in tutte le sue valenze

1. Struttura e contenuto del «mito della caverna» – Il celeberrimo «mito della caverna» si colloca proprio al centro della *Repubblica.*[1]

Il mito è stato via via visto come simboleggiante la metafisica platonica, la gnoseologia e la dialettica platonica, e anche l'etica e la mistica ascesa platonica.

In realtà, esso simboleggia tutto questo e anche la politica platonica, e oggi siamo in grado di riconoscere anche le forti allusioni di carattere protologico che esso presenta in una maniera molto poetica. È il mito che esprime tutto Platone, e con esso, pertanto, concludiamo l'esposizione e l'interpretazione del suo pensiero.

Immaginiamo degli uomini che vivano in una abitazione sotterranea, in una caverna che abbia l'ingresso aperto verso la luce per tutta la sua larghezza, con un ripido andito d'accesso; e immaginiamo che gli abitanti di questa caverna siano legati alle gambe e al collo in modo che non possano girarsi, e che quindi possano guardare unicamente verso il fondo della caverna.

Immaginiamo, poi, che appena fuori della caverna vi sia un muricciolo ad altezza d'uomo e che dietro questo (e quindi interamente coperti dal muricciolo) si muovano degli uomini che portano sulle spalle statue e oggetti lavorati in pietra, in legno e in altri materiali, raffiguranti tutti i generi di cose esistenti.

Immaginiamo, ancora, che dietro questi uomini arda un grande fuoco, e, in alto, il sole.

[1] *Repubblica*, VII, 514 A ss. Sugli influssi di questo mito su autori antichi e moderni e sulle cospicue rielaborazioni che sono state fatte di esso, si veda: K. Gaiser, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone ad oggi*, Bibliopolis, Napoli 1985; J.N. Findlay, *Il mito della caverna*, a cura di M. Marchetto, introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2003, e in particolare si veda Marchetto, *Della speleologia filosofica. Origini, variazioni, integrazioni, testi e contesti del paragone platonico della caverna*, monografia pubblicata come appendice, ivi, pp. 835-1140.

Infine, immaginiamo che la caverna abbia un'eco e che gli uomini che passano al di là del muro parlino fra loro di modo che dal fondo della caverna le loro voci rimbalzino, riproducendosi per effetto dell'eco.

Ebbene, se così fosse, quei prigionieri non potrebbero vedere altro che le ombre delle statuette che si proiettano sul fondo della caverna e udrebbero l'eco delle voci: ma essi crederebbero, non avendo mai visto altro, che quelle ombre fossero l'unica e vera realtà e crederebbero, anche, che le voci dell'eco fossero le voci stesse prodotte da quelle ombre.

Ora, supponiamo che uno di questi prigionieri riesca a sciogliersi con fatica dai ceppi; ebbene, costui con fatica riuscirebbe ad abituarsi alla nuova visione che gli apparirebbe; e, abituatosi, vedrebbe le statuette muoversi al di sopra del muro, e capirebbe che queste sono ben più vere di quelle cose che prima vedeva e che ora gli appaiono come ombre.

E supponiamo che qualcuno tragga il nostro prigioniero fuori dalla caverna e al di là del muro; ebbene, egli resterebbe prima abbagliato dalla gran luce, e poi, abituandosi, imparerebbe a vedere le cose stesse, prima nelle loro ombre e nei loro riflessi nell'acqua, e poi le vedrebbe in se medesime, e, infine, vedrebbe il sole, e capirebbe che solo queste sono le realtà vere e che il sole è la causa stessa di tutte le altre cose.

Riportiamo il testo per intero, perché è veramente basilare:

> «Dopo questo, dissi, paragona a una condizione di questo genere la nostra natura rispetto alla nostra educazione spirituale e alla mancanza di educazione. Immagina di vedere degli uomini rinchiusi in una abitazione sotterranea in forma di caverna che abbia l'ingresso alto verso la luce con un'ampiezza che si estenda per tutta la caverna medesima; inoltre che si trovino qui fin da fanciulli con le gambe e con il collo in catene in maniera da dover star fermi e guardare solamente davanti a sé, incapaci di volgere intorno la testa a causa delle catene, e che, dietro di loro e più lontano, arda una luce di fuoco; e, infine, che fra il fuoco e i prigionieri ci sia, in alto, una strada, lungo la quale immagina di vedere costruito un muricciolo, come quella cortina che i giocatori pongono tra sé e gli spettatori, sopra la quale fanno vedere i loro spettacoli di burattini».
>
> «Vedo», disse.
>
> «Immagina, allora, di vedere, lungo questo muricciolo, degli uomini che portano attrezzi di ogni genere che sporgono al di sopra del muro, e statue e altre figure di viventi fabbricate in pietra e in legno

e in tutti i modi; e inoltre, come è naturale, che alcuni dei portatori parlino e che altri stiano in silenzio».

«Parli di cosa ben strana, disse, e di ben strani prigionieri».

«Sono simili a noi, dissi. Infatti, credi, innanzitutto, che vedano di sé e degli altri qualcos'altro, tranne che le ombre che il fuoco proietta sulla parete della caverna che sta di fronte a loro?».

«E come potrebbero, disse, se sono costretti a tenere la testa immobile per tutta la vita?».

«E degli oggetti portati? Non vedranno, pure, la sola ombra?».

«E come no?».

«Se, dunque, fossero in grado di discorrere tra di loro, non credi che riterrebbero come realtà appunto quelle che vedono?».

«Necessariamente».

«E se il carcere avesse anche un'eco proveniente dalla parete di fronte, ogni volta che uno dei passanti profferisse parola, credi che essi riterrebbero che ciò che profferisce parole sia altro se non l'ombra che passa?».

«Per Zeus, no», disse.

«In ogni caso dunque, dissi, riterrebbero che il vero non possa essere altro se non le ombre di quelle cose artificiali».

«Per forza», disse.

«Considera ora, dissi, quale potrebbe essere la loro liberazione e la loro guarigione dalle catene e dall'insensatezza, e se non accadrebbero loro queste cose: qualora uno fosse sciolto, e subito costretto ad alzarsi e a girare il collo e a camminare e levare lo sguardo in su verso la luce, e, facendo tutto questo, provasse dolore, e per il bagliore fosse incapace di riconoscere quelle cose delle quali prima vedeva le ombre, che cosa credi che egli risponderebbe se uno gli dicesse che prima vedeva solo vane ombre, e che ora, invece, essendo più vicino alla realtà e rivolto a cose che hanno più essere, vede più rettamente, e, mostrandogli ciascuno degli oggetti che passano, lo costringesse a rispondere facendogli la domanda «Che cos'è?». Ebbene, non credi che egli si troverebbe in dubbio, che riterrebbe le cose che prima vedeva più vere di quelle che gli si mostrano ora?».

«Molto», disse.

«E se uno, poi, lo sforzasse a guardare la luce medesima, non gli farebbero male gli occhi, e non fuggirebbe, voltandosi indietro verso quelle cose che può guardare, e non riterrebbe queste cose veramente più chiare di quelle mostrategli?».

«È così», disse.

«E se di là, dissi, uno lo traesse a forza per la salita aspra ed erta, e non lo lasciasse prima di averlo portato alla luce del sole, forse non soffrirebbe e non proverebbe una forte irritazione per essere trascinato, e, dopo che sia giunto alla luce con gli occhi pieni di bagliore,

non sarebbe capace di vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere?».

«Certo, almeno non subito», disse.

«Dovrebbe invece, credo, farvi abitudine, per riuscire a vedere le cose che sono al di sopra. E, dapprima, potrà vedere più facilmente le ombre, e, dopo queste, le immagini degli uomini e delle altre cose riflesse nelle acque, e, da ultimo le cose stesse. Dopo queste cose, potrà vedere più facilmente quelle che sono nel cielo e il cielo stesso di notte, guardando la luce degli astri e della luna invece che di giorno il sole e la luce del sole».

«Come no?».

«Per ultimo, credo, potrebbe vedere il sole, e non le sue immagini nelle acque o in un luogo estraneo a esso, ma esso stesso di per sé nella sede che gli è propria, e considerarlo così come esso è».

«Necessariamente», disse.

«E, dopo questo, potrebbe trarre su di esso le conclusioni, ossia che è proprio lui che produce le stagioni e gli anni e che governa tutte le cose che sono nella regione visibile, e che, in certo modo, è causa anche di tutte quelle cose che lui e i suoi compagni prima vedevano».

«È evidente, disse, che, dopo le precedenti, giungerebbe proprio a queste conclusioni».

«E allora, quando si ricordasse della precedente dimora, della sapienza che qui credeva di avere e dei suoi compagni di prigionia, non crederesti che sarebbe felice del cambiamento, e che proverebbe compassione per quelli?».

«Certamente».

«E se fra quelli c'erano onori ed encomi e premi per chi mostrasse la vista più acuta nell'osservare le cose che passavano, e ricordasse maggiormente quali di esse fossero solite passare per prime o per ultime o insieme, e quindi mostrasse grandissima capacità nell'indovinare che cosa stesse per arrivare, credi che costui potrebbe provare ancora desiderio di questo, o che invidierebbe coloro che sono onorati o che hanno potere presso quelli, o che accadrebbe, invece, quello che dice Omero, e che di molto preferirebbe «vivere sopra la terra a servizio di un altro uomo senza ricchezze», e patire qualsiasi cosa, anziché ritornare ad avere quelle opinioni e vivere in quel modo?».

«È così, disse; io credo che egli soffrirebbe qualsiasi cosa, piuttosto che vivere in questo modo».

«E rifletti anche su questo, dissi, se costui, di nuovo ridisceso nella caverna, tornasse a sedere al posto che prima aveva, si troverebbe con gli occhi pieni di tenebre, giungendovi all'improvviso dal sole?».

«Evidentemente», disse.

«E se egli dovesse di nuovo tornare a conoscere quelle ombre, gareggiando con quelli che sono rimasti sempre prigionieri, fino a quan-

do rimanesse con la vista offuscata e prima che i suoi occhi ritornassero allo stato normale, e questo tempo dell'adattamento non fosse affatto breve, non farebbe forse ridere, e non si direbbe di lui che, per essere salito sopra, ne è disceso con gli occhi guasti, e che non mette conto di cercare di salire su? E chi cercasse di scioglierli e di portarli su, se mai potessero afferrarlo nelle loro mani, non lo ucciderebbero?».

«Certamente», disse.[2]

Che cosa simboleggia, con esattezza, questo «mito della caverna»? Cerchiamo di spiegarlo in modo dettagliato.

2. Significato metafisico del mito – Innanzitutto, *simboleggia i vari gradi ontologici della realtà*, ossia i piani dell'essere sensibile e soprasensibile, con le loro suddivisioni: le ombre della caverna sono le mere parvenze sensibili delle cose, mentre le statue e gli artefatti simboleggiano tutte le cose sensibili; il muro rappresenta lo spartiacque che divide le cose sensibili dalle soprasensibili. Al di là del muro, le cose vere e gli astri simboleggiano le realtà nel loro vero essere, ossia le Idee; il Sole, poi, simboleggia l'Idea del Bene.

E le ombre e le immagini riflesse delle cose vere, che per prime il prigioniero vede al di là del muro, che cosa esprimono?

Va rilevato che le ombre dirette e le immagini riflesse nell'acqua, fuori dalla caverna e al di là del muro, sono appunto *ombre e immagini* delle vere *realtà prodotte dalla luce del sole*, e, quindi, sono completamente differenti dalle ombre che i prigionieri vedono sul fondo della caverna, che sono, al contrario di queste, prodotte dalle statue e dagli oggetti artificiali e dalla luce del fuoco.

In altri termini, esse stanno veramente «a mezzo» fra le Idee e le cose che le riproducono, e pertanto esprimono molto bene gli «enti intermedi», che sono appunto *ontologicamente «intermedi»*, come sappiamo.

E le stelle e gli astri, che, evidentemente, stanno ancora al di sopra delle singole cose vere, che cosa simboleggiano?

La risposta si è fatta ormai chiara e, con Krämer, è ormai possibile dire che non si sbaglia «se si riconoscono, qui, le Metaidee di identità e di diversità, di uguaglianza e di disuguaglianza, di pari e dispari».[3] Pertanto, le cose reali simboleggiano le singole Idee specifiche, le stelle e gli astri le «Metaidee» e i «Numeri ideali», mentre il Sole simboleggia l'Idea del Bene-Uno.

[2] *Repubblica*, VII, 514 A-517 A.
[3] Krämer, *Platone*, cit., p. 194; cfr. anche Gaiser, *Il paragone della caverna*, cit., p. 16.

3. Significato gnoseologico del mito – In secondo luogo, il mito simboleggia *i piani della conoscenza* nei suoi due differenti livelli e nei vari gradi di questi.

La visione delle ombre nella caverna simboleggia l'εἰκασία o «immaginazione», mentre la visione delle statue e degli artefatti simboleggia la πίστις o «credenza».

Il passaggio dalla visione delle statue alla visione dei corrispondenti oggetti veri – che avviene, dapprima, mediante i riflessi e le immagini delle medesime, e quindi degli enti matematici – simboleggia la διάνοια, ossia la «conoscenza mediana» o intermedia, che è strutturalmente legata alle scienze matematiche.

La visione più elevata che inizia con la percezione degli enti reali, e che, attraverso la visione delle stelle e degli astri e della luna durante la notte, giunge alla visione del sole e della piena luce del giorno, simboleggia il grande tragitto della dialettica nelle sue tappe essenziali, ossia nel suo procedere e nel suo giungere da Idea a Idea fino alle Idee supreme e, per «astrazione» da queste, all'Idea stessa del Bene, al Principio del Tutto.

4. Significato etico e religioso del mito – In terzo luogo, il mito della caverna simboleggia anche *l'aspetto ascetico, mistico e teologico* del Platonismo: la vita nella caverna simboleggia la vita nella dimensione dei sensi e del sensibile, mentre la vita nella pura luce simboleggia la vita nella dimensione dello spirito.

La liberazione dalle catene e la «conversione», ossia il girarsi con il viso e con tutto il corpo dalle ombre alla luce, simboleggia il volgersi dal sensibile all'intelligibile. Infine, la suprema visione del Sole e della luce in sé simboleggia la visione del Bene e quindi la conoscenza e la fruizione dell'Uno e della Misura suprema di tutte le cose e quindi del Divino in assoluto, con la conseguente decisione di ispirarsi a esso in tutte le attività della vita.

Si noti, in particolare, come Platone indichi la liberazione dalla visione delle ombre verso la luce come un «girare il collo» che fa il prigioniero della caverna (περιάγειν τὸν αὐχένα), proprio per poter levare lo sguardo verso la luce (πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν).[4]

E questa immagine emblematica del «girare il collo e il capo dalla parte opposta» viene ripresa e sviluppata poco dopo e qualificata come «conversione» (περιαγωγή) dell'anima dal «divenire» all'«essere»,

[4] *Repubblica*, VII, 515 E.

come condizione necessaria per giungere a vedere l'essere nel suo massimo splendore, e quindi il Bene, che è il Principio di tutto.[5]

Questa metafora della «conversione» – come abbiamo già detto – è stata ripresa e sviluppata dai Cristiani in senso religioso, come già Jaeger ha molto ben rilevato, affermando che qualora «si ponga il problema, non già del fenomeno di "conversione" come tale, ma dell'origine del *concetto* cristiano di conversione, si deve riconoscere in Platone l'autore primo di questo concetto. Il trasferimento del vocabolo all'espressione religiosa cristiana ebbe luogo sul terreno del primitivo platonismo cristiano».[6]

Ma la valenza religiosa e ascetica – naturalmente in senso ellenico – è già largamente presente in Platone, e il «convertirsi» nel senso globale del «voltarsi» dell'anima dalle illusioni alla verità, con tutto ciò che ne consegue, già in Platone risulta veramente emblematico, come dimostra proprio questo mito della caverna in modo straordinario.

5. Il significato politico in senso platonico del mito – Il mito della caverna esprime anche la concezione politica squisitamente platonica.

Platone parla, infatti, altresì di un «ritorno» nella caverna di colui che si era liberato dalle catene, di un ritorno che ha come scopo la liberazione dalle catene di coloro in compagnia dei quali egli prima era stato schiavo.

E questo «ritorno» è indubbiamente il ritorno del filosofo-politico, il quale, se seguisse il suo intimo desiderio, resterebbe a contemplare il vero; e invece, superando il suo desiderio, scende per *cercare di salvare anche gli altri* (il vero politico, secondo Platone, non ama il comando e il potere, ma usa comando e potere come servizio alla Città, per attuare il Bene).

Ma, a chi ridiscende, che cosa potrà mai capitare?

Passando dalla luce all'ombra, non vedrà più, se non dopo essersi riabituato al buio; faticherà a riadattarsi ai vecchi usi dei contubernali, rischierà di non essere da loro capito e di essere preso per folle, e, suscitando profonde avversioni, potrà perfino rischiare di essere ucciso.

L'allusione è certamente a Socrate, ma il giudizio va indubbiamente molto al di là del caso di Socrate.

[5] *Repubblica*, VII, 518 D ss.
[6] Jaeger, *Paideia*, ed. Bompiani 2003, cit., pp. 1216 s., nota 82.

Platone intende dire questo: guai a squarciare le illusioni che fasciano gli uomini. Essi non tollerano le verità che rovesciano i loro comodi sistemi di vita basati sulle parvenze e sulla parte più fuggevole dell'essere, e temono quelle verità che fanno appello alla totalità dell'essere e all'eterno, e chi porta a loro un messaggio di verità ontologicamente rivoluzionario può essere messo a morte, come fosse un ciurmadore!

Così avvenne per Socrate, «l'unico vero politico» della Grecia, come lo chiama Platone, e così fu e sarà o potrà essere per chiunque si presenti «politico» in quella dimensione globale.

II. Alcuni vertici del pensiero di Platone rimasti punti di riferimento nel pensiero occidentale

1. La teoria delle Idee – Uno dei vertici del pensiero platonico – che è rimasto nella storia del pensiero occidentale forse il punto di riferimento più significativo e più stimolante, non solo nell'età antica, ma anche nell'età moderna – è costituito dalla teoria delle Idee.

Facciamo alcuni esempi significativi.

Aristotele, pur facendola oggetto di una massiccia critica di carattere teoretico, trae da essa ispirazione basilare, proprio per la sua concezione della «forma» che struttura e plasma la materia. Con il Medioplatonismo le Idee diventeranno i pensieri dell'intelletto divino, e in questo senso le intenderanno anche i Padri della Chiesa.

E da ambedue queste interpretazioni trarranno importanti spunti gli Scolastici.

Per l'età moderna ricorderemo i due esempi più significativi.

Kant interpreterà le Idee come le supreme forme della Ragione, e, pur negando un loro valore conoscitivo, attribuirà a esse un uso «regolativo» strutturale di grande importanza.

Hegel, poi, giudicherà la teoria delle Idee come «la vera grandezza speculativa» di Platone e addirittura come una vera e propria «pietra miliare» nella storia della filosofia, e perfino nella «storia universale».

Si potrebbe affermare, con buoni fondamenti, che una storia dell'interpretazione e dei ripensamenti teoretici della teoria delle Idee coprirebbe un'ampia area della storia della filosofia occidentale proprio in alcuni punti essenziali.

In effetti, l'asse portante principale del pensiero che Platone ha presentato nei suoi dialoghi (ossia nella dimensione della «scrittura»),

è proprio la metafisica delle Idee, e su di essa tutti i lettori si sono incentrati, in tutte le epoche, per ripensare Platone.

2. La teoria dei Princìpi primi e supremi – Dal punto di vista strettamente teoretico, e per i motivi che abbiamo sopra spiegato, il vertice più cospicuo del pensiero platonico è costituito dalla teoria dei Princìpi (da cui dipende la stessa teoria delle Idee), che Platone ha affidato soprattutto alla «oralità», ma a cui, con rimandi e allusioni talora anche assai forti, ha fatto precisi riferimenti anche nei suoi scritti.

Tale dottrina porta – come appunto per allusione si dice espressamente addirittura nella *Repubblica* – proprio al «Principio di tutto» (ἀρχὴ τοῦ παντός),[1] e quindi alla spiegazione metafisica globale del reale in tutti i suoi aspetti.

Nell'ottica dell'interpretazione moderna di Platone la teoria dei Princìpi è stata recuperata e compresa nella sua portata solamente in tempi recenti, per i motivi che abbiamo sopra spiegato. Ma, dal punto di vista storico, almeno nell'ambito del pensiero antico, ha suscitato influssi veramente assai cospicui.

Già nel 1912 Werner Jaeger riconosceva che la filosofia platonica, cui Aristotele fa riferimento nella sua *Metafisica*, non è quella dei dialoghi, bensì quella delle «Dottrine non scritte».[2] E in effetti, in assai larga misura, sia per le sue polemiche sia per i ripensamenti teoretici, Aristotele deve moltissimo alle «Dottrine non scritte».

I Neoplatonici, poi, prenderanno proprio di qui le mosse per il ripensamento teoretico e per gli sviluppi sistematici della filosofia di Platone. L'Uno-Bene, che è il fondamento del pensiero di tutti i Neoplatonici (e di cui parleremo con ampiezza nell'ottavo volume), è proprio il «Principio del Tutto» di Platone, con questa differenza: in Platone si tratta di un Principio supremo di *struttura bipolare* (l'Uno agisce sulla Diade, che risulta gerarchicamente subordinata, ma coessenziale e coeterna), mentre nei Neoplatonici si tratta di un Principio di *struttura monopolare* e assoluto, nel senso che tutto deriva da esso, compresa la stessa Diade, con tutto ciò che ne consegue.

3. La struttura gerarchica del reale – Una conquista di Platone, che è strettamente connessa con le precedenti e ne sta alla base, è la con-

[1] *Repubblica*, VI, 511 B.

[2] W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912, p. 141.

cezione della *struttura gerarchica del reale*. Le conclusioni del *Fedone*, mantenute poi sempre valide da Platone, sono quelle su cui abbiamo sopra più volte insistito: «poniamo due specie di esseri: una visibile e l'altra invisibile» (θῶμεν δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀιδές).[3]

Sul significato di fondo di questo «dualismo», che è quello legato alla trascendenza, torneremo subito sotto; qui vogliamo, invece, richiamare l'attenzione più che su questa distinzione di base fra il fisico e il *soprafisico* sulla *complessa articolazione di questa distinzione* (che sopra abbiamo illustrato), che parte dai Princìpi primi e supremi, cui seguono la sfera delle idee gerarchicamente strutturata, e poi ulteriormente la sfera degli enti matematici pure gerarchicamente strutturata, e, da ultimo, la sfera delle realtà sensibili.

Ciascuna di queste sfere si articola, appunto, secondo una *struttura gerarchica* (con l'emergente e particolare importanza di quella della sfera delle Idee, che si articola in Numeri ideali, Idee generalissime o «Metaidee», Idee particolari), con una dipendenza strutturale del piano inferiore da quello superiore (e non viceversa), e in vario modo con una dipendenza mediata di tutte le realtà a tutti i livelli dal Principio primo.

Questa concezione della struttura gerarchica del reale ha avuto una importanza veramente notevole. I successori immediati di Platone non si possono capire se non su questo sfondo. Lo stesso Aristotele, come vedremo nel quarto volume, introduce tale concezione nella sua teoresi e addirittura come uno degli assi portanti di base della sua metafisica. I Neoplatonici, poi, come vedremo nell'ottavo volume, la porteranno in modo sistematico alle conseguenze estreme, con i più ampi sviluppi in Proclo.

4. La concezione di Dio e del Divino – Abbiamo più volte fatto uso dei termini di «Divino» e di «Dio» nell'esporre il pensiero platonico e qui è venuto il momento di riassumere quanto abbiamo detto e di determinare quale sia propriamente il senso della teologia platonica.

È stato affermato che Platone è stato il fondatore della teologia occidentale.[4]

L'affermazione è esatta, se la si intende nel suo giusto senso. La «seconda navigazione», cioè la scoperta del soprasensibile, doveva

[3] *Fedone*, 79 A.
[4] Cfr. Jaeger, *Paideia*, edizione Bompiani 2003, cit., pp. 1180 s.

dare a Platone per la prima volta la possibilità di vedere il divino appunto nella prospettiva del soprasensibile, come poi farà ogni successiva evoluta concezione del divino.

In effetti, anche noi oggi riteniamo fondamentalmente come equivalente credere al divino e credere al soprasensibile, da un canto, e negare il divino e negare il soprasensibile, dall'altro.

Sotto questo profilo, Platone è indubbiamente il creatore della teologia occidentale, nella misura in cui ha scoperto la categoria dell'immateriale, secondo cui soltanto può e deve pensarsi il divino (le successive posizioni degli Stoici e degli Epicurei, che ammetteranno Dèi materiali – come vedremo – presentano un groviglio di aporie, rese più stridenti proprio dal fatto che riprendono posizioni e categorie presocratiche, che fatalmente dopo Platone e Aristotele non potevano più mantenere l'originario senso).

Tuttavia occorre subito aggiungere che Platone – pur avendo guadagnato il nuovo piano del soprasensibile e pur avendo impiantato su di esso la problematica teologica – ripropone la visione, che ormai ben conosciamo e che resterà una costante di tutta la filosofia greca, secondo la quale il divino è strutturalmente molteplice.

Intanto, nella teologia platonica, noi dobbiamo distinguere il Divino «impersonale» da Dio «personale». Divino è il mondo ideale, in tutti i suoi piani, e, in particolare, divina è l'Idea del Bene (l'Uno), ma non è Dio-persona. Dunque, al sommo della gerarchia dell'intelligibile c'è un Ente divino (impersonale) e non un Dio (personale), così come Enti divini (impersonali) e non Dèi (personali) sono le Idee.

Caratteri di persona, cioè di Dio, ha invece il Demiurgo, che «conosce» e «vuole»: ma egli è inferiore – almeno dal punto di vista assiologico – al mondo delle Idee nel suo complesso, giacché non lo crea, ma gnoseologicamente e normativamente ne dipende, pur trovandosi al vertice, subito dopo l'Idea del Bene. Il Demiurgo non crea nemmeno il Principio materiale, che preesiste esso pure, come abbiamo visto.

«Dèi creati» dal Demiurgo sono, poi, anche gli astri e il mondo – concepiti come intelligenti e animati –, e forse alcune divinità di cui parlava l'antico politeismo e che Platone sembra mantenere, o quantomeno non sembra respingere in maniera categorica e globalmente.

Divina è l'Anima del mondo, divine sono le anime delle stelle e le anime umane, accanto alle quali vanno annoverati anche i dèmoni protettori e i dèmoni mediatori, di cui l'esempio più tipico è Eros.

Tuttavia, se si prende sul serio il concetto di creazione – sia pure nel senso del *semicreazionismo ellenico* –, tutti gli altri Dei vengono a

dipendere strutturalmente dal primo, e quindi, sia pure alla lontana, almeno a livello esigenziale, Platone ha imboccato una strada che si avvia verso una forma di monoteismo, almeno nella misura ellenica (una concezione unitaria del divino che include una molteplicità).

Le famose parole che il «Demiurgo» (Dio «creatore» appunto in senso ellenico) rivolge agli «Dei creati», si impongono, in certo senso, quasi come emblematiche, proprio nel senso che abbiamo indicato:

> O Dei figli di Dei, io sono Artefice e Padre di opere che, generate per mezzo mio non sono dissolubili, se io non voglio. Infatti, tutto ciò che è legato può dissolversi, ma voler dissolvere ciò che è stato connesso in maniera bella e in buona condizione, è da malvagio. Per queste ragioni e poiché siete stati generati, non siete totalmente indissolubili. Ma non sarete disciolti e non vi toccherà un destino di morte, poiché avete a vostro vantaggio la mia volontà, che è un legame ancora maggiore e più forte di quello dal quale siete stati legati allorché siete nati. *Ora, dunque, imparate ciò che vi dico e vi dimostro.* Restano ancora da generare tre generi di mortali. E se questi non vengono generati, il mondo sarà incompleto: infatti non avrà in se medesimo tutti i generi viventi. Eppure deve averli, se deve essere perfetto in maniera conveniente. Ma se questi si generassero e avessero vita per opera mia, diventerebbero uguali agli Dei. Perché, dunque, siano mortali e questo universo sia veramente completo, occupatevi voi, secondo natura, della costituzione dei viventi, *imitando la potenza che attuai nella vostra generazione.* E per quanto riguarda quella parte dei viventi che conviene abbia il nome in comune con gli immortali e che è detta divina e che governa in coloro che vogliono seguire giustizia e voi, ne fornirò la semenza, fornendo così il principio. Per il resto voi, intessendo il mortale con l'immortale, producete gli animali e generateli, e fornendo loro il nutrimento allevateli, e quando periscono riceveteli nuovamente.[5]

Al di sopra del Dio platonico – come sopra abbiamo chiarito – resta il Divino in senso supremo nel suo complesso, ossia l'Uno-Bene e i Princìpi, e, in una certa misura, le Idee considerate nella loro globalità, anche se, gerarchicamente, il Demiurgo è il maggiore di tutti gli enti[6] e ontologicamente e metafisicamente subordinato solo ai Princìpi primi e supremi.

Aristotele – come vedremo – invertirà la gerarchia, ponendo al vertice proprio un Dio avente carattere di intelligenza personale, e

[5] *Timeo*, 41 A-D.
[6] Cfr. *Timeo*, 37 A; cfr. anche, *ibidem*, 29 A.

quindi, in questo senso, si spingerà oltre Platone, sia pure in maniera parziale e problematica. Ma le cinquantacinque intelligenze motrici delle sfere celesti che egli introduce – di cui parleremo nel prossimo libro – sono Dei a Lui inferiori, e a Lui coeterni, mentre Platone su questo punto sembra essersi spinto più avanti, presentando tutti quanti gli Dei come creati dal Demiurgo e da lui dipendenti nel senso indicato.

5. La concezione platonica del semi-creazionismo – Come abbiamo già sopra ricordato, Platone ha raggiunto la concezione di «creazionismo» più avanzata in dimensione ellenica.[7]

Ricordiamo che nei confronti di questo problema si sono verificate (e si verificano tuttora) forti reazioni e prevenzioni da parte di molti interpreti, i quali risultano condizionati da avversioni di vario genere contro la tematica della «creazione» divina. Tali prevenzioni hanno ingenerato non poche confusioni, o comunque hanno indotto a mettere in parentesi e a collocare questa problematica al margine dell'interpretazione di Platone.

Anzi, alcuni ritengono che non sia possibile parlare di «creazione» in nessun senso, in riferimento ad autori Greci, se non andando contro il modo stesso di pensare proprio degli Elleni.

Invece, Platone parla proprio di una *attività demiurgica nel senso di un portare dal non essere all'essere* (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν);[8] e dice con tutta chiarezza che il Demiurgo produce l'universo, i viventi, i vegetali, i minerali, e, addirittura, non solo le cose che si generano, ma anche «le cose da cui derivano le cose che si generano»,[9] ossia gli elementi (acqua, aria, terra e fuoco).

Ma ecco come va inteso questo aspetto del pensiero platonico.

L'essere è un «misto» di due principi, e, di conseguenza, la creazione del Demiurgo è *la creazione di un misto*, ossia un far passare «dal disordine all'ordine», perché l'essere è appunto questo «ordinamento di un disordine» (unificazione di una molteplicità illimitata).

Ma su questo punto Platone si spinge molto avanti, in una maniera veramente stupefacente. Anzi, come abbiamo già detto, procede di gran lunga più avanti rispetto a tutti i Greci a lui anteriori e posteriori, *pur restando nella dimensione ellenica.*

[7] Su questo argomento si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 425-622.

[8] Cfr. *Simposio*, 205 B; *Sofista,* 219 B, 265 B, 266 B.

[9] *Sofista*, 266 B.

In effetti, non si limita solo a dire che il Demiurgo combina nella «mescolanza» elementi preesistenti, ma addirittura afferma con precisione che egli *costituisce i medesimi*.

In altri termini: il Demiurgo plasma sia gli «elementi materiali» da cui le cose derivano, sia quegli «elementi formali» che permettono di realizzare nel mondo sensibile il mondo ideale, e in tal modo attua il Bene (l'Uno) nel più elevato grado possibile, in particolare mediante i numeri e le strutture matematiche e geometriche, come abbiamo mostrato.

6. La dialettica in senso ontologico e gnoseologico – Platone – come abbiamo visto – ha identificato il filosofo con il «dialettico», e ha definito dialettico colui che è capace di guardare la realtà in una visione sinottica, ossia chi è capace di vedere l'«intero», vale a dire di raccogliere insieme «la pluralità» nell'«unità», i «molti» nell'«uno».

E proprio il concetto di «dialettica» ha avuto assai considerevoli sviluppi nella storia del pensiero occidentale, i quali se si spingono assai oltre gli orizzonti di Platone, soprattutto con Hegel (e con pensatori in vario modo da lui dipendenti), hanno i presupposti e i precedenti proprio in Platone.

In effetti, la dialettica ha le sue origini nell'ambito del pensiero eleatico, soprattutto con Zenone, ma nell'ambito del pensiero antico raggiunge i suoi vertici proprio con Platone. Aristotele stesso, come vedremo, la ridurrà nell'ottica della sua logica. Ma essa riprenderà un più ampio respiro con i Neoplatonici, con interessanti e assai cospicui sviluppi, però non con la grandiosa e paradigmatica linearità ed essenzialità che ha in Platone.

Come abbiamo sopra spiegato e documentato, al di là delle differenti possibili interpretazioni della dialettica platonica, emerge la sua precisa fisionomia come fondata proprio sui Princìpi primi e supremi e sulla conseguente struttura bipolare del reale, ossia quel procedimento conoscitivo «sinottico» capace di raccogliere i molti (τὰ πολλά) in uno (ἕν), e, parallelamente, di scomporre l'uno in molti, mediante un procedimento «diairetico», una articolazione e una scansione delle Idee più generali in quelle particolari.

La dialettica con il procedimento «sinottico» e con quello «diairetico» diventa veramente, per Platone, la cifra suprema del pensare e il fondamento di ogni capacità e potenza dell'operare, e, in questo senso, anche la caratteristica essenziale dell'intelletto divino e del suo operare.[10]

[10] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., *passim*.

7. La concezione etico-religiosa dell'assimilazione a Dio – E precisamente in questo senso, l'«assimilazione a Dio» (ὁμοίωσις θεῷ),[11] ossia il «farsi simile a Dio nella misura in cui all'uomo sia possibile» (εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιπῦσθαι θεῷ),[12] di cui parla Platone – e a cui molti hanno fatto riferimento in tutti i tempi, in varie ottiche – deve essere intesa.

Dunque, imitare Dio, per Platone, significa acquisire la conoscenza e la capacità di «realizzare l'unità-nella-molteplicità», che è quella conoscenza e quella capacità che Dio possiede in maniera paradigmatica.

Ed è proprio questo guadagno dell'unità in conoscenza, in potenza e in attività, la linea di forza più significativa di tutto il pensiero platonico, in tutte le sue componenti, metafisiche, gnoseologiche, etico-religiose e politiche.

Insomma, l'«imitare Dio» è il giungere come Lui a conoscere quale sia la «Misura di tutte le cose», e, sempre come Lui, portarla praticamente in atto in tutte le cose.

8. La concezione dell'uomo a due dimensioni – La grandezza della concezione dell'uomo di Platone consiste nella prospettazione della natura dell'uomo a due dimensioni, *«materiale» e «spirituale».*

Ma a questo riguardo, le aporie in cui egli si dibatte sono cospicue, nella misura in cui contrappone in maniera dualistica esasperata «anima» e «corpo», come non contrappone, invece, Idea a cosa: l'anima è la «prigioniera del corpo», mentre l'Idea, lungi dall'essere prigioniera della cosa di cui è Idea, è causa, ragione e fondamento mediato della cosa stessa. Platone vede nel corpo un male e una pura larva dell'uomo; concezione, questa, che porta a eccessi di rigorismo, che rasentano, a volte, il parossismo.

Di più, alla scoperta, pure proclamata a livello intuitivo nel *Fedone*, che «la vita è sacra» e non può essere per alcuna ragione soppressa, in quanto essa non è possesso nostro ma degli Dei, Platone viene meno nella *Repubblica*, proclamando la necessità di sopprimere i malformati, i malati cronici e inguaribili.

Ammissione, questa, tanto più sconcertante, per il fatto che Platone non ha cessato di dirci che l'uomo è la sua anima e che i mali del corpo non intaccano l'anima. Ma l'assolutezza della vita umana è adeguatamente fondabile solo se la si connette direttamente all'Assoluto

[11] *Teeteto,* 176 B.
[12] *Repubblica*, X, 613 B.

e la si aggancia a esso: cosa, questa, che non riuscì a nessun Greco, per le ragioni che avremo modo più oltre di verificare.

9. Il Bello come manifestazione dell'intelligibile – Un altro cospicuo guadagno di Platone sta nello straordinario peso rivelativo che egli ha saputo dare alla Bellezza: il Bello, a suo avviso, è rivelativo del Vero addirittura in maniera eccezionale, perché è una «chiara immagine» dell'Intelligibile (del Bello in sé, e quindi del Bene, ossia del Principio di tutte le cose).

Ma per capire bene Platone su questo punto, è necessario ricordare che per lui – e così sarà per i Neoplatonici – non è l'arte la via di accesso alla fruizione del Bello, ma è Eros (Eros in senso ellenico), e quindi l'erotica con la sua scala ascendente (è l'«amor platonico», per dirla con una espressione divenuta emblematica). Dunque, non l'arte ma l'erotica implica un'esperienza conoscitiva, fondata su quella dimensione dello spirito umano, che proprio attraverso il Bello porta all'Assoluto.

Ma c'è un altro punto da comprendere, se si vuole bene intendere Platone nella trattazione di questa tematica.

Il Bello è l'unica delle Idee trascendenti accessibile, sì, tramite i sensi, ma solamente tramite quello che per lui è il più elevato dei sensi, ossia tramite la vista, e non anche tramite l'udito, che pure è rivelatore del bello ad esempio della musica (con tutte le conseguenze che ne derivano).

Su questo punto Platone è una espressione addirittura paradigmatica della civiltà ellenica, nell'ambito della quale il «vedere» ha avuto una netta e strutturale predominanza gerarchica sull'«udire», che, invece, ebbe preminenza nell'ambito di altre culture.

Questo ci fa ben comprendere la rilevanza straordinaria che per il Greco ebbero la «forma» e la «figura», e quindi l'«Idea» e l'Eidos, che significano appunto «forma» e «figura», e che in Platone raggiungono addirittura quello straordinario ruolo metafisico che ben conosciamo. In particolare, per il nostro filosofo, il «Bene» è l'«Uno» e la «Misura suprema»; e il Bello (così come il Bene) si esplica mediante numeri e misure, ossia come *«unità-nella-molteplicità». Ed è appunto questo che nel bello sensibile noi «vediamo»: l'esplicarsi dell'«unità nella molteplicità» secondo «ordine e armonia», a vari livelli e in varie maniere.*

Insomma, il Bello (prima sensibile, e poi intelligibile) è «rivelativo del Bene», perché è *rivelativo dell'Uno e del suo vario e molteplice esplicarsi al più alto livello.*

10. La «seconda navigazione» con le sue implicanze e conseguenze – Tutte le cose che abbiamo detto sono i frutti più significativi di quella che Platone ha chiamato la sua «seconda navigazione» e su cui ci siamo ampiamente soffermati, o che, con metafora altrettanto forte, ha chiamato anche «conversione» dell'anima, «liberazione dalle catene», come abbiamo visto.

Possiamo, in conclusione, affermare che la platonica «seconda navigazione» costituisce una conquista che segna, in un certo senso – come abbiamo già rilevato all'inizio – *la tappa più importante nella storia della metafisica.*

Infatti, tutto il pensiero occidentale sarà condizionato, in modo decisivo, proprio da questa distinzione, sia in quanto o nella misura in cui l'accetterà (e questo è ovvio), sia, anche, in quanto o nella misura in cui *non* l'accetterà; infatti, in quest'ultimo caso dovrà giustificare polemicamente la non accettazione di tale distinzione, e da questa polemica rimarrà pur sempre dialetticamente condizionato.

È dopo la «seconda navigazione» platonica – e solo dopo di essa – che si può parlare di «corporeo» e «incorporeo», «sensibile» e «soprasensibile», «empirico» e «metempirico», «fisico» e «soprafisico».

È alla luce di queste categorie – e solo alla luce di esse – che i Fisici anteriori risultano essere «materialisti», e natura e cosmo fisico non risultano più la totalità delle cose che sono, ma solo la totalità delle cose che appaiono.

La filosofia con Platone ha guadagnato il «mondo intelligibile», la sfera delle realtà che non sono «sensibili», ma solamente «pensabili».

Contro tutti i predecessori e contro molti contemporanei, Platone non s'è stancato, per tutta la vita, di ribadire questa sua fondamentale scoperta davvero rivoluzionaria, che potremmo esprimere nella seguente maniera shakespeariana: vi sono in cielo e in terra assai più cose di quante la vostra filosofia limitata alla dimensione del fisico non conosca!

E proprio questo, a nostro avviso, è quel «possesso per il sempre» che Platone ha tramandato ai posteri.

L'Occidente, per la prima volta, alla domanda «perché esiste l'essere e non piuttosto il nulla?», con Platone, ha saputo rispondere, e proprio in funzione della sua «seconda navigazione»: perché l'essere è un bene; e, in generale, le cose tutte esistono, perché sono un positivo, perché sono come è bene che siano, nel senso che abbiamo precisato.

Il positivo, l'ordine e il Bene sono il fondo dell'essere.

PARTE IX

L'ACCADEMIA ANTICA

Nulla è negato con tanta appassionata energia da Platone, anche nella sua più tarda età, quanto il principio che l'anima possa conoscere ciò che è giusto senza essere essa stessa giusta. In ciò, e non nell'organizzazione delle scienze, era il significato della fondazione dell'Accademia platonica.

W. Jaeger

SEZIONE I

CARATTERISTICHE DELL'ACCADEMIA ANTICA

I. L'Accademia platonica, il suo scopo, la sua organizzazione e la sua decadenza

La fondazione dell'Accademia – come già abbiamo detto – è quasi certamente da collocare negli anni immediatamente successivi al primo viaggio di Platone in Italia.

Platone, convintosi dell'inutilità della sua partecipazione immediata alla politica militante, per le ragioni che già sappiamo, aveva maturato un disegno di ben più vasto raggio: egli intendeva preparare mediatamente, ossia tramite la filosofia, i futuri «veri politici», cioè gli uomini che sarebbero stati in grado di rinnovare lo Stato alle radici.

Occorreva, dunque, *fondare una vera e propria Scuola*: un organismo che, analogamente alle comunità pitagoriche, perseguisse l'educazione e la formazione di chi ne diveniva membro, secondo piani di studio ben congegnati e secondo metodi sistematicamente determinati.

Per poter realizzare questo, Platone acquistò un appezzamento di terreno e un edificio, che restarono poi proprietà della Scuola.

Quale fosse la precisa fisionomia giuridica di questa scuola è una questione che resta ancora non risolta.

La tesi per lungo tempo dominante considerava l'Accademia come una specie di «tiaso» religioso consacrato alle Muse. Infatti – si pensava – poiché le leggi dello Stato ateniese non prevedevano la possibilità di un organismo quale era quello che Platone aveva in animo di costruire, il filosofo scelse l'unica via che lasciava giuridicamente spazio alla esecuzione del suo disegno: fece riconoscere la sua Accademia come *comunità consacrata al culto delle Muse e di Apollo, signore delle Muse.*

Una comunità di studio che si radunava per coltivare il più alto sapere ben rientrava, nel concetto del Greco, e in particolare dell'Ateniese, sotto la generale concezione di una comunità sacra al culto delle Muse.[1]

Per contro, alcuni studiosi hanno rilevato la mancanza di documenti comprovanti l'obiettività storica di questa ingegnosa tesi. Non

[1] Si veda: Wilamowitz-Moellendorff, *Platone*, cit., pp. 263 ss.

emerge da nessuna parte che le Scuole e le Istituzioni culturali ateniesi come l'Accademia implicassero necessariamente uno statuto giuridico ufficiale; esse potevano svolgere la loro attività senza una formale registrazione.[2]

In ogni modo, con l'Accademia nacque qualcosa di veramente nuovo e di incalcolabile importanza nella storia della Grecia e dell'Occidente: nacque un organismo che, per più di un aspetto, merita di essere chiamato – sia pure con tutte le dovute limitazioni, come subito vedremo – se non la prima università del mondo, almeno *un antecedente che in qualche modo prefigura, sia pure in modo molto embrionale, quelle che saranno le università.*[3]

Intanto, va precisato che i membri dell'Accademia non erano «studenti» nel senso moderno della parola. Ai giovani si affiancavano anche uomini anziani; probabilmente tutti dovevano contribuire al finanziamento delle spese di esercizio e dovevano prendere anche, verosimilmente, alcuni pasti in comune.

Forse non esistevano neppure statuti scritti della Scuola, e tutta la regolamentazione dipendeva dal suo capo.

Inoltre, lo scopo ultimo dell'Accademia non erano il sapere e la scienza perseguiti solo nella loro astrattezza, ma ricercati altresì – come abbiamo sopra già rilevato – per la loro valenza etico-politica.[4]

Solo tenendo ben presente tutto quanto abbiamo detto di Platone, questi scopi risultano perfettamente intelligibili. Tuttavia riteniamo opportuno ulteriormente precisare i due punti essenziali sopra rilevati.

Se si tiene presente tale scopo etico-politico-educativo dell'Accademia, allora è esatto, sotto tale profilo, quanto dice Jaeger in questa pagina: «La conoscenza, a cui Socrate attribuiva la capacità di rendere buoni gli uomini, è *diversa da ciò che di solito ha quel nome nella scienza.* Essa è un sapere creativo e accessibile soltanto all'anima, che abbia affinità di natura con ciò che dev'essere conosciuto, il buono, il giusto, il bello. Nulla è negato con tanta appassionata energia da Platone, anche nella sua più tarda età, quanto il principio che l'anima possa

[2] Si veda in particolare: Lynch, *Aristotle's School*, cit., pp. 112-134.

[3] Si vedano in merito le osservazioni di H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy,* Berkeley 1945; traduzione italiana di L. Ferrero, *L'enigma dell'Accademia antica*, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 72 ss.

[4] Si veda l'accurata ricostruzione di insieme di H.J. Krämer, *Die Ältere Akademie*, nella nuova edizione dell'opera *Grundriss der Geschichte der Philosophie* di F. Ueberweg: *Die Philosophie der Antike*, Band 3. *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, herausgegeben von H. Flashar, Basel – Stuttgart 1983, pp. 1174. (Citeremo questo lavoro con l'abbreviazione Ueberweg-Krämer).

conoscere ciò che è giusto senza *essere* essa stessa giusta. In ciò, e non nell'organizzazione delle scienze, era il significato della fondazione dell'Accademia platonica. Tale significato si mantenne vivo fino all'ultimo, come dimostra la lettera della vecchiaia di Platone: lo scopo è quello della convivenza delle persone elette, le quali, allevata la loro anima nel bene, possono per la loro superiore attitudine spirituale divenir partecipi di quella conoscenza "conclusivamente illuminante", della quale Platone dice che il commercio con essa non gli sembrava alcun bene per la massa degli uomini, ma solo per quei pochi che, con piccolo avviamento, erano capaci di trovarla da sé».[5]

Peraltro, pur essendo incontestabile la finalità etico-politico-educativa dell'Accademia, e anche la mancanza, almeno in linea programmatica, dell'idea dell'unità sistematica di tutte le scienze e della loro organizzazione enciclopedica, ciò nondimeno non è esatto affermare in modo categorico, come fa Jaeger, che «le moderne accademie e università non possono far risalire la loro tradizione a Platone».[6]

Infatti, per la prima volta nell'Accademia convennero personalità, anche straniere, di diversissima formazione e anche di opposte attitudini spirituali. Ben al di là dell'orizzonte socratico, vi fecero trionfale ingresso aritmetica, geometria e astronomia.

Con l'Accademia ebbe rapporti Eudosso, capo di una Scuola matematica e astronomica. Abbiamo, inoltre, testimonianze che provano la presenza nell'Accademia di medici provenienti dalla Sicilia.[7]

E questi personaggi, con il loro insegnamento, che dovette essere in qualche modo regolato, promossero nella Scuola una serie di dibattiti assai fecondi.

E così – anche se non ancora a livello programmatico – di fatto, e sia pure per una breve stagione, questo incontro di uomini e di insegnamenti diversi nell'Accademia produsse altresì un incontro delle scienze che essi coltivavano, e i vari membri dell'Accademia poterono per la prima volta udire insieme queste diverse voci, i loro confronti e i loro scontri, come prima di allora non era stato possibile.

In questo senso, non può non venire riconosciuto all'Accademia platonica il merito di avere spiritualmente anticipato sotto certi aspetti – e anche con le diverse finalità sopra precisate – quell'incontro del sapere, che, molto più tardi, le università ricercheranno e realizzeranno in modo sistematico.

[5] Jaeger, *Aristotele*, cit., pp. 27 s.; cfr. Platone, *Lettera VII*, 341 C-E.
[6] Jaeger, *Aristotele*, cit., p. 21.
[7] Cfr. quanto rileva lo stesso Jaeger, *Aristotele*, cit., p. 20.

Ben a ragione, dunque, la posterità sceglierà proprio il nome dell'«Accademia» platonica per designare quelle istituzioni in cui le varie forme di sapere vengono coltivate ed elaborate al più alto livello.

È peraltro vero che l'Accademia, morto Platone, nel corso di pochi decenni perse rapidamente questa caratteristica, restringendo sempre più i propri interessi in una visione angusta e priva di adeguata originalità.

Ma la colpa fu dei successori di Platone, i quali non solo non furono in grado di sviluppare il grandioso progetto del Maestro, ma non riuscirono nemmeno a conservarlo intatto. L'antica Accademia diventò – in diversi modi – in certo senso infedele a Platone, sviluppando solo alcuni tratti del Platonismo, isolandoli dalla grandiosa visione globale originaria, e così giungendo – sia pure in differente misura – a deformarli irrimediabilmente, come ora vedremo.

II. Eudosso di Cnido: un astronomo ospite dell'Accademia

1. L'immanentizzazione delle Idee – Già l'astronomo Eudosso[1] – intervenendo nelle discussioni filosofiche dell'Accademia ancor vivo Platone, come ci viene tramandato – non esitò ad assumere, su due punti essenziali, posizioni opposte rispetto alle tesi di Platone, le quali, in ultima analisi, risultavano tali da compromettere il senso del Platonismo nel suo complesso.

In primo luogo, Eudosso sostenne una interpretazione dei rapporti fra le Idee e le cose, la quale nel modo più eloquente mostra come il

[1] Eudosso nacque a Cnido, fra il decennio finale del V secolo e il primo decennio del IV (sulle indicazioni cronologiche relative a Eudosso le fonti sono in verità discordi; una discussione su questi dati si vedrà in F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin 1966, pp. 137-139). Da Cnido andò ad Atene, attratto dalla fama dei Socratici (Diogene, VIII, 86 = Lasserre, fr. T 7). Tornò in Egitto, dove ebbe contatti con i sacerdoti e apprese la loro sapienza. Quindi fondò una Scuola a Cizico. Da Cizico si trasferì ancora ad Atene con numerosi allievi. Trascorse gli ultimi anni della sua vita in patria. Qualche studioso tende oggi a negare che Eudosso sia entrato nell'Accademia platonica. Il Lasserre scrive: «Sicuramente egli non entrò nell'Accademia, e dunque non insegnò là» (p. 41). Ma questa è certamente una tesi ipercritica. Infatti a) Eudosso ha una dottrina delle Idee; b) Aristotele parla di lui come di uno dei Platonici; c) la sua tesi sul piacere provocò nell'Accademia reazioni che si spiegano solo ammettendo che egli, almeno per un certo tempo, abbia fatto parte della Scuola; d) troppe fonti ribadiscono il fatto che Eudosso fu uditore di Platone. È vero, peraltro, che la collaborazione fra Platone ed Eudosso non dovette essere duratura e che dovettero sorgere screzi e avversioni che portarono a una inevitabile rottura (cfr. del resto le esplicite indicazioni di Diogene, VIII, 87 s.).

senso della platonica «seconda navigazione» non sia stato da lui veramente inteso e recepito.

Ci riferisce infatti Aristotele che – secondo Eudosso – le Idee erano causa delle cose «per mescolanza».[2]

E Alessandro, commentando il passo aristotelico, precisa:

> Anche Eudosso, fra gli amici di Platone, riteneva che ciascuna realtà fosse a causa della mescolanza delle Idee nelle cose che hanno l'essere in rapporto con esse.[3]

È ovvio che Eudosso cercava con questa dottrina di semplificare e di risolvere il problema – assai arduo nel contesto dell'ontologia platonica – dei rapporti fra Idee e cose, problema semplicemente impostato nel *Fedone*, e poi approfondito nel *Parmenide* e nei dialoghi successivi e in modo particolare nel *Timeo*, ma mai risolto in modo perfetto negli scritti, bensì solo nell'ambito delle «Dottrine non scritte».

Ma la soluzione proposta da Eudosso è la peggiore possibile.

Infatti – come già obiettava Aristotele – le Idee, per potersi «mescolare» alle cose, dovrebbero essere «corporee», giacché le mescolanza ha luogo appunto fra elementi corporei. E certamente Eudosso non affermava senz'altro che le Idee fossero esse stesse corporee, ma assumeva una posizione che comportava, per poter essere correttamente sostenuta, proprio la corporeità delle Idee. O meglio, egli assumeva una posizione che dimostrava come, in sostanza, non avesse colto appunto il senso dell'immateriale, perché l'immateriale non si può «mescolare» al materiale.[4]

2. L'edonismo di Eudosso – Altrettanto vistoso fu, inoltre, il distacco di Eudosso dall'etica platonica.

Egli sostenne, infatti, che «il piacere è il bene», e che ciò si desume dal fatto che al piacere tendono tutti gli esseri, spontaneamente.

Riferisce Aristotele testualmente:

> Eudosso pensava che il piacere è il bene per queste ragioni: (1) vediamo che tutti i viventi, sia quelli razionali sia quelli irrazionali,

[2] Aristotele, *Metafisica,* I, 9, 991 a 14 ss. e XIII, 5, 1079 b 18 ss. = Lasserre, fr. D 1.

[3] Alessandro di Afrodisia, *In Arist. Metaph*., p. 97, 17-19 Hayduck = Lasserre, fr. D 2.

[4] Sul problema si vedano: Lasserre, *Die Fragmente des Emdoxos* cit., pp. 149 ss.; Ueberweg-Krämer, pp. 74-77.

> tendono a esso; ma in tutti i casi ciò che è desiderato è il bene, e ciò che è desiderato più di tutto è il massimo bene; quindi, il fatto che tutti i viventi siano portati al medesimo oggetto indica che per tutti questo è il sommo bene (ciascun essere vivente, infatti, trova ciò che è bene per lui, come trova il suo nutrimento), ma ciò, che è bene per tutti, cioè ciò verso cui tutti tendono, è il bene per eccellenza. Le sue teorie, poi, ottenevano credito più per la virtù del suo carattere che per se stesse: veniva considerato, infatti, eccezionalmente temperante, e, quindi, si pensava che egli facesse queste affermazioni non perché amico lui stesso del piacere, ma perché le cose stanno in verità proprio così. (2) Inoltre, pensava che ciò risulti non meno evidente in base all'argomento del contrario: infatti, diceva, il dolore di per sé è per tutti un oggetto da fuggire; dunque, il suo contrario è parimente per tutti qualcosa di desiderabile. (3) E massimamente desiderabile è ciò che noi non desideriamo per qualcos'altro, né in vista di qualcos'altro. Tale oggetto è, per unanime consenso, il piacere: infatti, nessuno chiede a che scopo si gode, considerando che il piacere è desiderabile per se stesso. (4) Infine, qualunque sia il bene che si aggiunge, per esempio, all'agire con giustizia e con temperanza, il piacere lo rende più desiderabile; ma il bene resta accresciuto solo da se stesso.[5]

È, chiaro, dall'argomento principale addotto, che Eudosso pensava soprattutto alla *natura fisica* dell'uomo (quella natura che l'uomo ha in comune con gli animali), e niente affatto alla natura puramente spirituale dell'uomo, cioè all'anima, che tanto Socrate quanto Platone avevano contrapposto alla natura fisica, mostrando come in essa e solo in essa consistesse la vera natura dell'uomo. Perciò Eudosso si portava sulle posizioni analoghe a quelle dei Cirenaici e anticipava in un certo senso Epicuro, e, così, si poneva al di fuori della sfera platonica, o comunque deviava dalla linea platonica.

Le diffidenze che Platone aveva nutrito nei confronti di Eudosso e gli screzi che erano sorti fra i due[6] erano ben motivati: lo scienziato Eudosso, in effetti, non capì a fondo il filosofo Platone, e in ogni caso non seppe muoversi nella dimensione metafisica da lui guadagnata.

[5] Aristotele, *Etica nicomachea*, X, 2, 1172 b 9 ss. = D 3; cfr. anche D 4 Lasserre. La traduzione che riportiamo è di C. Mazzarelli (Aristotele, *Etica nicomachea,* Bompiani, Milano 2013[8])

[6] Cfr., *supra*, la nota 1.

III. Eraclide Pontico: un reggente della Accademia in assenza di Platone

1. Dimenticanza delle realtà intelligibili – Non meno indicative sono le deviazioni dalla dottrina platonica che si riscontrano in Eraclide Pontico[1], che pure godette grande stima del maestro, al punto che ricevette l'incarico di sostituirlo *pro tempore* nella direzione dell'Accademia, in occasione dell'ultimo viaggio a Siracusa. E fu solo per limitato scarto di voti che, dopo la morte di Speusippo, nipote e primo successore di Platone, egli non riuscì a diventare terzo capo dell'Accademia.

Eraclide Pontico non sembra essersi occupato specificamente dei problemi suscitati dalla dottrina delle Idee, né, in generale, di tutta quella tematica collegata alla «seconda navigazione».

Dice bene uno studioso italiano che «a stare alle testimonianze esistenti, la filosofia di Eraclide non soltanto non sembra richiedere, ma sembra addirittura escludere la realtà di essenze intelligibili».[2]

Intanto, egli sostenne una dottrina di tipo atomistico, o meglio una dottrina di tipo «corpuscolare» a mezza strada fra pitagorismo e atomismo, secondo cui tutte le cose sono composte di «masse senza giunture», cioè di corpi indivisibili, che, a differenza di quelli della Scuola

[1] Eraclide nacque a Eraclea sul Ponto, da nobile e ricca famiglia. Dovette essere all'incirca contemporaneo di Speusippo. Se è vero, come ci viene riferito (Suda, *s.v.* = frr. 2 e 17 Wehrli), che Platone lasciò a Eraclide l'incarico di reggere la Scuola durante il suo viaggio in Sicilia, ciò dovette coincidere con l'ultimo dei tre viaggi, quello del 361 a. C. E a quest'epoca, per ottenere tale incarico, Eraclide non poteva essere giovanissimo. Se, come ci è tramandato (Diogene, V, 86 = fr. 3 Wehrli), Eraclide fu uditore di Aristotele, ciò potrebbe venir riferito, come è stato notato dagli studiosi, all'attività di Aristotele come insegnante di retorica quando era nell'Accademia. Gli scritti attribuiti a Eraclide pare fossero «eccellenti per bellezza stilistica e dignità di argomento»: lo afferma Diogene (V, 86), il quale fornisce anche (V, 86-88) un lungo elenco di titoli (cfr. fr. 22 Wehrli). Dopo la morte di Speusippo, amareggiato per non essere stato eletto scolarca, Eraclide lasciò l'Accadernia e Atene per far ritorno in patria, ove morì nel modo che sotto diremo (cfr. nota 8). Nella Scuola di Aristotele lo include il più recente editore dei suoi frammenti (F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft VII: *Herakleides Pontikos*, Basel 1953, 1969[2]). D'altra parte, lo stesso Wehrli riconosce espressamente che i nessi di Eraclide con i Peripatetici si limitano a problemi concernenti discipline particolari di carattere scientifico. Per una trattazione più dettagliata rispetto a quella che qui presentiamo si veda Ueberweg-Krämer, pp. 88-98 e F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit*, contenuto nello stesso volume dell'Ueberweg curato da Flashar in cui è contenuta la citata trattazione di Krämer, pp. 523-528.

[2] D. Pesce, *Idea, Numero e Anima. Primi contributi a una storia del Platonismo nell'Antichità*, Padova 1961, p. 50.

di Abdera, erano «capaci di affezioni», quindi capaci di entrare in reciproca relazione, in modo non semplicemente meccanico.[3]

Una teoria di questo genere poteva, sia pure in modo ambiguo, in qualche modo collegarsi con la dottrina platonica secondo cui gli elementi materiali derivavano dalla combinazione di triangoli elementari; ma non risulta che Eraclide la collegasse con la dottrina delle Idee.

A differenza degli Atomisti, Eraclide doveva però ammettere un Dio che, col suo intervento, combinasse fra loro gli atomi e costituisse il cosmo; un Dio che, però, a differenza del platonico Demiurgo, doveva essere concepito, in certa misura, in senso immanentistico.

Scrive a questo proposito Cicerone:

> Eraclide Pontico, a parte le sciocchezze puerili di cui ha infarcito i suoi libri, ondeggia fra una concezione tendente a identificare la divinità col mondo e una concezione tendente a identificare Dio con la mente divina. Ma non esita, in seguito, a ritenere divini i pianeti, a spogliare la divinità di ogni facoltà percettiva e ad attribuirle un aspetto cangiante per poi annoverare di nuovo, fra gli dei, in quello stesso libro, il cielo e la terra.[4]

2. Concezione dell'anima – Così, smarrito il senso dell'essere intelligibile platonico, Eraclide torna a concepire l'anima, in modo fantasioso, come costituita di materia siderea e luminosa. Le anime, prima di entrare nei corpi, hanno dimora nella Via Lattea e formano gli innumerevoli punti luminosi che vediamo.

Pertanto, nella concezione di Eraclide, l'anima ritorna a essere materia, sia pure siderea.

Quanto si è detto spiega bene come il misticismo e la religiosità di Eraclide, smarrito il guadagno della «seconda navigazione», non possano che tornare a essere dello stesso tipo del misticismo e della religiosità dei misteri.

E puntualmente Eraclide si richiama ai profeti Zoroastro[6] e Abari,[7] e si rifà, in questa tematica, a filosofi come Pitagora ed Empedocle, ben più che a Platone.

[3] Cfr. *Herakleides*, frr. 118-123 Wehrli.
[4] Cicerone, *De nat. Deorum*, I, 13, 34 = *Herakleides*, fr. 111 Wehrli (traduzione di U. Pizzani, con un ritocco).
[5] Cfr. *Herakleides*, frr. 90-103 Wehrli.
[6] Cfr. *Herakleides*, frr. 68-70 Wehrli.
[7] Cfr. *Herakleides*, frr. 73-75 Wehrli.

Sulla sua morte circolarono due versioni diverse nei particolari, ma identiche nel significato: egli voleva, dopo la morte, ricevere onori divini. Diogene Laerzio riferisce questo racconto (da Demetrio di Magnesia):

> Eraclide sin da giovane e in età matura aveva allevato un serpente. In punto di morte, ordinò a uno dei suoi fidi amici di nascondere il suo cadavere e di porre nel letto al suo posto il serpente, perché si credesse che egli se ne fosse andato tra gli dèi. Tutto fu eseguito puntualmente. Ma mentre i cittadini accompagnavano Eraclide alla sepoltura e lo lodavano cantando, il serpente udendo le grida balzò fuori dalle vesti e sconvolse la moltitudine. Quando il fatto fu scoperto, videro Eraclide non più nella falsa credenza che egli aveva voluta, ma nell'essenza reale, così com'era.[8]

Sempre Diogene riferisce una seconda versione, ancora più fantasiosa, che desume da Ermippo:

> Ma Ermippo, racconta che, essendo la regione devastata da una carestia, gli Eracleoti chiesero alla Pitia un rimedio. Eraclide corruppe con denaro non solo i vari inviati, ma anche la predetta Pitia, in modo che il responso fosse questo: il male sarebbe cessato se avessero incoronato Eraclide figlio di Eutifrone da vivo con una corona aurea, e se l'avessero onorato da morto, come un eroe. Quando fu portato un siffatto responso, i suoi autori non ne trassero alcun vantaggio, perché Eraclide appena ricevette la corona nel teatro morì per un colpo apoplettico e gli inviati furono lapidati a morte. E anche la Pitia alla stessa ora mentre scendeva nei penetrali del tempio si fermò e fu morsa da un serpente e subito spirò.[9]

3. Negazione del geocentrismo – Non possiamo concludere il nostro discorso su Eraclide senza ricordare che – sia pure su basi prevalentemente intuitive, ma connesse con motivazioni di un certo rigore – egli negò che la terra stesse al centro dell'universo e che fosse immobile, ma sostenne che essa gira sul proprio asse da Occidente a Oriente.[10]

Sembra, inoltre, che egli ammettesse, oltre a questa rotazione giornaliera, anche una rotazione annuale della terra attorno a un centro del mondo e che negasse, in tal modo, il geocentrismo, e si avviasse verso una concezione eliocentrica.[11]

[8] Diogene Laerzio, V, 89 s. = *Herakleides,* fr. 16 Wehrli (trad. Gigante).
[9] Diogene Laerzio, V, 91 = *Herakleides,* fr. 14 a Wehrli (trad. Gigante).
[10] Cfr. *Herakleides,* frr. 104-117 Wehrli, e il commento, ivi, pp. 94 s.
[11] Si veda Ueberweg-Krämer, pp. 94 s. con le relative indicazioni.

SEZIONE II

SPEUSIPPO DI ATENE PRIMO SUCCESSORE DI PLATONE E UN RIPENSAMENTO RIDUTTIVO DELLA FILOSOFIA PLATONICA

1. Ripudio delle Idee platoniche – L'indice della misura in cui il senso dell'autentico messaggio della componente metafisica platonica venne offuscato e compromesso nell'Accademia è dato proprio da coloro che affrontarono di petto la discussione dei problemi relativi al mondo intelligibile e cercarono di venire a capo di certi problemi che esso sollevava.

E, in primo luogo, è dato proprio dal successore di Platone, Speusippo,[1] il quale negò l'esistenza delle Idee e l'esistenza dei Numeri ideali, riducendo tutto quanto il mondo intelligibile platonico unicamente agli «enti matematici», come Aristotele ci riferisce:

> Non credeva che esistessero Idee, né intese in senso vero e proprio, né intese come numeri, ma credeva che esistessero enti matematici e che i numeri fossero le realtà prime.[2]

[1] Speusippo era figlio di Potone, sorella di Platone. Successe a Platone nel 347 a.C. e resse l'Accademia per otto anni, cioè fino al 339/338 a.C. Pare che, vecchio e malato, abbia posto spontaneamente fine alla propria vita (cfr. fr. 2 Isnardi Parente). L'elenco dei libri scritti da Speusippo è riferito da Diogene, IV, 45 = fr. 2 Isnardi Parente. P. Lang ha raccolto per primo i frammenti che ci sono rimasti, trascurando però le testimonianze biografiche (*De Speusippi academici scriptis. Accedunt fragmenta*, Bonn 1911; Frankfurt 1964²). A breve distanza di tempo, sono recentemente uscite due nuove cospicue raccolte, curate, rispettivamente, da M. Isnardi Parente, *Speusippo, Frammenti.* Edizione, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli 1980, e da L. Tarán, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Brill, Leiden 1982. Accanto alla classica numerazione di Lang, riporteremo anche quella della Isnardi Parente, che ha il vantaggio di appartenere a una collana che sta proponendo tutta quanta «La scuola di Platone» (e come tale si impone quale punto di riferimento) e di fornire anche la traduzione dei testi. La menzione aggiuntiva della numerazione dell'edizione di Tarán si impone per la sua importanza. Per un quadro sintetico completo del pensiero di *Speusippo* si veda Ueberweg-Krämer, pp. 22-38.

[2] Aristotele, *Metafisica*, XII, 8, 1083 a 20 ss. = fr. 42 d Lang; cfr. anche frr. 42 a-c = frr. 73-16 Isnardi Parente = frr. 31-34 Tarán.

Lo Stagirita ci dice anche la ragione per cui Speusippo fu indotto a questo, ossia per il motivo che egli non riusciva a venire a capo delle difficoltà cui andava incontro la teoria delle Idee:

> Infatti coloro che ammettono l'esistenza solo di enti matematici oltre le realtà sensibili, hanno abbandonato il numero ideale e hanno ammesso solo il numero matematico, perché videro l'artificiosità e le difficoltà della dottrina delle Idee.[3]

Gli studiosi, per lo più, hanno ben notato questo sbandamento decisamente eretico di Speusippo, ma senza rilevarne la portata.

Eliminati i Numeri ideali e le Idee, restavano indubbiamente ancora gli enti matematici e geometrici, che costituivano il gradino più basso della gerarchia del mondo intelligibile platonico, quasi una «fascia intermedia» fra gli enti sensibili e i superiori enti ideali.

Tali enti matematici e geometrici, appunto in quanto intelligibili, erano intesi come ontologicamente diversi dalle cose sensibili (cioè come ingenerati, incorruttibili, immutabili, coglibili col solo pensiero), e, perciò, «distinti» o «separati» da esse.[4]

E se, dopo questa riforma, la posizione di Speusippo non si ridusse a mero pitagorismo, fu solo per quella «distinzione» o «separazione» (ossia trascendenza) che non c'era nei Pitagorici, e che egli accettò ancora da Platone, ma che fatalmente assottigliò fino quasi a vanificarla.

In effetti, gli enti matematici e geometrici sono i meno idonei a dare il senso del soprasensibile, dal momento che, mentre posseggono i caratteri essenziali del soprasensibile, mantengono alcuni caratteri dei sensibile, come la molteplicità (vi sono molti singoli numeri matematici, molti due, tre, quattro ecc., mentre le Idee sono uniche; vi sono molti triangoli geometrici, molti quadrati ecc.). Inoltre gli enti geometrici implicano la spazialità, sia pure ideale.

La metafisica platonica viene radicalmente «matematizzata», con tutte le conseguenze che ne derivano.

2. I piani della realtà – La distanza che separa Speusippo da Platone risulta in modo evidente anche dalla diversità e dalla netta distinzione dei piani gerarchici della realtà che egli proponeva.

[3] Aristotele, *Metafisica*, XIII, 9, 1086 a 2 ss. = fr. 42 e Lang = fr. 77 Isnardi Parente = fr. 35 Tarán.

[4] Come ci riferisce Aristotele: cfr. frr. 42 a-c Lang = frr. 73-75 Isnardi Parente = frr. 31-33 Tarán.

Oltre ai princìpi primi, di cui diremo più oltre, egli ammetteva:

1) i numeri (matematici);
2) le grandezze (geometriche);
3) l'anima;
4) i sensibili.[5]

Come si vede, in questo schema non c'è più posto per le «Idee-numeri», né per le «Idee» in genere, e nemmeno per il «Demiurgo» (e in particolare per la sua funzione produttrice del mondo), che costituivano realtà aventi funzioni decisamente al di fuori delle categorie unilateralmente matematizzanti secondo le quali Speusippo riduce il discorso metafisico.

È mantenuta, invece, *l'Anima del mondo*, ma con diversa rilevanza e funzione.

Ma c'è di più.

Platone, come abbiamo visto, aveva interpretato i piani della realtà in funzione di princìpi della stessa natura, soprattutto in funzione delle categorie del «limite» e dell'«illimite» (il limite inteso come forma, l'illimite come materia: come materia intelligibile nel mondo intelligibilie, come *chora* o spazialità sensibile nel mondo sensibile).

Platone, inoltre, aveva sempre mantenuto salda la convinzione che tutto il reale in tutti i piani dipendesse da un unico Principio Primo (dall'Uno-Bene); Speusippo abbandonò anche questa spiegazione del reale, come ci informa Aristotele:

> Ammetteva «princìpi diversi» per ogni tipo di sostanza: in effetti altro è il principio dei numeri, altro quello delle grandezze, e altro ancora quello dell'anima.[6]

Aristotele rileva, inoltre, la scorrettezza di questa posizione, giacché – egli dice – l'ammettere princìpi diversi per le diverse realtà significa ridurre l'universo a una serie di episodi,[7] come avviene in una cattiva tragedia sconnessa e senza precisa unità.[8]

[5] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, VII, 2, 1028 b 18 ss. = fr. 33 a; cfr. frr. 33 b-d Lang = frr. 48-51 Isnardi Parente = frr. 29 a-c Tarán.

[6] *Ibidem.*

[7] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* XII, 10, 1075 b 37 ss.; XIV, 3, 1090 b 13 ss. (cfr. il nostro commentario a questi luoghi) = frr. 33 e 50 Lang = frr. 52, 86 Isnardi Parente = frr. 30, 37 Tarán.

[8] Cfr. nota 15 e il testo corrispondente.

E ancora contro Speusippo lo Stagirita rileva – in spirito platonico – come l'ammettere princìpi diversi per le diverse realtà significhi ammettere un universo mal governato, giacché un universo ben governato deve far capo a «un unico principio».[9]

Ma quanto stiamo dicendo risulterà ancor più chiaro dalle precisazioni che seguono.

3. I princìpi supremi del reale – Platone, nelle sue «Dottrine non scritte», aveva posto all'apice della gerarchia intelligibile l'Uno, facendo derivare da esso, in unione bipolare con una «Diade di grande-piccolo» (l'indeterminato intelligibile), i «Numeri ideali». Speusippo accettò in parte la dottrina dell'«Uno-principio» (peraltro largamente tradendola, come vedremo), ma alla «Diade di grande-piccolo» sostituì il «principio della molteplicità»,[10] probabilmente perché, eliminate le Idee-numeri e le Idee in genere, dovendo dedurre come primi i numeri matematici, il principio della molteplicità gli parve più idoneo allo scopo.

Inoltre – come già s'è detto – Speusippo non seppe sviluppare la deduzione delle successive realtà, in modo unitario e coerente, a partire da quei princìpi supremi.

I piani del reale sopra elencati potrebbero essere così intesi e spiegati:

1) numero;
2) numero + estensione = grandezza;
3) grandezza + movimento = anima;
4) anima + corporeità = sensibili.

Precisa un interprete: «l'Uno e il molteplice [...], pur restando in sé identici, con l'operare a ogni livello su una materia diversa, danno luogo ai piani successivi. Con maggior esattezza, andrebbe però detto che molteplice e materia sono la stessa cosa, di modo che propriamente identico rimane soltanto l'Uno, perché l'altro principio è molteplicità al primo livello, estensione al secondo, movimento al terzo e corporeità al quarto».[11]

Tuttavia, questa fine esegesi,[12] che in parte salverebbe Speusippo dal «rapsodismo» ontologico, non sembra essere confermata adeguatamente dai testi e pertanto è una pura congettura.

[9] Cfr. Lang, fr. 33 e = fr. 52 Isnardi Parente = fr. 30 Tarán.

[10] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, XIV, 5. 1092 a 35 s.; XIV, 1 1087 b 4 s. = frr.48 a-b Lang = frr. 82-82 a Isnardi Parente = frr. 38-39 Tarán.

[11] Pesce, *Idea, numero e anima*, cit., p. 57.

[12] Per una analoga interpretazione cfr. Ueberweg-Krämer, p. 31.

Infatti, è proprio Aristotele che espressamente ci dice che per Speusippo non solo era diverso il principio materiale delle diverse realtà, ma che era diverso anche il principio formale, e in particolare che Speusippo deduceva le grandezze dal punto «che è non l'uno, ma simile all'uno»[13] e da una diversa materia che non è il molteplice, ma «che è simile al molteplice».[14]

Sicché non pare possibile salvare Speusippo dall'accusa di «rapsodismo ontologico», e Aristotele può ben far valere l'obiezione che i piani della realtà, così come sono da lui ammessi, non possono dipendere gli uni dagli altri:

> Infatti, anche se il numero non esistesse, stando alla dottrina di coloro che ammettono solamente l'esistenza di enti matematici, esisterebbero, ciononostante, le grandezze; e se anche non esistessero queste grandezze, esisterebbero, ciononostante, l'anima e i corpi sensibili. Ma i fatti dimostrano che la realtà non è una serie slegata di episodi, come una cattiva tragedia.[15]

4. Negazione della coincidenza del Principio primo con il Bene – Ma c'è un altro punto che indica in modo eloquente la misura in cui viene smarrito il messaggio di Platone.

Dalla *Repubblica* al *Timeo* e anche nelle «Dottrine non scritte», Platone aveva ribadito che il Principio primo è il Bene, coincidente con l'Uno, e che per essenza buono è anche il Demiurgo, che costruisce il mondo.

Speusippo, per contro, negò che il Principio coincidesse con il Bene, e quindi che il Bene coincidesse con l'Uno, sostenendo che il «bene» e il «bello» esistono solo in ciò che deriva dal Principio, come avviene per esempio nelle piante e negli animali: non è buono e bello il seme né il germe che corrisponderebbero al principio, ma solo l'organismo sviluppato, cioè non il principio ma il principiato.[16]

Sappiamo che Speusippo sostenne questa tesi per evitare, identificando l'Uno col Bene, di dover identificare per conseguenza il principio del molteplice con il male.[17]

[13] Cfr. fr. 49 Lang = fr. 84 Isnardi Parente = fr. 51 Tarán.

[14] *Ibidem*.

[15] Aristotele, *Metafisica*, XIV, 3, 1090 b 13 ss. = fr. 50 Lang = fr. 86 Isnardi Parente = fr. 37 Tarán.

[16] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, XII, 7, 1072 b 30 ss. = fr. 34 a; cfr. frr. 34 b-f Lang = frr. 53-58 Isnardi Parente = frr. 42-44 Tarán.

[17] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, XIV, 4, 1091 b 30 ss. = fr. 35 a; cfr. fr. 35 b-e Lang = frr. 64 ss., 59 Isnardi Parente = frr. 45 a-46 b Tarán.

Ma la medicina era ben peggiore del male che voleva curare: per eliminare una difficoltà dialettica, Speusippo finiva per eliminare in tronco una delle più potenti intuizioni platoniche, l'intuizione con cui, per la prima volta nell'Occidente, si poneva il Bene come origine dell'essere.[18]

Infine, va rilevata un'ultima peculiarità del pensiero di Speusippo.

Egli non solo ha dissociato l'Uno dal Bene, ma, ulteriormente, dall'Uno e dal Bene ha dissociato anche l'Intelligenza – come in parte già Platone – senza però specificare i suoi nessi strutturali con il Bene, da cui comunque la distingueva.

Riferisce Aezio:

> Speusippo disse che Dio è l'Intelligenza, la quale non si identifica né con l'Uno né con il Bene, ma ha una sua natura particolare.[19]

E quale sia questa natura dell'Intelligenza le testimonianze pervenuteci non ce lo dicono con esattezza.

Forse Speusippo poneva il Dio-Intelligenza nella sfera degli enti matematici e lo collegava con la natura delle realtà matematiche,[20] così come collegava l'anima con le realtà matematico-geometriche, definendola come «forma del generalmente esteso».[21]

5. La conoscenza – Dopo quanto s'è detto, non stupirà il taglio antidualistico che assume anche la gnoseologia di Speusippo.

Gli enti intelligibili sono colti dalla conoscenza intellettiva, mentre gli enti sensibili sono colti da una percezione sensibile, avente valore conoscitivo.[22]

Platone – come sappiamo – negava invece alla sensazione e alla percezione sensibile valore di conoscenza, negava che del sensibile potesse esservi vera conoscenza, e riservava la qualifica di vera conoscenza alla dialettica e all'«intellezione», capace di cogliere il mondo delle Idee.

Per quanto concerne la conoscenza intellettiva, Speusippo, sviluppando certi aspetti della dialettica platonica, che già mirava

[18] Cfr. *supra*, pp. 577 ss.

[19] Aezio, presso Stobeo, *Anthol.*, I, 1 = Diels, *Doxographi Graeci*, p. 303 b = fr. 38 Lang = fr. 89 Isnardi Parente = fr. 58 Tarán.

[20] Cfr. Ueberweg-Krämer, p. 37.

[21] Si vedano frr. 96-98 Isnardi Parente e commentario dei medesimi, pp. 336-346.

[22] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 145 = fr. 29 Lang = fr. 34 Isnardi Parente = fr. 75 Tarán.

a determinare i rapporti essenziali (positivi e negativi) che collegano fra di loro le varie Idee, affermava, in maniera originale, che noi possiamo conoscere una cosa solo stabilendo *la totalità dei rapporti positivi e negativi che la collegano organicamente con tutte le altre.*

Riferisce Aristotele alludendo a Speusippo:

> Alcuni sostengono che è impossibile conoscere le differenze di una cosa rispetto a ciascun'altra senza conoscere ciascuna di queste; ma senza le differenze – essi dicono – non è possibile conoscere ciascuna cosa definibile, giacché una cosa è identica a ciò da cui non differisce ed è diversa da ciò da cui differisce.[23]

Si tratta di una concezione «organicistica» della conoscenza che si rifà a un concetto basilare della dialettica platonica, e che anticipa in qualche modo Hegel e Bradley, come è stato ben notato[24].

6. L'etica – In etica Speusippo dovette condividere alcune idee platoniche, temperandone però notevolmente l'ascetismo.

Affermò che il bene supremo dell'uomo è la virtù perché è il bene dell'anima, ma ritenne beni, sia pure inferiori, anche le affezioni positive del corpo, come salute e simili, e mali le cose a queste contrarie,[25] e polemizzò contro Eudosso che sosteneva essere il piacere un bene.[26]

Ma ciò che merita di essere maggiormente rilevato è la definizione generale che Speusippo diede della felicità come disposizione di conformità alla natura:

> Speusippo, il nipote di Platone, dice che la felicità è una disposizione perfetta delle cose che sono secondo natura, oppure una disciplina relativa ai beni; a questa disposizione tutti gli uomini hanno una certa tendenza; ma i buoni ricercano in particolare l'assenza di affanni. Le virtù sarebbero per lui produttrici di felicità.[27]

[23] Aristotele, *Analitici Secondi*, II, 13, 97 a 6 ss.; (traduzione di M. Mignucci) = fr. 31 a; cfr. frr. 31 b-e Lang = frr. 38-40 Isnardi Parente = frr. 63 a-d Tarán.

[24] Cfr. Cherniss, *L'enigma*..., cit., p. 45.

[25] Cfr. frr. 57-59 Lang = frr. 101-107 Isnardi Parente = frr. 77, 78 a-d, 79 Tarán.

[26] Cfr. frr. 60 a-i = frr. 108-117 Isnardi Parente = frr. 80 ss. Tarán.

[27] Clemente Aless., *Strom*., II, 22, 133 = fr. 57 Lang = fr. 101 Isnardi Parente = fr. 77 Tarán.

Infatti, il richiamo alla «conformità alla natura» diventerà proprio la parola d'ordine di tutte le Scuole ellenistiche.[28]

Qui, in Speusippo, la «natura» è, almeno in parte, ancora quella platonica; nelle Scuole ellenistiche, invece, tornerà a essere la presocratica *physis*, anzi una natura concepita in modo prevalentemente materialistico, come vedremo.

[28] Per la bibliografia si vedano: Isnardi Parente, pp. 29-48 e Ueberweg-Krämer, pp. 39-43.

SEZIONE TERZA

SENOCRATE DI CALCEDONE SECONDO SUCCESSORE DI PLATONE ED ESPONENTE PIÙ SIGNIFICATIVO DELL'ANTICA ACCADEMIA

1. La tripartizione della filosofia – Speusippo fu scolarca dell'Accademia – come s'è detto – per soli otto anni. Gli successe Senocrate (sconfiggendo Eraclide, ma di stretta misura), che, invece, resse la Scuola per un quarto di secolo[1]. Con la sua abilità personale di insegnante e con numerosi scritti, lasciò un'impronta più marcata e più duratura: non a torto, quindi, egli viene considerato il maggiore esponente dell'antica Accademia.

Si suole dire che Senocrate è più vicino a Platone che non Speusippo.

Tuttavia questa affermazione – pur essendo vera – può indurre in inganno, in quanto tale «maggiore vicinanza» resta tuttavia piuttosto relativa. Infatti, in sostanza, l'autentico spirito di Platone rivive solo in parte nella dottrina di Senocrate e subisce deformazioni che, se pure sono meno vistose di quelle che abbiamo riscontrato nella dottrina di Speusippo, restano tuttavia notevoli.

Intanto, molto indicativa risulta la *tripartizione* che Senocrate operò nell'ambito della filosofia, credendo di dare con essa forma sistematica alle prospettive secondo cui si era svolto il pensiero platonico.

[1] Senocrate nacque a Calcedone, agli inizi del secolo IV. Ancor giovane si recò ad Atene, dove divenne ben presto seguace di Platone. Accompagnò anche Platone in uno dei suoi viaggi in Sicilia (Diogene Laerzio, IV, 6 e 11 = fr. 2 Isnardi Parente). Assunse la direzione dell'Accademia nel 339/338 a.C. e la tenne fino al 314/313 a.C. Morì a ottantadue anni, stando a quanto ci dice Diogene (IV, 14 = fr. 2 Isnardi Parente). Fu scrittore assai fecondo: compose opere in prosa e in poesia, nonché esortazioni, di cui Diogene (IV, 11-14 = fr. 2 Isnardi Parente) ci fornisce i titoli. I frammenti pervenutici sono stati raccolti per la prima volta da R. Heinze, *Xenokrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892 (Hildesheim 1965[2]), e, ora, da M. Isnardi Parente, *Senocrate – Ermodoro, Frammenti*, edizione, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli 1982. Alla classica numerazione di Heinze faremo seguire anche quella di Isnardi Parente. Per una esposizione più dettagliata del pensiero di Senocrate si veda Ueberweg-Krämer, pp. 44-66.

Egli distinse infatti la filosofia in:

1) fisica,
2) etica,
3) logica.

La distinzione sarebbe sussistita virtualmente in Platone, il quale alla «fisica» degli antichi Naturalisti e all'«etica» di Socrate avrebbe aggiunto la «dialettica», e avrebbe fuso il tutto in un grandioso sistema;[2] ma il primo a proporla fu Senocrate.[3]

La distinzione ebbe una enorme fortuna e di essa si servì tutta l'età ellenistica, per oltre mezzo millennio, per fissare i quadri del sapere filosofico. In logica, fisica ed etica divisero la speculazione filosofica gli Epicurei, gli Stoici e gli Eclettici; contro gli schemi e i dogmi della logica, della fisica e dell'etica, diressero le loro critiche gli Scettici.

Eppure la tripartizione in parola non coglie e non rivela le vere linee di forza del filosofare platonico, ma in un certo senso le vela, perché occulta proprio il nucleo essenziale del platonismo, cioè quella dimensione della ricerca filosofica che si chiamerà «metafisica».

Infatti basterebbe leggere il *Fedone* per constatare la radicale rottura che Platone opera con la vecchia «fisica», in funzione appunto della sua «seconda navigazione». E basterebbe tener presenti i libri centrali della *Repubblica* e i dialoghi immediatamente successivi, per rendersi conto che la «dialettica» platonica include una vera e propria «metafisica», nella misura in cui essa esprime la salita dal sensibile al soprasensibile, e in quanto i suoi procedimenti dialettici «discensivi» e «ascensivi» sono connessi alla concezione della struttura del soprasensibile (e quindi sono connessi agli esiti della «seconda navigazione»).

Lo schema di Senocrate avrebbe dovuto dunque fondamentalmente rilevare quella componente che Aristotele chiamò «filosofia prima» (o «teologia») e i posteri «metafisica», e distinguere: 1) metafisica, 2) fisica, 3) etica e 4) dialettica o logica. Ma tale distinzione, come vedremo, non fu fatta neppure nel Peripato postaristotelico, dove sarebbe stata ancor più facile e più ovvia, perché delineata dallo Stagirita stesso.

2. La dottrina della conoscenza – Della dialettica, cui Senocrate dovette dedicare molta attenzione,[4] sappiamo poco.

[2] Cfr. Diogene Laerzio, III, 56.

[3] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.,* VII, 16 = Heinze fr. 1 Heinze = fr. 82 Isnardi Parente.

Ci è giunta, invece, notizia della sua gnoseologia, che, in parte non indifferente, modifica quella platonica.

Platone – come sappiamo – in funzione del presupposto della perfetta corrispondenza fra i piani del conoscere e i piani dell'essere, aveva ammesso le due fondamentali figure gnoseologiche della «scienza» e della «opinione» o *doxa*, riferentisi, rispettivamente, alla sfera dell'intelligibile e a quella del sensibile; e aveva ammesso come vera in senso assoluto solo la prima; la *doxa* era, per Platone, per lo più falsa e, quando era vera, lo era, in un certo senso, *per accidens.*

Senocrate prospetta una nuova distinzione delle sfere dell'essere, e perciò modifica anche la distinzione delle forme del conoscere.

Egli distingue tre diversi piani del reale:

1) la realtà che sussiste fuori del cielo, e quindi al di sopra della realtà fisica,
2) la realtà costituita dai cieli,
3) la realtà che è rinchiusa all'interno della sfera del cielo.[5]

La distinzione riecheggia moduli platonici, ma soprattutto ripete in modo chiarissimo il celebre schema aristotelico e lo riproduce ricalcando pesantemente i caratteri cosmologici, più che non quelli squisitamente metafisici e ontologici.

La realtà che è fuori del cielo è la realtà dell'intelligibile; il cielo è concepito come un misto di sensibile e di intelligibile; la realtà che è all'interno della sfera del cielo è il sensibile.

A queste tre sfere della realtà corrispondono tre forme conoscitive, rispettivamente:

1) la pura conoscenza *noetica*,
2) la rappresentazione *doxastica*,
3) la percezione sensoriale.

Inoltre Senocrate dichiarò la conoscenza noetica «scientificamente vera», perché ha come oggetto l'intelligibile; la conoscenza sensoriale è invece «empiricamente vera», perché la percezione sensoriale come constatazione dell'empirico è sempre vera.

Per contro, la rappresentazione *doxastica* può essere vera o falsa, in quanto, essendo i cieli realtà a un tempo intelligibili (per le leggi che

[4] Nel catalogo delle opere di Senocrate si leggono numerosi titoli di opere dedicate a questo argomento (cfr. fr. 2, pp. 55 ss. Isnardi Parente).

[5] Cfr. fr. 5 Heinze = fr. 83 Isnardi Parente.

li governano) e sensibili (perché si vedono, e quindi hanno materia), possono dar luogo all'errore appunto in virtù della mescolanza dei due elementi.[6]

È chiaro, in ogni caso, che, per Senocrate, la doxa vale di più della sensazione, e che ha un ambito autonomo, più di quanto non avesse per Platone.

3. I princìpi e le sfere dell'essere – Speusippo aveva eliminato i «Numeri ideali» e le «Idee» a beneficio dei «numeri matematici», riducendo quelli a questi. Senocrate, per contro, ripudia la posizione di Speusippo, e cerca di ritornare alla posizione platonica sostenendo quanto segue:

> Le Idee e i Numeri hanno la medesima natura e tutte le restanti cose – linee e superfici, giù giù fino alla sostanza del cielo e delle cose sensibili – derivano da essi.[7]

Dunque, i Numeri di cui parla Senocrate non sono quelli «matematici» di cui parlava Speusippo, ma sono quelli «ideali».

Le «Idee» e i «Numeri ideali» assorbono in sé tutta la realtà del mondo intelligibile e spiegano tutte le cose celesti e sensibili. Quelle realtà che costituiscono la sfera «sopraceleste», di cui si è detto al paragrafo precedente, sono, pertanto, i Numeri ideali e le Idee, e da essi derivano le altre due sfere.

E i Numeri ideali e le Idee, dal momento che sono una molteplicità, che come tale va spiegata, da che cosa derivano?

Senocrate riprese la dottrina platonica dei due Princìpi supremi dell'«Uno» e della «Diade indefinita di grande e piccolo».[8]

Questi Princìpi, combinandosi fra di loro, davano origine (una origine non cronologica, ma extratemporale, cioè ideale) ai Numeri ideali e alle Idee.[9] Senocrate derivava poi dai Numeri le Figure,[10] secondo un procedimento che i documenti non ci permettono di ricostruire in modo puntuale e secondo moduli che Aristotele non si stanca di denunciare come assurdi.

[6] *Ibidem.*

[7] Aristotele, *Metafisica*, VII, 2, 1028 b 24 ss. = fr. 34 Heinze; cfr. anche gli altri passi ivi riportati = frr. 103 ss. Isnardi Parente.

[8] Cfr. Teofrasto, *Metafisica*, 6 a-b Usener = fr. 26; cfr. anche frr. 27 e 28 Heinze = frr. 100, 98, 101, 102 Isnardi Parente.

[9] Cfr. frr. 29 ss. Heinze = frr. 119 e 94 ss. Isnardi Parente.

[10] Cfr. frr. 37-39 Heinze = frr. 117, 118, 260 Isnardi Parente.

In un certo senso, Senocrate sembrerebbe assorbire per intero gli enti matematici nella sfera ideale, dato appunto che Idee e Numeri hanno la medesima natura. D'altro canto sembra che egli mantenesse lo statuto ontologico di «intermedi» per le forme geometriche, che costituiscono, in un certo senso, il passaggio mediato fra idealità numerica e spazialità fisica. Perciò si dovrebbe concludere che l'ordine dei numeri può considerarsi da Senocrate riassorbito nell'ordine ideale; non, invece, quello delle figure, che resta «intermedio».[11]

Anche nel cosmo di Senocrate, come in quello di Speusippo, non gioca un ruolo produttivo un Demiurgo inteso in senso platonico.

Come Aristotele, egli concepì il mondo non come creato insieme col tempo, bensì come eterno,[12] e quindi diede della narrazione del *Timeo* una interpretazione non letterale, ma allegorica: anche la generazione del mondo è «fuori del tempo» come quella dei Numeri ideali.

Senocrate (come Speusippo) mantenne tuttavia l'Anima del mondo, che fece derivare dai supremi Princìpi dell'Uno e della Diade, e la definì come «numero semovente», che però non coincide con l'Intelligenza suprema, la quale, come subito vedremo, secondo Senocrate si congiunge con l'Uno.[13]

Le anime umane, che sono egualmente «numeri semoventi», sono concepite platonicamente come incorporee, come intelligenze immateriali provenienti dal di fuori del corpo, come immortali, anzi come eterne.

Senocrate ritenne addirittura immortale ed eterna non solo la parte razionale dell'anima, ma anche quella irrazionale.[14]

4. Interpretazione religiosa del cosmo – Ma quanto fin qui abbiamo detto non caratterizza ancora pienamente il pensiero di Senocrate. Egli, infatti, interpreta in chiave accentuatamente religiosa l'ontologia, la cosmologia e l'etica.

Abbiamo visto quale massiccia presenza abbia la componente religiosa nel sistema platonico; in ciò Senocrate potrebbe sembrare, dunque, fedele seguace del maestro: ma ciò è vero solo in apparenza e non in realtà, perché la religiosità di Senocrate è ormai altra rispetto a quella platonica.

[11] Sono queste le conclusioni della Isnardi Parente sulla base dei frr. 106-108 e 117-118: si veda il suo commentario, pp. 339 s., 344-346.

[12] Cfr. frr. 54-55 Heinze = frr. 153-160 Isnardi Parente.

[13] Cfr. frr. 60 ss. = frr. 165 ss. Isnardi Parente.

[14] Cfr. frr. 70 ss. Heinze = frr. 205 ss. Isnardi Parente.

Intanto, come ci è espressamente riferito, egli non solo identificava l'«Uno» con l'«Intelletto», ma lo chiamava «Zeus», supremo Dio maschile, padre e reggitore dell'universo. In modo analogo egli identificava la «Diade» con la «Dea» femminile, «madre degli Dei», reggitrice delle cose che stanno sotto il cielo, anima dell'universo.[15]

E non solo i due Princìpi ontologici supremi erano da lui intesi in chiave religioso-mitologica, ma erano intese allo stesso modo anche le tre sostanze o le tre sfere della realtà in cui egli divideva l'universo, sostanze che egli identificava con le tre «Moire»: egli chiamava infatti «Atropo» la sfera dell'intelligibile, «Lachesi» la sfera dei cieli, «Cloto» la sfera del sensibile[16].

Oltre al cielo, naturalmente, esseri divini, anzi Dei, erano considerati anche i pianeti.

Cicerone riferisce:

> Senocrate diceva essere otto il numero degli dei, dei quali cinque trarrebbero il nome dai pianeti, un sesto risulterebbe dall'insieme delle stelle fisse che verrebbero così a costituire le sparse membra di un unico corpo indivisibile, il settimo e l'ottavo, infine, andrebbero identificati, rispettivamente, col sole e con la luna.[17]

Divini erano da lui considerati gli stessi elementi fisici.[18] Perfino gli animali, a suo avviso, avrebbero posseduto un certo senso del divino.[19]

La visione religiosa del cosmo, come si vede, sembrerebbe collocarsi in una temperie di carattere più mistico-magico che non razionale, e comunque non di spirito genuinamente platonico.

Un'ulteriore riprova di questo si ha nella dottrina dei Dèmoni, che Senocrate riprende da spunti platonici.[20]

I «Dèmoni» sono esseri intermediari fra gli uomini e gli Dei, che agiscono in modo particolare nei sacrifici e negli oracoli. Essi sono esseri più potenti degli uomini, ma meno degli Dei, e, contrariamente agli Dei, possono essere buoni o cattivi. Ciò che le antiche leggende narravano circa le contese e le lotte fra gli Dei, le loro passioni e le loro azioni, sarebbe, in realtà, da attribuire non agli Dei ma ai Dèmoni. I Dèmoni sono le anime liberate dai corpi.

[15] Cfr. Aezio, *Plac.*, I, 7, 30 = fr. 15 Heinze = fr. 213 Isnardi Parente.
[16] Cfr. fr. 5 Heinze = fr. 83 Isnardi Parente.
[17] Cicerone, *De nat. deor.,* I, 13, 34 = Heinze fr. 17 = fr. 263 Isnardi Parente.
[18] Cfr. fr. 15 Heinze = fr. 213 Isnardi Parente.
[19] Cfr. fr. 21 Heinze = fr. 220 Isnardi Parente.
[20] Cfr. frr. 23-25 Heinze = frr. 222-230 Isnardi Parente.

Come è stato ben rilevato, la «demonologia» di Senocrate ha un triplice significato:

1) un significato religioso, appunto in quanto i Dèmoni sono mediatori fra uomini e Dei e hanno parte dominante nei culti e negli oracoli,

2) un significato psicologico, perché sono anime umane che si sono liberate dai corpi con la morte,

3) anche un significato etico, perché il conflitto fra bene e male prosegue con essi, oltre che sulla terra, anche nel mondo celeste.[21]

Questa demonologia ebbe notevoli influssi sullo stoicismo e poi su tutta la filosofia pagana di carattere religioso e, in particolare, altresì sul medio e sul neoplatonismo.

5. L'etica – Senocrate scrisse molto di etica, mostrando, in tal modo, di essere sensibile alle nuove esigenze spirituali dei tempi.

Vedremo, infatti, in quale massiccia misura nei sistemi dell'età ellenistica l'etica sia dominante.

Per quel poco che ci è riferito di lui in materia, possiamo dire che egli fissò lo schema cui si attennero poi tutti gli antichi Accademici.

In particolare, Senocrate dovette contribuire in modo fattivo a fissare la «tavola dei beni» o dei valori (evidentemente ispirandosi alle *Leggi* di Platone), ossia quella tavola rispettando la quale l'uomo vive come deve vivere ed è felice.

1) Come «primo bene» egli pose il bene spirituale della virtù: primo bene – si badi – ma non unico bene, come invece sostenevano gli Stoici.

2) Come «secondo bene» pose le affezioni positive del corpo (come ad esempio la salute).

3) Come «terzo bene» pose le cose favorevoli esteriori (i beni strumentali).

Per raggiungere la felicità non bastano i beni inferiori; occorre il primo bene.

Tuttavia, la virtù, se è in grado di dare la felicità, non può dare «la felicità totale», ove manchino gli altri beni. I beni inferiori, dunque,

[21] Cfr. l'ampio esame del tema in Heinze, pp. 78-123.

se non danno la felicità, se vengono usati in modo retto la possono tuttavia completare.[22]

E a fondamento di questa tavola Senocrate poneva la stessa «natura», la *physis*,[23] come già aveva fatto Speusippo e come ancor più accentuatamente faranno Polemone e poi tutti i filosofi dell'età ellenistica.[24]

[22] Cfr. frr. 76-94 Heinze = frr. 231-251 Isnardi Parente.

[23] Plutarco, *Adv. Stoic.,* 23, 1069 e = fr. 78 Heinze = fr. 233 Isnardi Parente; Cicerone, *De fin.*, IV, 6, 15 = fr. 79 Heinze = fr. 234 Isnardi Parente.

[24] Per la bibliografia si vedano: Isnardi Parente, pp. 9-26 e Ueberweg-Krämer, pp. 66-72.

SEZIONE QUARTA

ULTIMI RAPPRESENTANTI E CONCLUSIONI SULL'ACCADEMIA ANTICA

1. Mutazione del clima spirituale dell'Accademia – Dopo la morte di Senocrate, nel mezzo secolo che seguì, l'Accademia fu dominata da tre figure di pensatori, che contribuirono a produrre una mutazione nel clima spirituale, tale da rendere l'antica Scuola di Platone ormai in sintonia con il clima spirituale delle Scuole ellenistiche. Questi furono: Polemone, che fu a lungo capo della Scuola, Cratete, che successe al maestro Polemone per un brevissimo periodo, e Crantore, compagno e discepolo di Polemone.

Infatti nei loro scritti, nel loro insegnamento, così come nel loro modo di vivere, dominano in larga misura le istanze della nuova epoca, alle quali danno voce decisamente più viva e vera gli Stoici, gli Epicurei e gli Scettici. E quanto di Platone in essi resta, o ciò che di Platone ripetono, viene in vario modo contratto secondo le nuove prospettive.

2. Polemone – Polemone[1] nacque da agiata famiglia ateniese. Dopo aver trascorso una dissoluta giovinezza fra intemperanze di ogni genere, fu convertito da Senocrate, improvvisamente, un giorno in cui lo sentì parlare della moderazione.

Da allora la filosofia trasformò completamente Polemone, che acquistò una fermezza, una risolutezza di carattere, una compostezza di modi, una costanza e una perseveranza morale tali che lo resero famoso.[2]

Si racconta di lui addirittura questo episodio:

> Quando un cane rabbioso gli sbranò un poplite, egli non impallidì neppure; diffusasi la notizia del fatto, in città scoppiò un tumulto, ma Polemone rimase impassibile.[3]

[1] Polemone successe a Senocrate nel 314-313 a.C. e tenne la direzione dell'Accademia fino al 276-275 a.C. L'edizione di riferimento è quella di M. Gigante, *Polemonis Academici fragmenta*, Napoli 1977, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», LI (1976), pp. 91-144. Per una esposizione completa del pensiero di Polemone si veda Ueberweg-Krämer, pp. 151-161 e 168-174 (bibliografia).

[2] Cfr. Diogene Laerzio, IV, 16-17 = frr. 14 e 16 Gigante.

[3] Diogene Laerzio, IV, 17 = fr. 108 Gigante.

L'episodio è non solo significativo ma addirittura emblematico, perché dice nella maniera più eloquente come, ormai, anche nell'Accademia la filosofia fosse diventata dottrina e pratica di vita, proprio in quelle dimensioni che nelle nuove Scuole ellenistiche, dallo Scetticismo all'Epicureismo e allo Stoicismo, andavano affermandosi.

È inoltre da rilevare che tale episodio figurerebbe perfettamente appunto nella biografia di un Cinico o di un Pirroniano o di uno Stoico, i quali proprio nella «impassibilità» indicavano una delle conquiste fondamentali della saggezza.

Ma c'è di più. Non solo nella pratica della vita, ma anche nelle affermazioni dottrinarie Polemone è in sintonia con lo spirito delle nuove Scuole.

Ecco una eloquente testimonianza:

> Polemone soleva dire che bisogna esercitarsi nei fatti concreti della vita e non nelle speculazioni dialettiche, per evitare di essere come uno che abbia imparato a memoria un manuale di armonia musicale e non sappia esercitarla, e quindi per evitare di riscuotere ammirazione per l'abilità dialettica e di essere incoerenti con se stessi nel disporre della propria vita.[4]

A ben vedere, questo significava – in una certa misura – l'abbandono di Platone e, in un certo senso, un ritorno su posizioni preplatoniche, ossia su posizioni per certi aspetti analoghe a quelle che avevano assunto i Socratici minori, o comunque uno spostamento sulle posizioni postplatoniche dei filosofi ellenistici.

Delle tre parti della filosofia distinte da Senocrate: «fisica», «dialettica» ed «etica», l'ultima interessa a Polemone in modo preminente e determinante.

E il parametro della vita morale, Polemone, come già Speusippo e Senocrate, lo indicò nella *physis*, nella natura, nella «vita secondo natura». Dedicò, anzi, all'argomento un libro che doveva sviluppare quella concezione assunta ormai come base dell'etica da tutte le Scuole ellenistiche.[5]

«Secondo natura», sono beni, come da Speusippo in poi l'Accademia sostenne, sia quelli dello spirito, e cioè la virtù, sia, in subordine, anche quelli del corpo.

[4] Diogene Laerzio, IV, 18 = fr. 101 Gigante.

[5] Cfr. Clemente Aless., *Strom*., VII, 6; Plutarco, *Adv. Stoic*., 23,1069 e; Cicerone, *Acad. pr*., II, 42, 131; Id., *De fin*., II, 11, 33 s. = frr. 112, 124, 125, 127 Gigante.

La felicità si può raggiungere con la sola virtù, ma per la perfetta felicità occorrono anche i beni inferiori.

È una posizione, questa, che, come vedremo, gli Stoici fermamente avversarono.

3. Cratete di Atene – Non dissimile dovette essere la posizione dell'ultimo scolarca dell'antica Accademia, Cratete,[7] che con Polemone ebbe legami assai stretti, come riferisce Diogene Laerzio:

> In vita non solo ebbero i medesimi interessi e la medesima attività, ma anche fino all'ultimo respiro divennero sempre più simili l'uno all'altro, e morti ebbero comune la tomba.[8]

4. Crantore di Soli – Crantore, che morì ancor vivo Polemone,[9] riprese la componente «fisica», scrivendo un commentario al *Timeo* e sostenendo l'idea – che abbiamo già visto in Senocrate – secondo cui il racconto della creazione dei mondo da parte del Demiurgo andrebbe inteso solo come espressione immaginifica avente «scopo didattico»,[10] e quindi non in senso letterale.

La generazione dell'anima e del mondo sarebbe da interpretarsi non in senso cronologico, ma in senso metatemporale: essa illustrerebbe non altro che la struttura ontologica dell'una e dell'altro.

[6] Cfr. frr. 131-137 Gigante.

[7] Cratete nacque ad Atene e fu prima allievo e poi successore di Polemone nel 270/269 a.C. Tenne lo scolarcato verosimilmente solo pochi anni. Oltre che filosofica, la sua produzione fu anche letteraria e retorica. Ci riferisce Diogene (IV, 23): «Cratete morendo, secondo Apollodoro nel terzo libro della sua Cronologia, lasciò molti libri: alcuni sulla filosofia, altri sulla commedia, e orazioni tenute dinanzi al popolo o in occasione di ambascerie».

[8] Diogene Laerzio, IV, 21.

[9] Crantore nacque a Soli, in Cilicia. Fu discepolo di Senocrate e compagno di scuola di Polemone. Dovette essere all'incirca contemporaneo di Polemone, un poco più giovane. Non ebbe lo scolarcato dell'Accademia, perché morì prima di Polemone. Narra Diogene (IV, 24) che «ammalatosi si ritirò nel tempio di Asclepio, e ivi passeggiava: accorsero a lui da ogni parte, credendo che non si trovasse lì per malattia, ma perché voleva fondarvi una Scuola. Tra questi vi era anche Arcesilao che voleva essere da lui raccomandato a Polemone [...]. Tuttavia quando guarì riprese ad ascoltare le lezioni di Polemone e per questo fu amato moltissimo». Lasciò ad Arcesilao i suoi averi. I frammenti che riguardano la sua interpretazione del *Timeo* si trovano raccolti, tradotti e commentati in: H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. I. *Die Geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987, n. 5, pp. 102-110, 328-338. Per una dettagliata esposizione del suo pensiero si veda Ueberweg-Krämer, pp. 161-164; Cfr. bibliografia, ivi, pp. 168-174.

[10] Cfr. Proclo, *In Tim.*, I, 76, 1 ss.; 277, 8 ss. Diehl = 5, 1 e 5, 2 Dörrie.

Egli rielaborò, inoltre, la dottrina relativa alla tavola dei valori, includendovi anche il piacere: al primo posto pose la «virtù», al secondo la «salute», al terzo il «piacere» e al quarto la «ricchezza».[11]

E in questa rivalutazione del piacere probabilmente dovette non essere estranea l'influenza epicurea.

Di Crantore va ancora menzionato lo scritto *Sul dolore*, il quale è forse il primo scritto di quel genere consolatorio, che successivamente avrà larghissima fortuna. In esso il filosofo probabilmente analizzava il senso del dolore fisico e spirituale.[12] E anche questo era del tutto in sintonia con lo spirito dei nuovi tempi.

Infine, contro la posizione stoica, Crantore respinse nettamente la dottrina dell'«apatia», di cui diremo a lungo nel libro quinto, e sostenne invece la dottrina della «moderazione delle passioni» o «metriopatia».

Cicerone ci riferisce:

> Non siamo fatti di pietra, noi: anzi, abbiamo nell'anima un non so che di costituzionalmente tenero e sensibile, qualche cosa che il dolore riesce a scuotere come se fosse una tempesta. E non sbaglia Crantore, che fu una delle figure più illustri della nostra Accademia, a dire: «Io non sono affatto d'accordo con quelli che tanto elogiano questa non meglio precisata insensibilità, che non può esistere, e non deve. Io m'auguro di non star mai male, questo sì; ma se proprio dovessi, ebbene, voglio conservare la sensibilità, qualunque sia l'operazione o il taglio a cui mi debba sottoporre. Perché l'immunità dal dolore non si ottiene se non pagando un prezzo assai alto: l'abbrutimento dell'anima, e la paralisi del corpo».[13]

5. Conclusioni sull'Accademia antica – Dopo la morte di Cratete prese la direzione dell'Accademia Arcesilao, molto vicino agli ultimi tre pensatori che abbiamo menzionato, il quale – come vedremo nel sesto libro – tagliò netto con la tradizione, assumendo posizioni decisamente «scettiche». In realtà, dopo la progressiva dimenticanza del senso della «seconda navigazione» platonica e il rapido oblìo di tutte le novità a essa legate, l'Accademia non aveva ormai più nulla di costruttivo da proporre.

[11] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, X, 51 ss.

[12] Diogene Laerzio, IV, 27, dice che questo libro era «ammiratissimo».

[13] Cicerone, *Tusc. disput.,* 111, 6, 12 (traduzione di A. Di Virginio); cfr. anche *Acad. pr.,* II, 44, 135.

Le astruse deduzioni metafisiche riguardanti la teoria dei princìpi e degli enti ideali sostenute da Speusippo e da Senocrate si esaurirono ben presto per l'eccessiva astrattezza.

Le mistiche e misteriosofiche amplificazioni operate da parte di Eraclide e dello stesso Senocrate di alcuni spunti propri di Platone, specie dell'ultima stagione di Platone, non potevano trovare immediato favore in una età tutta rivolta all'immanenza, che cercava di ridurre tutto alla *physis* materiale.

Solo alla fine dell'età pagana e negli sviluppi ulteriori della filosofia pagana in età cristiana quella tendenza troverà il terreno adatto.

In etica – a parte l'affermazione del principio secondo cui la *physis* è il fondamento dell'agire e, almeno come polo dialettico, il principio della metriopatia – l'antica Accademia ebbe poco da dire alla nuova epoca: le assai più audaci e caustiche posizioni scettiche, epicuree e stoiche seppero comunicare spiritualmente molto di più ai loro contemporanei.

È così la vera voce di Platone a poco a poco non venne più udita fra le mura stesse dell'Accademia: solo col Medioplatonismo e soprattutto con il Neoplatonismo essa saprà farsi riascoltare e saprà farsi nuovamente comprendere.

Ma ciò avverrà quando ormai le Scuole ellenistiche saranno al tramonto, e soprattutto nei primi secoli dell'età cristiana, e proprio mediante il recupero del senso e della portata della platonica «seconda navigazione».

Resta, in ogni caso, la notevole importanza storica dell'antica Accademia.

Le complesse dottrine di Speusippo e di Senocrate sui princìpi primi e sulla struttura gerarchica del reale gettano molta luce, con tutte le loro implicanze, sulle «dottrine non scritte» di Platone.

Lo stesso Aristotele maturò numerose sue concezioni proprio attraverso fitte e feconde discussioni con le dottrine degli Accademici, come in larga misura dimostrano i libri tredicesimo e quattordicesimo della *Metafisica*.

Infine, come abbiamo già sopra rilevato, la tripartizione fatta da Senocrate della filosofia in logica, fisica ed etica diventerà l'asse portante di tutto quanto il pensiero dell'età ellenistica, come avremo modo di vedere con ampiezza.

LIBRO IV

ARISTOTELE
E IL PRIMO PERIPATO

PARTE X

ARISTOTELE

Aristotele è uno dei genî scientifici più ricchi, universali e profondi mai esistiti, un uomo cui nessuna epoca può mettere a fianco l'eguale.

G.W.F. Hegel

SEZIONE I

METODO ERMENEUTICO STORICO-GENETICO E INTERPRETAZIONE MODERNA DEL PENSIERO DI ARISTOTELE

1. Aristotele come il più genuino dei discepoli di Platone – Aristotele[1] fu dapprima un Accademico vero e proprio, poi un Accademico dis-

[1] Aristotele (come sappiamo dal cronografo Apollodoro, presso Diogene Laerzio, V, 9) nacque nel primo anno della XCIX Olimpiade, cioè nel 384/383 a.C., a Stagira, al confine macedone. La cittadina era stata già da moltissimo tempo colonizzata dagli Ioni e vi si parlava un dialetto ionico. Il padre di Aristotele – che aveva nome Nicomaco – era valente medico, e fu al servizio del re Aminta di Macedonia (padre di Filippo il Macedone). Si può quindi presumere che, almeno per un certo periodo di tempo, il giovane Aristotele con la famiglia abbia dimorato a Pella, dove era la reggia di Aminta, e che possa aver anche frequentato la corte. Se e fino a che punto Nicomaco abbia potuto insegnare al figlio l'arte medica non è possibile sapere, dato che egli morì quando Aristotele era ancora molto giovane.

Con certezza sappiamo che, a diciotto anni, cioè nel 366/365 a.C., Aristotele venne ad Atene al fine di perfezionare la sua formazione spirituale e che entrò quasi subito nell'Accademia platonica. Fu certamente alla scuola di Platone che Aristotele maturò e consolidò la propria vocazione filosofica in modo definitivo, tant'è che rimase nell'Accademia per ben vent'anni, ossia fino a che Platone rimase in vita. Quale sia stato il ruolo preciso di Aristotele nell'ambito della Scuola platonica noi non sappiamo con precisione. Certamente egli tenne lezioni di retorica, ma, oltre queste, dovettero essere fondamentali i contributi da lui dati nelle numerose discussioni intorno a tutto l'arco dei temi di cui si occupava l'Accademia (ed erano discussioni ingaggiate non solo con Platone e con Accademici, ma con tutti i più insigni personaggi di diversa formazione che furono ospiti dell'Accademia, a cominciare dal celebre scienziato Eudosso, il quale probabilmente, proprio nei primi anni in cui Aristotele frequentò l'Accademia, fu il personaggio più influente, essendo Platone, in quel periodo, in Sicilia). È certo che, nell'arco dei vent'anni passati nell'Accademia, che sono gli anni decisivi nella vita di un uomo, Aristotele acquisì i princìpi platonici nella loro sostanza e li difese, e, insieme, li sottopose a stringenti critiche, tentando di piegarli in nuove direzioni. (Non è certamente casuale che un giovanissimo Aristotele compaia come personaggio nel *Parmenide* platonico, dialogo che, come sappiamo, risponde già a certe critiche rivolte contro la teoria delle Idee: infatti alcune delle critiche alla teoria delle Idee che leggiamo nella *Metafisica* aristotelica ricordano analoghe critiche che si leggono nel *Parmenide*).

Alla morte di Platone (347 a.C.) quando ormai si avviava verso il «Mezzo del cammin di nostra vita», Aristotele non si sentì di rimanere nell'Accademia, perché la direzione della Scuola era stata presa da Speusippo (il quale capeggiava la corrente più lontana da quelle che erano le convinzioni da lui maturate). Pertanto, se ne andò da Atene e si recò in Asia Minore.

sidente, infine fondò una propria Scuola in antitesi con l'Accademia (con l'Accademia come era stata ridotta da Speusippo e da Senocrate).

Si aprì, in questo modo, una fase importantissima nella vita di Aristotele. Con un celebre compagno dell'Accademia, Senocrate, egli prese dimora dapprima ad Asso (che si trova sulla costa della Troade) dove fondò una Scuola insieme ai platonici Erasto e Corisco, che erano originari della città di Scepsi, ed erano divenuti consiglieri di Ermia, abile uomo politico, signore di Atarneo e di Asso. Ad Asso Aristotele rimase circa tre anni. Passò quindi a Mitilene nell'isola di Lesbo. Probabilmente fu spinto da Teofrasto (destinato a diventare più tardi successore di Aristotele stesso), che era nato in una località della stessa isola. Sia la fase dell'insegnamento di Asso, sia la fase di Mitilene sono fondamentali. È probabile che ad Asso lo Stagirita abbia tenuto corsi sulle discipline più propriamente filosofiche, e che a Mitilene abbia fatto invece ricerche di scienze naturali inaugurando e consolidando quella preziosa collaborazione con Teofrasto, che tanta parte avrà nei destini del Peripato.

Col 343/342 a.C. inizia un nuovo periodo nella vita di Aristotele. Filippo il Macedone lo chiamò a corte e gli affidò l'educazione del figlio Alessandro, cioè di quel personaggio destinato a rivoluzionare la storia greca, e che allora aveva tredici anni. Ricordiamo che già il padre di Aristotele era stato legato alla corte macedone, e che quindi Filippo poteva anche aver conosciuto da ragazzo Aristotele stesso. In ogni caso, certamente Ermia, che aveva legato la sua politica a quella macedone, aveva parlato al sovrano di Aristotele in termini lusinghieri. Purtroppo sappiamo pochissimo dei rapporti spirituali che si stabilirono fra i due eccezionali personaggi (uno dei più grandi filosofi e uno dei più grandi uomini politici di tutti i tempi) che la sorte volle legare. È certo che, se Aristotele poté condividere l'idea di unificare le città greche sotto lo scettro macedone, non capì, in ogni caso, l'idea di ellenizzare i barbari e di parificarli con i Greci. Il genio politico del discepolo, in questo ambito, dischiuse prospettive storiche assai più nuove e più audaci di quelle che le categorie politiche del filosofo permettessero di comprendere, dato che erano categorie sostanzialmente conservatrici e sotto un certo profilo anche retrive. Alla corte macedone Aristotele restò forse fino a quando Alessandro salì al trono, cioè fin verso il 336 a.C. (ma è anche possibile che dopo il 340 a.C. egli sia tornato a Stagira, essendo ormai Alessandro attivamente impegnato nella vita politica e militare).

Finalmente, nel 335/334 a.C. Aristotele tornò ad Atene e prese in affitto alcuni edifici vicini a un tempietto sacro ad Apollo Licio, donde venne il nome di «Liceo» dato alla Scuola. E poiché Aristotele impartiva i suoi insegnamenti passeggiando nel giardino annesso agli edifici, la Scuola fu detta anche «Peripato» (dal greco περίπατος = *passeggiata*), e «Peripatetici» furono detti i suoi seguaci. Il Peripato si contrappose così all'Accademia, e, per un certo periodo di tempo, la eclissò interamente. Furono questi gli anni più fecondi nella produzione di Aristotele: gli anni che videro la grande sistemazione dei trattati filosofici e scientifici che ci sono pervenuti.

Nel 323 a.C., morto Alessandro, ci fu in Atene una forte reazione antimacedone, nella quale fu coinvolto anche Aristotele, reo di essere stato maestro del grande sovrano (formalmente fu incriminato di empietà per aver scritto in onore di Ermia un carme che era invece degno di un dio). Per sfuggire ai nemici, si ritirò a Calcide, dove aveva dei beni materni, lasciando Teofrasto alla direzione del Peripato. Morì nel 322 a.C., dopo pochi mesi di esilio.

Gli scritti di Aristotele, come è noto, si dividono in due grandi gruppi: quelli scritti per la pubblicazione (che erano composti per lo più in forma dialogica ed erano destinati al grosso pubblico), e quelli scritti per la scuola e destinati ai soli discepoli, e che quindi erano patrimonio esclusivo della scuola.

Tentò una verifica sistematica del discorso platonico, pervenendo a risultati che sono, in molti casi, autentici «inveramenti» delle istanze platoniche.

Il primo gruppo di scritti è andato completamente perduto e non ci rimangono di essi che alcuni titoli e alcuni frammenti. Forse la prima opera pubblicata fu *Il Grillo o Sulla retorica* (in cui Aristotele difendeva la posizione platonica contro Isocrate). I due più importanti lavori furono il *Protrettico* e *Sulla filosofia.* Altri scritti pubblicati degni di menzione sono: *Sulle Idee*, *Intorno al Bene*, *Eudemo o Sull'anima.* Su tali opere oggi si è fissata particolarmente l'attenzione degli studiosi, e di esse si è riusciti a recuperare un certo numero di frammenti.

La più completa, accurata, informata ed equilibrata ricostruzione di questi scritti è stata data da E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962; Vita e Pensiero, Milano 1997[2]. Si tenga presente che oggi non si possono più considerare le opere pubblicate solo come opere giovanili. Lo stesso Berti è convinto di questo, e presenta la riedizione della sua opera (che rimane tuttora la più ricca e completa finora scritta su questa tematica) mettendo tra virgolette l'aggettivo qualificativo: *La filosofia del «primo» Aristotele*, proprio per alludere a quanto detto.

Nel novero di queste opere pubblicate, a nostro avviso, potrebbe rientrare probabilmente anche l'opera *Sul cosmo per Alessandro*, che Aristotele scrisse probabilmente alla corte macedone (per il suo insegnamento all'insigne discepolo) con lo stesso stile elegante e il metodo usato nelle opere destinate al grosso pubblico (cfr. G. Reale - A.P. Bos, *Il trattato «Sul cosmo per Alessandro» attribuito ad Aristotele*. Monografia introduttiva, testo greco con traduzione a fronte, bibliografia ragionata e indici, Vita e Pensiero, Milano 1995).

Ci è pervenuto il grosso delle opere di scuola, che trattano tutta la problematica filosofica e alcune branche delle scienze naturali. Ricordiamo in primo luogo le opere più propriamente filosofiche. Il *Corpus Aristotelicum,* nell'ordinamento attuale, si apre con l'*Organon,* che è il titolo con cui, a partire dalla tarda antichità, è stato designato l'insieme dei trattati di logica, che sono: *Categorie, De Interpretatione*, *Analitici primi, Analitici secondi, Topici, Confutazioni Sofistiche.* Seguono le opere di filosofia naturale e cioè: *La Fisica, Il Cielo, La generazione e la corruzione, La Meteorologia.* Connesse a queste sono le opere di psicologia costituite dal trattato *Sull'anima* e da un gruppo di opuscoli raccolti sotto il titolo di *Parva naturalia.* L'opera più famosa è costituita dai quattordici libri della *Metafisica.* Vengono quindi i trattati di filosofia morale e politica: l'*Etica nicomachea*, l'*Etica eudemia,* la *Grande etica*, la *Politica.* Infine sono da ricordare la *Poetica* e la *Retorica.* Fra le opere riguardanti le scienze naturali ricorderemo l'imponente *Storia degli animali*, *Le parti degli animali*, *Il moto degli animali*, *La generazione degli animali.* Sono opere che interessano la storia della scienza più che la storia dei problemi filosofici. Per quanto concerne l'elenco di tutti i titoli delle opere aristoteliche tramandatici negli antichi cataloghi e i vari problemi a essi connessi rimandiamo al lavoro di P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote,* Louvain 1951, tuttora insuperato.

Il complesso degli scritti aristotelici fu lasciato da Teofrasto in eredità a Neleo, figlio di quel Corisco cui Aristotele si era legato di profonda amicizia nel periodo di Asso. I discendenti di Neleo nascosero nella cantina della casa questi scritti, che ivi giacquero, fino a quando un bibliofilo di nome Apellicone (che militava nelle file di Mitridate) non li acquistò. Dalle mani di Apellicone essi passarono in quelle di Silla, che durante la prima guerra contro Mitridate li confiscò e li portò a Roma, dove si continuò il lavoro di trascrizione già iniziato da Apellicone. Finalmente Andronico di Rodi, intorno alla metà del I secolo a.C., riuscì ad approntare e pubblicare una edizione adeguata delle opere aristoteliche: Andronico era ormai il decimo successore

Già Diogene Laerzio scriveva:

> Aristotele fu il più genuino dei discepoli di Platone.[2]

E questo giudizio – a nostro avviso – contrariamente a quanto credono molti moderni, è esatto.

Naturalmente si tratta di dare a «discepolo» e a «genuino» un significato corretto. Infatti, genuino discepolo non è certamente colui che ripete il pur grande maestro, limitandosi a conservarne intatta la dottrina, ma colui che, muovendo dalle aporie del maestro, cerca di superarle nello spirito, ma oltre il maestro.

E precisamente questo fece Aristotele nei confronti di Platone.

Ma, prima di approfondire tale punto, occorre preliminarmente impostare e risolvere una questione di carattere metodologico e critico.

2. La tesi di Werner Jaeger che nel secolo XX è stata predominante – Nel 1923 Werner Jaeger, in un'opera che sembrò sovvertire radicalmente l'impostazione che da secoli era stata data agli studi aristotelici,[3] sostenne la seguente tesi.

Il metodo sistematico-unitario con cui si è sempre letto Aristotele è errato perché antistorico: non tien conto, cioè, della genesi storica e dello sviluppo del suo pensiero, che non è quel masso monolitico e compatto che si è creduto, ma procede da una posizione iniziale di Platonismo, e prosegue con una critica sempre più serrata al Platonismo e alle Idee trascendenti, per giungere a una posizione metafisica imperniata sull'interesse per le forme e le *entelechie* immanenti e, infine, a una posizione, se non di ripudio, almeno di disinteresse per la metafisica, a favore delle scienze particolari e dei dati empiricamente accertati e classificati.

di Aristotele nel Peripato (cfr. Strabone, XIII, 54, 608 e Plutarco, *Vita di Silla*, 26). E da allora in poi, dapprima attraverso i grandi commentatori greci, poi attraverso i filosofi arabi, poi attraverso i medievali e poi ancora attraverso i rinascimentali, queste opere divennero per molti aspetti le più lette, meditate, commentate e ripensate fra tutte quelle lasciateci dall'antichità.

La citazione delle opere di Aristotele viene fatta sulla base dell'edizione classica di I. Bekker, *Aristotelis Opera,* Berlin 1831 (ristampa a cura di O. Gigon, Berlin 1960 ss.); il numero romano indica il numero del libro (gli antichi dividevano le loro opere in libri), il numero arabico che subito segue indica il capitolo, mentre il numero successivo indica la pagina; le lettere «a» e «b» indicano le colonne, rispettivamente, di sinistra e di destra (dato che l'edizione Bekker presenta due colonne per pagina); infine i numeri successivi alle lettere indicano le righe cui si fa riferimento. Per la bibl. cfr. lo Schedario, *s.v.*

[2] Diogene Laerzio, V, 1.

Insomma, la storia spirituale di Aristotele sarebbe la storia di una «sconversione» dal Platonismo e dalla metafisica, e, quindi, di una «conversione» all'Empirismo e al Naturalismo.

Ma, così formulata, la tesi non rivela ancora tutta la sua portata. Infatti – secondo Jaeger – espressione del momento platonico del pensiero di Aristotele non sarebbero solamente le opere pubblicate, le quali furono composte – sempre secondo Jaeger – quando Aristotele era ancora membro ufficiale dell'Accademia, ma altresì intere parti delle opere di scuola.

Queste che come sappiamo costituivano il materiale su cui si basavano le lezioni di Aristotele, cioè il materiale che serviva per i corsi, sarebbero state composte in fasi successive, già a partire dal periodo trascorso dal filosofo ad Asso.

Tali opere sarebbero nate da alcuni nuclei originari, con parti sempre nuove aggiuntesi via via, nelle quali lo Stagirita riproponeva e ridiscuteva i problemi da punti di vista nuovi.

Le opere di Aristotele che oggi leggiamo sarebbero nate da successive «stratificazioni» e non solo non avrebbero una «unità letteraria», ma non avrebbero neppure una «omogeneità speculativa», ossia una unità di carattere filosofico e dottrinario. Queste conterrebbero, infatti, presentazioni di problemi e soluzioni risalenti a momenti dell'evoluzione del pensiero aristotelico non solo distanti fra loro quanto al tempo, ma anche quanto all'ispirazione teoretica e quindi in contrasto e talora in netta contraddizione.

In funzione di questa idea conduttrice Jaeger ricostruì alcune delle opere essoteriche sulla base di frammenti, smembrò quelle di scuola cercando di isolare le varie stratificazioni e venne così a delineare un Aristotele che da idealista platonico diventa alla fine empirista.

L'abilità, l'ingegno e la cultura dello studioso garantirono al libro un successo grandissimo, tanto che alcuni non esitarono ad accoglierne le conclusioni come pressoché definitive.

Senonché il metodo storico-genetico, non appena venne applicato da altri studiosi, cominciò a dare risultati differenti rispetto a quelli cui Jaeger era pervenuto, e portò addirittura a un capovolgimento del significato della presunta «parabola evolutiva» dello Stagirita. Nel corso di mezzo secolo, applicando il metodo storico-genetico jaege-

[3] W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Berlin 1923; trad. it. di G. Calogero: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935, più volte ristampata.

riano, s'è potuto dimostrare tutto e il contrario di tutto, e le varie conclusioni tratte circa le «stratificazioni» e le «evoluzioni» delle opere di scuola sono state così ridotte a zero.[4]

Non c'è dunque da stupirsi del fatto che le file dei seguaci del metodo jaegeriano si siano vieppiù assottigliate, fino a dissolversi completamente.

3. I motivi per cui dal punto di vista storico-ermeneutico non regge il paradigma storico-genetico jaegeriano – In effetti, il metodo storico-genetico era destinato a fallire per i seguenti motivi di carattere storico-ermeneutico.

a) Le opere di scuola non furono mai concepite e scritte come libri da pubblicare, ma costituirono il sostrato dell'attività didattica, e perciò non solo non sfuggirono mai dalle mani del loro autore, ma restarono sempre a sua disposizione e suscettibili di modificazioni *ad libitum*.

b) Per conseguenza, è assurdo pensare di poter distinguere stratificazioni cronologicamente determinabili: i rimaneggiamenti successivi, cui senza dubbio esse furono sottoposte da parte del loro autore (e anche da altri), non potevano lasciare tracce sicuramente riconoscibili, a causa appunto della «plasticità» del materiale.

c) Il metodo storico-genetico, per essere davvero «storico», dovrebbe basarsi su dati di *fatto* incontrovertibili. In particolare dovrebbe ricavare la cronologia non da supposizioni e da ipotesi, ma da precise e sicure documentazioni. Invece questo manca completamente per quanto concerne la composizione delle opere di scuola di Aristotele.

d) Il metodo storico-genetico non risolve affatto le difficoltà che la lettura del *Corpus aristotelicum* pone, ma le moltiplica in modo notevole.

e) Di conseguenza, si può dire che il metodo genetico non ha raggiunto quasi nessuno degli obiettivi che si riproponeva a proposito

[4] Questo diciamo tenendo presenti proprio gli studiosi che non sono caduti in tesi estremistiche e paradossali, come invece è caduto ad esempio J. Zürcher nell'opera *Aristoteles' Werk und Geist,* Paderborn 1952 (di cui diamo ampiamente conto nel saggio: *J. Zürcher e un tentativo di rivoluzione nel campo degli studi aristotelici,* pubblicato per la prima volta nel 1956 e ora in *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2008[7], pp. 449-454) il quale addirittura pretendeva che le opere aristoteliche come noi le leggiamo fossero per l'ottanta per cento rifacimenti di Teofrasto!

della interpretazione delle opere di scuola. Ha promosso una grande rinascita di studi sullo Stagirita, ha dimostrato l'informalità letteraria di tali scritti, ha affinato enormemente le tecniche di ricerca e di esegesi dei testi, ma non ha saputo ricostruire quella «storia dell'evoluzione spirituale» del filosofo, cui mirava.

f) È giusto, invece, riconoscere che il metodo inaugurato da Jaeger ha dato ottimi risultati nella trattazione dei problemi di fondo che sollevano le opere cosiddette essoteriche di Aristotele, di cui si stanno recuperando molti frammenti, talora consistenti.

Ma anche i frammenti di queste opere non provano la tesi di Jaeger. Ammesso che queste siano opere «giovanili» (tesi che anche a noi sembrava in un primo momento accettabile, e che invece oggi risulta ormai insostenibile, per i motivi di cui diremo subito appresso) provano, comunque, che già nel periodo trascorso nell'Accademia Aristotele venne maturando alcune delle conquiste, che poi nelle opere di scuola ebbero tutto il loro risalto.[5]

4. L'unitarietà del pensiero aristotelico – In questa *Storia della filosofia greca e romana* non potremo occuparci dei frammenti scoperti delle opere essoteriche (ciò potrebbe essere fatto solamente in sede di analisi monografica)[6]. In ogni caso non si può più dire che queste manifestino l'originaria adesione di Aristotele al platonismo, poi superata. Olof Gigon nella imponente nuova edizione dei frammenti pervenutici di tali opere, scrive: «L'opera di Aristotele è stata in fondo una unità, e questo in un duplice senso. Anche se i dialoghi dovessero essere "opere giovanili" (il che non è né dimostrato né verosimile), bisogna supporre che Aristotele anche nella vecchiaia e immediatamente prima della sua morte si è riconosciuto nei suoi dialoghi, e ha inteso ciò che è esposto in essi come espressione adeguata del suo pensiero».[7]

La conclusione che da questo bisogna trarre è la seguente.

Così come oggi non è più possibile leggere i dialoghi platonici senza tenere conto anche della tradizione indiretta che ci informa sulle

[5] Si veda, a questo proposito, soprattutto il volume di Berti, *La filosofia del «primo» Aristotele*, già citato, sopra, alla nota 1.

[6] Oltre all'opera di Berti, molto dettagliata e analitica, per una breve caratterizzazione dei principali di questi scritti si veda Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997[10], pp. 12 ss.

[7] *Aristotelis Opera*, vol. III. *Librorum Deperditorum Fragmenta*, collegit et adnotationibus instruxit Olof Gigon, Berlin 1987, nella sezione *Prolegomena zu den Fragmente der Dialoge*, 9, p. 230.

sue «Dottrine non scritte», così non è più lecito – dal punto di vista storico-ermeneutico – considerare il *Corpus Aristotelicum* in cui sono contenute tutte le opere di scuola come «autarchico» e stimare le opere pubblicate solamente come una appendice di esso, del tutto trascurabile.

Per dirla in altri termini: mentre ciò che dà senso compiuto alle opere essoteriche di Platone è ciò che egli non ha reso pubblico se non nelle sue lezioni orali, viceversa ciò che dà un senso completo alle opere di scuola di Aristotele sono le opere pubblicate.

In questa sede dovremo soprattutto fondarci sulle opere di scuola, sulle quali noi assumeremo, come dato ormai riacquisito – dopo il fallito tentativo di intenderle in chiave genetica – la tesi che abbiano un senso unitario, quale ne sia stata la genesi (cioè anche nel caso che parti di esse risalgano al periodo di Asso o addirittura dell'Accademia e che altre siano state da Aristotele fatte e rifatte in tempi successivi).

Queste opere manifestano una «unità di fondo» e una «omogeneità speculativa», che solo colui che le legge pretendendo a tutti i costi di scorgervi chimeriche «parabole evolutive» può negare.

Del resto – come è stato ben detto – nessun filosofo potrebbe essere compreso, se non si assumesse che egli è in ogni momento responsabile della sua opera, quando non abbia negato espressamente parte di essa.[8]

Il modo con cui i seguaci del metodo storico-genetico interpretavano Aristotele presupponeva proprio la negazione di questo principio: che, al limite, implica, a ben riflettere, la negazione che Aristotele sia un autentico filosofo.[9]

[8] Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, pp. 9 s.

[9] Per la giustificazione adeguata di quanto abbiamo asserito rimandiamo al nostro volume: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, citato sopra alla nota 4.

SEZIONE II

ARISTOTELE E PLATONE

I. Le tangenze di fondo tra Platone e Aristotele e l'inveramento della «seconda navigazione»

1. Le pesanti critiche di Aristotele alla teoria delle Idee e dei Princìpi di Platone – Non si può capire Aristotele se non iniziando con lo stabilire quale sia la precisa posizione che egli assunse, dal punto di vista metafisico e nell'ottica teoretica in generale, nei confronti di Platone. In effetti, quasi tutti gli storici della filosofia, anche anteriormente all'opera di Jaeger, iniziavano l'esposizione del pensiero aristotelico con il tema: «critica di Aristotele alla teoria delle Idee».

Tuttavia, l'iniziare proprio da questo tema una esposizione di Aristotele, se da un certo punto di vista è veramente necessario, da un altro può indurre in una serie di errori in cui molti studiosi sono caduti. In effetti, per mantenere il giusto equilibrio, è necessario articolare tale questione – che è assai complessa – in maniera conveniente, sia sotto il profilo storico, sia sotto il profilo filosofico; ma questo, per una serie di ragioni, risulta difficile.

In primo luogo, è necessario rendersi ben conto che le massicce e continue critiche che Aristotele muove a Platone, non sono rivolte solamente alla teoria delle Idee, bensì ad ambedue quelle che abbiamo visto essere le tappe della «seconda navigazione», ossia mirano, a un tempo, sia contro la dottrina dei Princìpi, sia contro quella delle Idee. Anzi, in una certa misura, risultano perfino più frequenti le discussioni sulle tematiche «protologiche» connesse con la teoria dei Princìpi e su questa fondate.

Jaeger, nel suo primo libro su Aristotele,[1] aveva addirittura affermato che le critiche che lo Stagirita fa a Platone non si riferiscono alle dottrine dei dialoghi, bensì a quelle connesse alle lezioni che Platone teneva nell'Accademia (e, quindi, alle «Dottrine non scritte»). Lo studioso tedesco, non ha, poi, approfondito questa tesi, e ha imboccato

[1] Cfr. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912, p. 141.

altre vie, di cui sopra abbiamo riferito; ma, oggi, questa tesi risulta confermata pressoché per intero. Ebbene, la posizione che Aristotele assume nei confronti della dottrina dei Princìpi e della teoria delle Idee, se non viene considerata nelle sue articolate implicanze e nelle sue complesse conseguenze, potrebbe sembrare, almeno di primo acchito e stando alle apparenze polemiche, del tutto negativa, addirittura in maniera globale e categorica.

Invece, in realtà, non è così.

Inoltre, è necessario comprendere e adeguatamente rilevare che le pesanti critiche mosse dallo Stagirita contro la teoria delle Idee, se vengono isolate dal contesto della metafisica aristotelica e dal nuovo paradigma teoretico che essa propone – e quindi interpretate al di fuori dei complessi nessi storici che le sorreggono –, fanno cadere in un inevitabile errore di prospettiva (come a molti studiosi è accaduto), in quanto possono indurre a credere che Aristotele, respingendo la dottrina dei Princìpi e la teoria delle Idee, respinga altresì (e di conseguenza) la platonica «seconda navigazione» pressoché per intero.

2. Aristotele, criticando la teoria delle Idee e dei Princìpi, non ha negato l'esistenza di una realtà soprasensibile – La verità risulta invece, oggettivamente, assai diversa. Aristotele, ha, sì, criticato pesantemente la dottrina dei Principi e la teoria delle Idee, eha negato che esistano il Principio dell'Uno-Bene e tutte le Idee o forme trascendenti; tuttavia– e questo è il punto principale, che è indispensabile capire molto bene – con questo non ha affatto inteso negare che esistano *alcune realtà soprasensibili.* Ha voluto dimostrare, invece, che la *realtà soprasensibile non è quale Platone pensava che fosse* (o, almeno, lo è solamente in parte e in un'ottica differente).

Poiché, dunque, questo è un punto veramente fondamentale, dobbiamo chiarirlo e puntualizzarlo ulteriormente.

Nell'Uno-Bene trascendente Platone aveva indicato il Principio di tutta la realtà. Per contro, Aristotele ha negato l'esistenza dell'Uno-Bene trascendente; *tuttavia, ha ribadito l'esistenza di una realtà trascendente in modo fermo e preciso.* Anzi, proprio a questa realtà, concepita nel suo vertice come Intelligenza suprema, e precisamente come Pensiero di Pensiero, ha attribuito una funzione generale di Principio come Motore immobile di tutte le cose, affermando espressamente che «da così fatto Principio dipendono il cielo e la natura»,[2] e quindi tutte le realtà.

[2] *Metafisica*, Ι, 7, 1072 b 13 s.

Nelle Idee soprasensibili, inoltre, Platone aveva indicato la «causa» delle cose sensibili. In quanto sono *cause delle cose*, le Idee hanno immanenti rapporti con le cose stesse, e, a un tempo, proprio per il loro statuto di cause metafisiche, sono *altro dalle cose sensibili*, ossia sono «meta-sensibili», trascendenti.

In quale modo le Idee potessero essere, a un tempo, immanenti e trascendenti, Platone, nei suoi scritti, non volle mai spiegarlo a fondo, tranne, almeno in una certa misura, nei dialoghi dialettici, e in particolare nel *Timeo*,[3] la cui narrazione, però, venne intesa da Aristotele in un'ottica assai parziale e secondo le sue nuove categorie. In ogni caso, Platone non aveva interessi specifici e particolari per i fenomeni fisici come tali.[4] Egli si preoccupò assai più di indagare la struttura del mondo ideale come tale che non le sue specifiche relazioni con il sensibile, e in particolare le strutture di questo. E la maggior parte dei discepoli dell'Accademia impostarono le loro discussioni secondo l'angolatura e l'aspetto trascendente dei Princìpi e delle Idee, cercando di dedurre i nessi fondativi e di stabilire come tutte le realtà si deducano dai Princìpi primi. In questo modo, finirono, in un certo senso, con il lasciare in ombra quei fenomeni e quel mondo fisico, per spiegare i quali i Princìpi e le Idee erano stati introdotti, e per i quali Aristotele nutriva massimo interesse.

Per conseguenza, si spiega perfettamente l'energica reazione di Aristotele. Se i Princìpi e le Idee sono «separati», soprasensibili e trascendenti, allora non servono affatto a quello scopo per cui sono stati introdotti: questi, proprio in quanto trascendenti, non possono essere né *causa dell'esistenza*, né *causa della conoscenza* delle cose sensibili, perché la *causa essendi et cognoscendi* delle cose deve essere *nelle* cose e non *fuori* di queste. Tutte le numerose critiche aristoteliche (che il lettore potrà vedere nel nostro commentario alla *Metafisica*[5]) teoreticamente si riducono a un nucleo fondamentale, che può riassumersi nel modo che segue: in luogo del Principio trascendente dell'Uno-Bene, bisognerà introdurre il Bene inteso come causa *finale* di tutta la realtà (come

[3] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 509-622.

[4] Platone concepiva l'indagine dei fenomeni naturali e quindi le scienze fisiche come strutturalmente legate alla narrazione mitica (perché legate al divenire), come abbiamo già spiegato; e, pertanto, giudicava queste indagini come un gioco, anche se elevatissimo. Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 519-523.

[5] Cfr. G. Reale, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2004; si vedano soprattutto I, 6 e I, 9 con il relativo commentario, nonché i libri XIII e XIV, *passim*, e larga parte del libro VII, pure con i relativi commentari.

«ciò a cui ogni cosa tende»).[6] In luogo delle Idee trascendenti, bisognerà introdurre le forme o essenze immanenti, intendendole come struttura intelligibile di tutto il reale, e del sensibile in modo particolare.

Lasciamo da parte il problema se questa critica sia del tutto meritata da Platone, e quindi se colga nel segno; quello che ci interessa, invece, è una questione più importante: si può forse dire che l'interpretazione del Bene nell'ottica della causa finale e l'immanentizzazione delle Idee, intese come «forme intelligibili dei sensibili», significhino la rinuncia, da parte dello Stagirita, all'esistenza del soprasensibile?

È questo l'errore che molti hanno commesso, credendo, appunto, che le forme immanenti fossero l'unico succedaneo del soprasensibile in generale e delle Idee in particolare, mentre, in realtà, i succedanei della teoria dei Princìpi e delle Idee, in Aristotele, sono *due dottrine fra loro ben distinte*:

1) la prima è quella a cui abbiamo già più volte fatto riferimento, ossia la concezione della struttura intelligibile immanente del sensibile;

2) la seconda è, invece, una nuova e in un certo senso più alta concezione del soprasensibile, incentrata non sull'intelligibile trascendente, bensì sull'«Intelligenza trascendente».

3. La nuova concezione aristotelica del soprasensibile – Anticipando quanto dovremo a lungo discutere, possiamo dire che Aristotele giunse alla nuova concezione del soprasensibile, proprio a seguito della critica della teoria dei Princìpi e delle Idee trascendenti. Infatti, ripensando la metafisica platonica in modo capillare, ne ha recuperato *largamente il messaggio sotto altro profilo.*

Ecco una mappa riassuntiva assai significativa.

Dopo aver ridimostrato, in nuova ottica, la grande verità che Platone aveva guadagnato con la sua «seconda navigazione», ossia che *il sensibile non esisterebbe se non ci fosse il soprasensibile*, Aristotele giunse a individuare il soprasensibile nelle seguenti realtà:

a) Dio o Motore immobile primo;

b) realtà analoghe – ma gerarchicamente inferiori – al Motore primo;

c) precisamente, realtà con struttura gerarchica, ossia successive l'una all'altra (e quindi gerarchicamente inferiori una all'altra);

d) anime intellettive che sono negli uomini.

[6] *Etica nicomachea*, I, 1, 1094 a 3; cfr. anche *Metafisica*, XII, 7, 1072 b 1 ss.

Il Motore primo è «Pensiero che pensa se stesso»; anche le altre realtà supreme sono Intelligenze; intelletto o pensiero che «viene dal di fuori» sono anche le anime razionali degli uomini.[7]

Dunque *alla concezione platonica del soprasensibile inteso prevalentemente come «realtà intelligibile», Aristotele sostituisce una concezione del soprasensibile inteso prevalentemente come «Intelligenza».*

In questo senso si può dire che in Aristotele, al limite, è possibile trovare perfino qualcosa di più che in Platone (almeno secondo un certo paradigma metafisico), cioè una tendenza a una maggiore coerenza e consistenza (e proprio negli ambiti dischiusi dalla «seconda navigazione») che in Platone: il soprasensibile in senso globale è il mondo della Intelligenza (il supremo Bene è la stessa suprema Intelligenza).

Il grande mondo delle Idee diventa la *trama intelligibile del sensibile*; il Principio materiale, da prevalente, scomposta e irrazionale necessità, diventa, in maniera più marcata (ma seguendo una linea già tracciata da Platone[8]), *potenzialità* e *anelito* alla forma intelligibile, che sussiste solo in virtù della forma e per la forma.

I fenomeni acquistano più concretezza e sono «salvati»: *però sono salvati appunto nella forma; e l'intero universo si presenta come una grandiosa scala che da tale forma ancorata alla materia sale via via, secondo piani gerarchicamente superiori l'uno all'altro, in maniera perfetta, fino alla più pura delle Forme immateriali che è l'Intelligenza.*[9]

4. Aristotele in certo senso fu il più platonico dei discepoli di Platone – Inoltre (e anche questo va ben rilevato, perché non viene solitamente compreso) si potrebbe addirittura dire che in Aristotele, dal punto di vista speculativo, c'è, in un certo senso teoretico, un platonismo più robusto e metafisicamente più fecondo che non negli altri Accademici di cui ci sono pervenute testimonianze, come abbiamo visto in maniera dettagliata nel terzo volume.

Eudosso, ad esempio, per risolvere i problemi sollevati dal trascendentismo platonico, propose l'ipotesi della «mescolanza» delle Idee con le cose, contro la quale lo stesso Aristotele reagì violentemente. Speusippo eliminò le Idee, mantenendo solamente le realtà matematiche. Senocrate cercò di recuperare ciò che si stava perdendo, ma con scarso successo (assumendo una tipica posizione di epigono).

[7] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 252-255.
[8] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 534 s.
[9] Si veda il nostro commentario alla *Metafisica*, *passim*, e in particolare quello ai libri VII, VIII e IX.

Pertanto, Aristotele, con la sua dottrina dell'Intelligenza trascendente, in un certo senso mostra di essere teoreticamente più platonico degli altri Accademici, perché, pur negando l'esistenza di un Principio primo inteso come impersonale Uno-Bene, la riafferma appunto come Intelligenza suprema, raggiungendo vertici speculativi rispetto ai quali gli altri Accademici risultano essere decisamente al di sotto.

Inoltre, anche con la teoria delle forme immanenti Aristotele rimane più platonico degli altri Platonici, per il motivo che, mentre nega la trascendenza delle Idee, *mantiene il teorema platonico della priorità metafisica della forma*, pur facendo di questa la trama intelligibile del sensibile.

Infine, *mantiene la fondamentale concezione eidetica*, gravemente compromessa da alcuni esponenti dell'Accademia (in particolare da Speusippo).

L'affermazione di Diogene Laerzio che Aristotele «fu il più genuino, ossia il più legittimo (γνησιώτατος)[10] dei discepoli di Platone, ci sembra, in questa ottica, veramente emblematica, e appunto in questo senso noi presenteremo la nostra interpretazione della filosofia dello Stagirita, contrariamente alla tesi di quanti vedono in Aristotele solo l'avversario di Platone.

II. Le differenze di fondo fra Aristotele e Platone

1. A proposito della componente mistico-religiosa – Allora è chiaro in che senso abbiamo potuto affermare che Aristotele compie e perfeziona la platonica «seconda navigazione»: la scoperta del soprasensibile non solo viene mantenuta, ma viene fortemente potenziata.

Le opposizioni fra Aristotele e Platone sono in altra direzione.

In primo luogo, va detto che, se si sta alle opere di scuola, manca nel discepolo l'afflato mistico e religioso, cui l'ala poetica dava in Platone particolare risalto e risonanza e manca inoltre la connessa dimensione e tensione escatologica. Ma tutto questo, che è qualcosa che si aggiunge alla pura dimensione teoretica e speculativa, è presente nelle opere pubblicate. E se queste non sono solo opere di giovinezza, e se, in ogni caso, non sono mai state sconfessate da Aristotele, il pro-

[10] Diogene Laerzio, V, 1. Si connetta questa affermazione di Diogene con l'affermazione veramente emblematica di Aristotele: «se non ci fosse nulla di eterno, non potrebbe esserci neppure il divenire», *Metafisica*, III, 4, 999 b 5 s., per avere piena conferma di quanto diciamo.

blema assume tutt'altra dimensione. Si deve dire che non conosciamo o che conosciamo molto male questa componente del pensiero aristotelico, in quanto le opere pubblicate non ci sono pervenute.

Ma ecco, per esempio, una esplicita testimonianza di Proclo al riguardo:

> Anche Aristotele approvò questo procedimento e, occupandosi dell'anima da un punto di vista fisico nella trattazione *Sull'anima*, non fece menzione né della discesa dell'anima né delle sue sorti, ma nelle opere dialogiche [cioè nelle opere pubblicate] trattò specificamente di queste questioni.[1]

Ed ecco quanto questo stesso autore ulteriormente ci riferisce:

> Parla altresì il divino Aristotele della causa per la quale l'anima dall'aldilà venendo in questo mondo, dimentica le visioni che ha contemplato nell'aldilà mentre poi, andando via da questo mondo, ricorda nell'aldilà le esperienze e le passioni provate in questo mondo; e bisogna accettare il ragionamento. Dice infatti ancora che coloro che dalla salute passano alla malattia dimenticano persino di aver imparato a leggere e a scrivere, mentre a nessuno, passando al contrario dalla malattia alla salute, capitò mai di subire una cosa del genere. Invero per le anime la vita senza il corpo, che è quella conforme alla loro natura, assomiglia alla salute, mentre la vita entro un corpo, che è quella contraria alla loro natura, alla malattia. Nell'aldilà, infatti, le anime vivono conformemente alla loro natura, in questo mondo contrariamente alla loro natura. Cosicché verisimilmente accade che esse, venendo dall'aldilà, dimentichino le cose dell'aldilà, mentre invece, andando via da questo mondo nell'aldilà, ricordino le cose accadute loro qui.[2]

Nel *Protrettico*, poi, Aristotele si spinge perfino oltre Platone. Infatti, assimilava il corpo non solo alla «tomba» dell'anima, ma addirittura a un orrendo «supplizio» di questa stessa:

> E deriva altresì che sia vero ciò che si trova presso Aristotele, e cioè che noi siamo soggetti a un supplizio analogo a quello di coloro che in altri tempi, quando cadevano nelle mani dei pirati Etruschi, erano

[1] Proclo, *In. Plat. Tim*., 338 C-D (= Aristotele, *Eudemo,* fr. 4 Ross). La traduzione dei frammenti degli essoterici che riportiamo è di G. Giannantoni, in Aristotele, *Opere,* Laterza, Bari 1973.

[2] Proclo, *In Plat. Remp*., II, p. 349, 13-26 Kroll = Aristotele, *Eudemo,* fr. 5 Ross.

> uccisi con meditata crudeltà: i loro corpi ancor vivi erano infatti congiunti a cadaveri facendo combaciare con la massima esattezza possibile fronte a fronte le varie parti. Così le nostre anime sono riunite con i corpi, come i vivi sono congiunti con i morti.[3]

Ebbene, è esattamente questa componente mistico-religioso-escatologica che, negli scritti di scuola è assente. Ma non si può dire che sia stata respinta da lui.

Probabilmente egli ha lasciato da parte questa componente negli scritti di scuola, in quanto aveva espresso le sue opinioni in materia nelle opere pubblicate, e ha inteso procedere in questi a una rigorizzazione del discorso puramente teoretico, cercando di tener ben distinto ciò che si fonda solo sul *logos* da ciò che si fonda su credenze religiose.

2. L'interesse di Aristotele per le scienze empiriche assente in Platone – Una consistente differenza di fondo fra Platone e Aristotele sta invece in questo: Platone ebbe interesse per le scienze matematiche ma non per le scienze empiriche, e, in generale, egli non ebbe alcun interesse per i fenomeni empirici per sé considerati.

Aristotele, invece, diede grandissima importanza a quasi tutte le scienze empiriche (e scarso amore per le matematiche) e ai fenomeni anche considerati in quanto tali, ossia come puri fenomeni, e quindi si appassionò altresì nella raccolta e nella classificazione dei dati empirici, al di qua della loro considerazione in funzione di categorie filosofiche.

Ma, a ben vedere, questa componente, che è assente in Platone e presente in Aristotele, non deve trarre in inganno: prova soltanto che Aristotele aveva, *oltre* che interessi puramente speculativi, *anche* attrattiva per le scienze empiriche che il maestro non aveva.

Questo, però, differenzia, sì, il maestro dal discepolo, ma dal punto di vista *antropologico*, e non necessariamente da quello *speculativo*.

Certi dotti dell'Umanesimo e del Rinascimento (e poi molti studiosi moderni) caddero proprio in questo equivoco.

Nel dipinto di Raffaello raffigurante la *Scuola di Atene* si è da molti vista una rappresentazione visiva di questa interpretazione: a Platone con la mano indicante il cielo, ossia il trascendente, si contrapporrebbe Aristotele con la mano indicante la terra, ossia l'empirica e immanente sfera dei fenomeni. Anche noi per molto tempo siamo stati

[3] Agostino, *Contr. Julian. Pelag.,* IV, 15, 78 = Aristotele, *Protrettico,* fr. 10 b Ross.

tratti in inganno da tale interpretazione, ma nel nostro volume dedicato all'interpretazione di questo capolavoro di Raffaello, abbiamo dimostrato che non è così. Aristotele, a ben vedere, con la sua mano non fornisce affatto una indicazione antitetica a quella di Platone, *ossia non punta affatto l'indice della mano destra sulla terra*; tiene invece la mano con il palmo sospeso fra la terra e il cielo, e tende ad alzarla dalla terra verso il cielo (sia pure in maniera allusiva e contenuta). Per di più, egli fa questo, guardando fisso e con intensità la mano di Platone alzata verso il cielo. Aristotele sembrerebbe dire: dobbiamo arrivare certamente al soprasensibile, ma partendo dai fenomeni sensibili e salvandoli; *proprio per salvare tali fenomeni sensibili, dobbiamo giungere al soprasensibile*. In effetti, Aristotele, malgrado tutto l'amore che ebbe per i fenomeni, non si stancò di ripetere che, dal punto di vista speculativo, questi si «salvano» solo con il meta-fenomenico, ossia solo se messi in relazione con una causa immateriale, immobile e trascendente.[4]

Potremmo brevemente riassumere le differenze fin qui rilevate in questo modo: Platone, oltre che filosofo, è *anche* un mistico e un poeta; Aristotele, invece, oltre che filosofo è *anche* uno scienziato empirico. Tuttavia questo *plus* di segno opposto che differenzia marcatamente i due uomini, li differenzia appunto nei loro interessi umani extrafilosofici, per così dire, *e non già nel nucleo speculativo del loro pensiero.*

3. L'impianto sistematico del pensiero di Aristotele – Infine, va rilevata un'ultima differenza. L'ironia e la maieutica socratiche, fondendosi con una forza poetica di eccezione, hanno dato origine in Platone a un discorso sempre aperto, a un filosofare come ricercare senza posa.

L'opposto spirito scientifico di Aristotele doveva necessariamente portare a una sistemazione organica delle varie acquisizioni, a una distinzione dei temi e dei problemi secondo la loro natura e anche a una differenziazione dei metodi con cui si affrontano e risolvono i diversi tipi di problemi.

E così alla platonica mobilissima spirale che tendeva a coinvolgere e a congiungere insieme sempre tutti i problemi doveva succedere una sistemazione stabile e una volta per tutte fissata dei quadri della problematica del sapere filosofico (e saranno proprio tali quadri

[4] Si veda G. Reale, *La Scuola di Atene di Raffaello*, Bompiani, Milano 2005. Particolarmente significativo è il fatto che opere come *Fisica*, *Cielo*, *Generazione e corruzione*, *Movimento degli animali,* facciano capo al Motore immobile come alla ragione ultima dei vari fenomeni naturali da esse trattati.

che segneranno le vie maestre sulle quali correrà tutta la successiva problematica del sapere filosofico: metafisica, fisica, psicologia, etica, politica, estetica, logica).

Ma, anche sotto questo rispetto, la differenza è assai meno radicale di quanto di primo acchito possa sembrare.

Infatti Platone fu costretto dallo stesso peso delle sue scoperte a fissare, se non dogmi, almeno punti fermi, e a sacrificare la mobilità della sua poesia al rigore incalzante del *logos*, e quindi a mitigare alquanto la tensione aporetica.

Aristotele stesso, dal canto suo, ove lo si legga in modo adeguato, non solo non elimina l'aporia, ma la istituzionalizza, per così dire, e proclama la coscienza dell'aporia una condizione necessaria per l'accesso alla verità. L'aporia è come un *nodo* e la sua soluzione è come *lo scioglimento del nodo stesso*; e il nodo non lo può sciogliere se non chi lo conosce o lo riconosce come tale.

Anche qui, dunque, le differenze sono state ingigantite da un'ottica errata: non si è sempre tenuto in debito conto che il diversissimo modo in cui i due filosofi esprimono i loro pensieri (l'uno avvalendosi del mobile dialogo condotto oltre che dal *logos* dalla forza della poesia, l'altro avvalendosi di un asciutto e addirittura arido discorso denso di concetti) spesso può far apparire (o fa effettivamente apparire) quei pensieri più diversi di quanto non siano oppure semplicemente diversi anche quando non lo sono.

In conclusione, i rapporti fra Platone e Aristotele non sono di antitesi: sono invece, per usare una terminologia hegeliana che qui si attaglia in modo perfetto, come già sopra abbiamo detto, tali che portano il discepolo a un *superamento* del maestro, che è *inveramento almeno* della sua conquista di fondo. E oltre a questo inveramento, in Aristotele c'è anche un *completamento* che porta a quella sistemazione del sapere filosofico di cui s'è già fatto cenno, dalla quale emergeranno i quadri di tale sapere che sorreggeranno la speculazione occidentale per interi secoli.

SEZIONE III

LA METAFISICA COME VERTICE DELLE SCIENZE TEORETICHE

1. La triplice suddivisione delle scienze teoretiche. – Aristotele ha distinto le scienze nelle seguenti tre grandi branche:

a) «scienze teoretiche», che ricercano il sapere per se stesso;
b) «scienze pratiche», che ricercano il sapere per raggiungere attraverso questo la perfezione morale;
c) «scienze poietiche» o «produttive», che ricercano il sapere in vista del fare, allo scopo cioè di produrre determinati oggetti.

Le più alte per dignità e valore sono le prime, costituite dalla «metafisica», dalla «fisica» (in cui è inclusa anche la «psicologia») e dalla «matematica».[1]

Dalle scienze teoretiche e, anzi, dalla più alta di tali scienze converrà iniziare la nostra esposizione, giacché è da questa e in funzione di questa che tutte le altre scienze acquistano il giusto significato prospettico.

2. Che cos'è la metafisica – Iniziamo con un chiarimento del termine, che è assai problematico sia per la sua genesi sia per il suo significato.

È noto che «metafisica» non è vocabolo aristotelico. Probabilmente è stato coniato dai primi Peripatetici. La tesi secondo cui tale termine sarebbe nato in occasione della edizione delle opere di Aristotele fatta da Andronico di Rodi nel primo secolo a.C., risulta ormai insostenibile.[2] Aristotele usava, per lo più, l'espressione *filosofia prima* o anche *teologia* in opposizione alla *filosofia seconda* o *fisica.* Il termine metafisica è certamente più pregnante e fu preferito dalla posterità e, di conseguenza, definitivamente consacrato.

La metafisica aristotelica è infatti – come subito vedremo – la scienza che si occupa delle realtà che stanno «al di sopra di quelle fisiche», delle realtà cioè trans-fisiche o sopra-fisiche, e, come tale, si

[1] Cfr. *Metafisica*, VI, 1, *passim.*
[2] Si veda il nostro commentario al libro VI, 1.

contrappone alla fisica. E metafisica fu denominato definitivamente, sulla scorta di quello aristotelico, ogni tentativo del pensiero umano di sorpassare il mondo empirico per raggiungere una realtà metempirica.

Premesso questo chiarimento di carattere generale, dobbiamo puntualizzare le precise valenze che Aristotele diede a quella scienza che egli chiamò «filosofia prima» e i posteri «metafisica».

Le definizioni che il filosofo diede sono ben quattro:

a) la metafisica indaga *le cause e i princìpi primi o supremi*;[3],
b) la metafisica indaga *l'essere in quanto essere*;[4]
c) la metafisica indaga *la sostanza*;[5]
d) la metafisica indaga *Dio e la sostanza soprasensibile.*[6]

Chi ci ha fin qui seguito non faticherà a comprendere il senso sia «storico» sia «teoretico» delle quattro definizioni della metafisica: queste danno forma ed espressione perfetta a quelle linee di forza secondo cui si era sviluppata tutta la precedente speculazione da Talete a Platone, linee di forza che ora Aristotele riunisce in una potente sintesi.

a) In primo luogo: tutti i filosofi della natura monisti non altro ricercarono che l'*arché*, cioè il principio o la causa prima; le cause e i princìpi primi furono ricercate anche dai Fisici pluralisti e le «cause vere» furono ricercate anche da Platone con la teoria delle Idee. Pertanto, la determinazione aristotelica della metafisica come «aitiologia» o «eziologia» (indagine di cause e princìpi) è perfettamente in linea con tutto quanto il pensiero precedente.

b) In secondo luogo, Parmenide e la sua Scuola indagarono l'*essere*, il *puro essere*, e Platone, sviluppando l'istanza eleatica, costruì un'ontologia (delle Idee) assai elaborata (senza contare che la stessa dottrina della *physis* è una dottrina dell'essere o una ontologia, in quanto la *physis* è la vera realtà, cioè il vero essere). Pertanto, la determinazione della metafisica come «ontologia» era inevitabile.

c) Anche la terza determinazione della metafisica (che potremmo chiamare «usiologia») si spiega bene una volta superato il monismo eleatico; accertato che esistono molti esseri, diverse forme e diversi generi di realtà, era necessario che si stabilisse *quale fosse l'essere*

[3] Cfr. soprattutto *Metafisica*, libri I, II e III.
[4] Cfr. specialmente *Metafisica*, libro IV (nonché i libri VI, 2-4; XI, 3).
[5] Cfr. soprattutto *Metafisica*, VII, VIII e IX, *passim*.
[6] Cfr. soprattutto *Metafisica*, VI, 1 e tutto il libro XII.

fondamentale, quale fosse l'oujsiva o sostanza, ossia che cosa dovesse considerarsi «essere» nel senso più forte della parola (οὐσία indica appunto l'essere più vero).

d) Da ultimo, anche la determinazione della metafisica come «teologia» si spiega perfettamente. Abbiamo visto che tutti i Naturalisti indicarono come Dio (o come il Divino) i loro princìpi; la stessa cosa, a un più alto livello, fece Platone identificando il Divino con le Idee, e la stessa cosa non poteva non fare anche Aristotele.

Ma non solo – si noti – le quattro definizioni aristoteliche di metafisica sono in armonia con la tradizione speculativa che precede lo Stagirita, ma sono anche perfettamente in accordo fra di loro: l'una porta strutturalmente all'altra e alle altre e ciascuna a tutte le altre, in perfetta unità.[7]

3. Approfondimento del problema – Chi fa ricerca delle cause e dei princìpi primi *di necessità deve incontrare Dio*, che è, infatti, la causa e il principio primo per eccellenza; dunque, la ricerca «aitiologica» sbocca strutturalmente nella «teologia». Ma anche partendo dalle altre definizioni si perviene alle identiche conclusioni: chiedersi «che cos'è l'essere» vuol dire chiedersi se esista soltanto l'essere sensibile o *anche un essere sopra-sensibile e divino* («essere teologico»). E, ancora, il problema «che cos'è la sostanza» implica anche il problema «quali tipi di sostanze esistano», *se solo le sensibili oppure anche le soprasensibili e divine*, quindi implica il problema teologico.

In base a questo, ben si comprende come Aristotele abbia senz'altro utilizzato il termine *teologia* per indicare la metafisica, in quanto alla dimensione teologica portano, strutturalmente, le tre altre. La ricerca di Dio non è *solo un momento* dell'indagine metafisica, ma è *il momento essenziale e definitorio.* Lo Stagirita, del resto, dice con tutta chiarezza che se non ci fosse una sostanza soprasensibile non ci sarebbe nemmeno una metafisica:

Se non sussistesse altra sostanza oltre quelle sensibili, la fisica sarebbe la prima scienza.[8]

E si capisce bene per quale ragione: se non ci fosse il soprasensibile, le cause e i princìpi sarebbero solo quelli sensibili, ossia quelli

[7] Per la precisa documentazione di questi punti e di quanto diciamo in tutto il corso della sezione, cfr. Reale, *Concetto di filosofia prima*, cit., *passim.*

[8] Cfr. *Metafisica*, VI, 1, 1026 a 27-29 e XI, 7, 1064 b 9-14.

fisici; se non ci fosse l'essere soprasensibile, tutto l'essere si ridurrebbe a quello naturale, cioè fisico; se non ci fossero sostanze soprasensibili, esisterebbero solamente sostanze naturali, cioè fisiche.

Insomma: se non ci fosse una realtà soprasensibile, non resterebbero se non la natura e le cause naturali, e la più alta scienza sarebbe non altra che quella di tale natura e di tali cause naturali, cioè la fisica.

Dalla «seconda navigazione» platonica è dunque nata, fondamentalmente, la nuova scienza, che, come quella che vuol raggiungere la sostanza o l'essere soprafisico, di fatto e di diritto merita l'appellativo di «meta-fisica».[9]

Abbiamo detto sopra che le scienze teoretiche sono superiori a quelle pratiche e a quelle produttive e che, a sua volta, la metafisica è superiore alle altre due scienze teoretiche. La metafisica è infatti scienza assolutamente prima, la più alta e la più sublime. Aristotele dice addirittura questo:

> Tre sono di conseguenza le branche della filosofia teoretica: la matematica, la fisica e la teologia. Non è dubbio, infatti, che se mai il divino esiste, esiste in una realtà di quel tipo. E non è dubbio, anche, che la scienza più alta deve avere come oggetto il genere più alto di realtà. E mentre le scienze teoretiche sono di gran lunga preferibili alle altre scienze, questa è, a sua volta, di gran lunga preferibile alle altre due scienze teoretiche. Essa, infatti, fra tutte le scienze è la più divina e più degna di onore. Ma una scienza può essere divina solo in questi due sensi: o perché essa è scienza che Dio possiede in grado supremo, o, anche, perché essa ha come oggetto le cose divine. Ora solo la sapienza [*scil.* la metafisica] possiede ambedue questi caratteri: infatti, è convinzione a tutti comune che Dio sia una causa e un principio, e, anche, che Dio, o esclusivamente o in grado supremo, abbia questo tipo di scienza.[10]

4. A che serve questa scienza – Porsi questa domanda, significa porsi dal punto di vista antitetico a quello di Aristotele. La metafisica è la più alta scienza – egli dice – proprio perché non è legata alle necessi-

[9] Se anche non è di conio aristotelico, il termine è tuttavia, nello spirito, perfettamente aristotelico. In *Metafisica*, IV, 3, 1005 a 33 s. Aristotele qualifica colui che si occupa di tale conoscenza come «qualcuno che è ancor *al di sopra del fisico*» (τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω), in quanto il fisico si occupa della natura, la quale costituisce solamente un genere dell'essere (mentre al di sopra di questo esiste un altro genere di essere). Si veda anche *Metafisica*, I, 8, *passim* (dove sono criticati i Fisici, appunto a motivo del fatto che essi ammisero solo un genere dell'essere); VI, 1 e XII, *passim*.

[10] Cfr. *Metafisica*, VI, 1, 1026 a 18-23; e I, 2, 983 a 4-10.

tà materiali e non è diretta a scopi pratici o empirici. Le scienze che hanno tali scopi sono a questi asservite, non valgono in sé e per sé, ma solamente nella misura in cui mandano a effetto quelli. Invece la metafisica è scienza che *vale in sé e per sé*, perché ha in se medesima il suo scopo, e in tal senso è scienza «libera» per eccellenza.[11]

Ma – si obietterà – come mai nasce, e qual è la sua ragion d'essere?

La metafisica, risponde Aristotele, nasce non da altro che dalla «meraviglia» e dallo «stupore» che l'uomo prova di fronte alle cose: è generata, perciò, da un puro amore di sapere, da quel bisogno, che è radicato nella natura dell'uomo, di conoscere *il perché ultimo*; infatti, a prescindere da qualsiasi vantaggio pratico che tale sapere può arrecare, l'uomo lo ama solo per se medesimo. La metafisica è, dunque, scienza tesa ad appagare *non altro che questa umana esigenza del puro conoscere.*

Questa è la più vera e autentica difesa e giustificazione della metafisica e della filosofia in genere, *almeno della filosofia classicamente intesa*, che, come si è puntualmente visto già nel corso dei precedenti volumi, è filosofia puramente speculativa, ossia «contemplativa».

Sono chiare, ora, tutte le ragioni per cui – come già abbiamo detto – Aristotele ha chiamato la metafisica scienza «divina». Dio non può avere se non questo tipo di scienza che ha in se stessa il suo vero scopo. Dio la possiede interamente, perfettamente e continuativamente; noi, invece, parzialmente, imperfettamente e in modo discontinuo. Ma, sia pure entro questi limiti, l'uomo – dal punto di vista conoscitivo – ha un punto di contatto con Dio.

L'uomo che fa metafisica si avvicina dunque al divino e, in questo, Aristotele ha additato la massima felicità dell'uomo. Dio è beato conoscendo e contemplando se medesimo; l'uomo è beato conoscendo e contemplando i princìpi supremi delle cose, e, quindi, Dio *in primis et ante omnia.* In questa conoscenza, l'uomo realizza perfettamente la sua natura e la sua essenza, le quali, appunto, consistono nella ragione e nell'intelligenza. E – come vedremo nella trattazione dell'etica – realizza in questo modo anche la sua più autentica felicità.

In tal senso, Aristotele ha potuto dire:

> Tutte le altre scienze saranno più necessarie per gli uomini, ma superiore a questa nessuna.[12]

[11] Cfr. *Metafisica*, I, 2, *passim*, anche per i concetti che seguono.
[12] *Metafisica*, I, 2, 983 a 10 s.

Questa è una affermazione che può anche correttamente rovesciarsi in quest'altra: le altre scienze saranno più necessarie in funzione delle realizzazioni di particolari fini pratici e pragmatici, ma la metafisica resta in ogni caso la più necessaria, perché, in essa e con essa, l'uomo realizza la sua natura di essere razionale, la sua più alta *areté*, e appaga il più profondo, originario e imprescindibile bisogno che da questa sua natura scaturisce: quello di sapere.

SEZIONE IV

LA METAFISICA
E LA TEORIA DELLE QUATTRO CAUSE

1. Caratterizzazione delle quattro cause – Esaminate e chiarite le definizioni di metafisica dal punto di vista formale, passiamo ora a enuclearne il contenuto.

Abbiamo detto che la metafisica è, in primo luogo, presentata da Aristotele come ricerca delle cause prime. Dobbiamo pertanto stabilire quali e quante siano queste «cause prime».

Aristotele ha precisato come tali cause debbano necessariamente essere finite quanto al numero, e ha stabilito che, per quanto riguarda il mondo del divenire, si riducono alle seguenti quattro (già intraviste – sia pur confusamente –, a suo dire, dai suoi predecessori):

1) causa formale,
2) causa materiale,
3) causa efficiente,
4) causa finale.[1]

Le prime due non sono altro che la forma o essenza e la materia, che costituiscono tutte quante le cose, e di cui dovremo parlare con maggior ampiezza più avanti.

Si ricordi che «causa» e «principio» per Aristotele, significano ciò che fonda, ciò che condiziona, ciò che struttura.

Materia e forma, se consideriamo l'essere delle cose staticamente, bastano a spiegarlo. Se, invece, lo consideriamo dinamicamente, cioè nel suo svolgimento, nel suo divenire, nel suo prodursi e nel suo corrompersi, allora non bastano più. È evidente, infatti, che, se consideriamo per esempio un dato uomo staticamente, egli si riduce non ad altro che alla sua materia (carne e ossa) e alla sua forma (anima); ma se lo consideriamo dinamicamente e domandiamo: «come mai è nato», «chi lo ha generato», «perché si sviluppa e cresce», allora occorre introdurre due ulteriori ragioni o cause: quella efficiente o motrice, cioè il padre che lo ha generato, e quella finale, ossia il telos o lo scopo cui tende il divenire dell'uomo.

[1] Cfr. *Metafisica*, I, 3-10, *passim*.

Esaminiamo, in breve, ciascuna di queste quattro cause.

1) La causa formale è, come abbiamo detto, la forma o essenza (εἶδος, τὸ τι ἦν εἶναι) delle cose: l'anima per gli animali, quei dati rapporti formali per le diverse figure geometriche (per la circonferenza, ad esempio, il preciso luogo dei punti equidistanti da un punto detto centro), una determinata e specifica struttura per i diversi oggetti dell'arte, e così di seguito.

2) La causa materiale o materia (ὕλη) è il «ciò di cui» (τὸ ἐξ οὗ, *id ex quo*) è fatta una cosa: per esempio, la materia degli animali sono la carne e le ossa, della sfera di bronzo è il bronzo, della tazza d'oro è l'oro, della statua di legno è il legno, della casa sono i mattoni e la calce, e così di seguito.

3) La causa efficiente o motrice è ciò da cui provengono il mutamento e il movimento delle cose: il padre è causa efficiente del figlio, la volontà è causa efficiente di varie azioni dell'uomo, il colpo che imprimo a questa palla è causa efficiente del movimento di questa palla, e così via.

4) La causa finale è il fine o lo scopo delle cose e delle azioni: costituisce ciò in vista di cui o in funzione di cui (τὸ οὗ ἕνεκα, *id cuius gratia*) ogni cosa è o diviene; e questo, dice Aristotele, è il bene (ἀγαθόν) di ciascuna cosa.

L'essere e il divenire delle cose, dunque, richiedono in generale queste quattro cause.

2. Complessa struttura e articolazione della dottrina delle quattro cause – Aristotele aggiunge, inoltre, alcune interessanti precisazioni, che solitamente vengono poco osservate dagli studiosi, ma che sono, in verità, essenziali. Le quattro cause, così come le abbiamo caratterizzate, non sono sufficienti a spiegare il divenire delle cose nella loro totalità, e quindi in senso globale.

Il mondo presenta un armonico e costante succedersi e alternarsi di generazione e corruzione e in generale di mutamenti.

Ebbene, qual è la causa della nascita e della morte in generale, e in particolare di questa armonia, di questa costanza con cui si articolano il generarsi e il corrompersi e quindi la continuità del divenire e dell'essere del cosmo?

Aristotele ha cercato di rispondere alla questione nel modo che segue.

Della generazione e della corruzione in universale è causa il sole, che, girando secondo il «cerchio obliquo», e quindi avvicinandosi e allontanandosi con ritmo e a intervalli di tempo costanti, produce il ciclo delle generazioni e delle corruzioni.

Della costanza e dell'armonia con cui i mutamenti si producono è poi causa il primo cielo o primo mobile, che ha moto perfettamente uniforme. Il movimento del sole secondo il cerchio obliquo e il movimento uniforme del primo cielo agiscono come cause denominabili quali «cause efficienti» o «motrici».

Oltre a tutte queste, infine, c'è colui che «primo di tutti gli esseri, muove tutte le cose», vale a dire il Motore immobile o Dio, che agisce come «causa finale» o, per meglio dire, come «motrice-finale».

Ma di questo diremo con maggior ampiezza più avanti. Dunque, le «cause» delle cose sono:

a) le quattro cause prossime,
b) i movimenti del sole e dei cieli (tipi di cause motrici o efficienti),
c) Dio o Motore immobile (causa efficiente-finale).[2]

3. Alcune interessanti precisazioni sui rapporti fra le cause e le cose causate – Circa le «cause» Aristotele fa, poi, ulteriori interessanti osservazioni che mette conto rilevare.

Ecco un primo problema: le quattro cause sono intrinseche alle cose causate, oppure sono esterne?

Delle quattro cause, tre – quella formale, quella materiale e quella finale – sono intrinseche alla cosa di cui sono cause; mentre una – quella efficiente – è invece esterna o comunque distinta e altra dalla cosa.[3] Questo è intuitivo: le carni e le ossa, così come l'anima e il fine, sono intrinseci all'uomo; il padre, cioè il generante, è invece sempre un individuo distinto e altro dal generato. Esterne sono anche, ovviamente, le cause efficienti universali del sole e dei movimenti celesti, così come quella efficiente-finale di Dio.

Inoltre, si pone il seguente problema: le cause e i princìpi sono diversi per le varie cose, oppure sono gli stessi?

A tale problema Aristotele, nel libro dodicesimo, ha dato una risposta chiarissima: concretamente e individualmente considerate, le quattro cause sono diverse nelle singole cose diverse (le quattro cause dell'uomo non sono le quattro cause di una statua o di un mobile

[2] Cfr. *Metafisica*, XII, 4-7 e 6-8.
[3] Cfr. *Metafisica*, XII, 4, 1070 b 22.

ecc.). Invece, dal punto di vista analogico, le quattro cause sono le stesse per tutte le cose (anche se concretamente diverse, e l'uomo e la statua e il mobile hanno sia una causa formale sia una causa materiale sia una causa finale sia una causa efficiente) le quali esplicano, nei singoli casi, analoga funzione (appunto la funzione formale, materiale, finale ed efficiente).[4]

Invece il Principio primo, cioè Dio o Motore immobile, non è solo analogicamente, ma assolutamente identico per tutte le cose (e così dicasi, almeno limitatamente alle cose sublunari, dei movimenti dei cieli come cause dell'armonico divenire).

4. In che senso e in che misura Aristotele connette la teoria delle quattro cause con la problematica fisica e con quella metafisica – Proprio all'inizio della discussione della dottrina delle quattro cause nel primo libro della Metafisica Aristotele fa rimando alla Fisica, dove dice di averle trattate in modo adeguato.[5]

In realtà, quello che afferma nella Fisica, viene ripreso nella Metafisica. Inoltre, nella Fisica, sono approfondite anche alcune questioni, che si possono trovare altresì nella Metafisica.[6]

Il primo libro della Metafisica rimane, quindi, il più cospicuo testo di riferimento per quanto riguarda la dottrina delle quattro cause, e questo vale soprattutto per l'ampio esame storico-teoretico delle tesi sostenute dai filosofi naturalisti antichi e contemporanei su questa tematica, di cui sotto diremo.

Aristotele dice espressamente:

> Queste cause sono state da noi studiate adeguatamente nella Fisica; tuttavia dobbiamo prendere in esame anche coloro che prima di noi hanno affrontato lo studio degli esseri ed hanno filosofato intorno alla realtà. È chiaro, infatti, che anch'essi parlano di certi princìpi e di certe cause. Ora, il rifarsi a essi sarà certo di vantaggio alla presente trattazione: infatti, o troveremo qualche altro genere di causa, oppure acquisteremo più salda credenza nelle cause di cui ora si è detto.[7]

Tuttavia, un dubbio sorge subito: tocca al fisico o al metafisico occuparsi in modo specifico delle quattro cause?

[4] Cfr. *Metafisica*, XII, 4-5, *passim.*
[5] Cfr. *Metafisica*, I, 3, 983 a 24 ss. e *Fisica*, II, 3 e 7.
[6] Cfr. *Metafisica*, V, 2 e *Fisica*, II, 7.
[7] *Metafisica*, I, 3, 983 a 33-b 6.

Perché Aristotele se ne occupa sia in Fisica sia in Metafisica? Nella *Fisica* viene precisato in modo espresso quanto segue:

> È chiaro quindi che le cause sono queste e proprio in questo numero. Esse, dunque, sono quattro ed è compito del fisico investigare su tutte, di modo che il perché, formulato secondo il metodo della fisica, sia ricondotto a tutte <e quattro>: la materia, la forma, il motore, il ciò-in-vista-di-cui.[8]

Allora, c'è una linea di demarcazione fra l'indagine fisica e quella metafisica per quanto concerne la problematica delle quattro cause?

E se c'è, qual è?

È evidente che le quattro cause, in quanto tali, spiegano adeguatamente le varie cose sensibili soggette a divenire e in generale a movimento. Ed è proprio alla spiegazione delle cose sensibili, in quanto sono per loro natura in movimento, che l'indagine fisica mira in modo programmatico.

Ma, come sopra abbiamo già rilevato, per spiegare il divenire e il movimento nell'ottica dell'intero, occorre risalire dalle quattro cause prossime di ciascuna cosa alle cause più generali e prime motrici dei cieli, e in particolare alla causa prima efficiente-finale del Motore immobile, principio primo assoluto e universale. E appunto dell'esistenza, dei caratteri e della funzione causativa di tale principio primo e supremo non può occuparsi in modo specifico e adeguato se non la metafisica.

Ma è Aristotele stesso, e proprio nella Fisica, che chiarisce questo concetto in maniera esemplare, risolvendo in modo esauriente e inequivocabile il nostro problema:

> In verità, spesso tre di esse vengono unificate: infatti, il che-cos'è e l'in-vista-di-cui sono tutt'uno e, quanto al genere, il primo punto di origine del movimento è identico a queste. Un uomo, infatti, dà vita a un uomo e in linea di massima tutte le cose muovono in quanto sono mosse. Del resto, ciò che non sta <a questa regola>, non è più nel campo della fisica, perché muove non avendo in sé il movimento – e pertanto, neppure il principio del movimento –, ma restando immobile. Di conseguenza, gli ambiti di studio si riducono a tre: a) l'uno che si occupa degli esseri immobili, b) l'altro degli esseri in moto incorruttibili, c) e il terzo degli esseri corruttibili. In tal modo il perché

[8] *Fisica*, II, 7, 198 a 21-24, traduzione di R. Radice, Bompiani, Milano 2011; riporteremo sempre la traduzione di Radice.

viene risolto sia da chi lo riporta alla materia, sia da chi lo riconduce al che-cos'è o al motore primo. Per quanto concerne la generazione, le cause si vedono soprattutto in questa prospettiva: «quale cosa si genera dopo quest'altra?» e «qual è il primo agente» o «il primo essere a subire?», e così di seguito.[9]

E subito appresso, per togliere qualsiasi dubbio, Aristotele opportunamente ribadisce e precisa:

Due sono i principi motori: l'uno è fisico, l'altro no, per il fatto di non avere in sé il principio del movimento. Ed è tale un ente che muove senza essere mosso, come quello che è assolutamente immobile e il primo di tutti e l'essenza e la forma. Insomma, esso è il fine e il ciò-in-vista-di-cui. Ora, dato che la natura è in vista di qualcosa, anche di questa causa si deve tener conto.[10]

In conclusione: il pensiero del nostro filosofo su questo punto diventa molto chiaro: il momento propriamente metafisico dell'«aitiologia» consiste soprattutto nella sua apertura «teologica», ossia nel suo pervenire alla causa ultimativa di ogni movimento, al Motore immobile.

Tuttavia la stessa fisica (in senso aristotelico) non può fare a meno di questa apertura, perché, se non giungesse al Motore immobile, lascerebbe il movimento inspiegato proprio nel suo fondamento, in quanto la spiegazione ultimativa del movimento non può essere che l'immobile, come vedremo. (E proprio per questo i due ultimi libri della *Fisica* concludono in maniera programmatica la trattazione del movimento, appunto nella dimensione «teologico-metafisica»).[11]

5. La questione concernente il modo in cui Aristotele giustifica la tavola delle quattro cause – Si è più volte considerato del tutto anomalo che Aristotele introduca le quattro cause *ex abrupto*, ossia che non le deduca in maniera sistematica. Insomma, la tavola delle quattro cause potrebbe parere rapsodica ed empirica, così come a molti è sembrata la tavola delle categorie, di cui parleremo più avanti.

In realtà, il metodo che qui Aristotele segue è tipicamente suo. Per giustificare la tavola delle quattro cause, si basa sulla communis opinio

[9] *Fisica*, II, 7, 198 a 24-35.
[10] *Fisica*, II, 7, 198 a 35-b 5.
[11] Cfr. *Fisica*, VII-VIII, in particolare VII, 1 e *Metafisica*, IX, 5-6 e 10.

degli uomini comuni e dei dotti, e in particolare sul dettagliato esame delle opinioni che i filosofi a lui precedenti (i quali sono, per così dire, gli esperti e i tecnici di tale problematica) hanno avuto in merito.

Si potrebbe dire quello che Hegel più volte dice in generale e per certi aspetti del pensiero di Aristotele, ossia che in lui si intrecciano, in un certo senso, l'«empirico» e lo «speculativo». E a noi sembra che questa doppia faccia nella questione delle quattro cause si manifesti sinteticamente in modo addirittura paradigmatico.

In effetti, a livello di *communis opinio*, la spiegazione delle cose, del loro «che cos'è», si è sempre mossa (e ancora oggi si muove) nella dimensione aitiologica proprio nel senso delle quattro cause chiarite da Aristotele.

Facciamo qualche esempio chiarificatore.

1) Quando, trovandoci di fronte a una cosa che non conosciamo, domandiamo: «che cos'è?», la prima e più esauriente risposta che ci aspetteremmo è una spiegazione della natura, ossia dell'essenza di quella cosa, anche se fornita in modo approssimativo e analogico. E su questo punto non occorre che ci soffermiamo con chiarimenti specifici, perché è della massima evidenza.

2) Ma quando ci troviamo di fronte a cose che già conosciamo in generale, per esempio di fronte a una stoffa, oppure di fronte a una borsa o a qualche altro manufatto e domandiamo «che cos'è?», noi vogliamo sapere, in realtà, di che cosa sono fatti quegli oggetti, vale a dire la materia di cui sono costituiti. E la risposta che ci soddisfa, in questi casi, è, per esempio, che si tratta di vera seta, o di vera pelle, o di materiale sintetico, e così di seguito. Il perché della nostra domanda viene soddisfatto dalla «causa materiale».

3) Quando ci troviamo in una officina o in luoghi simili e vediamo certi attrezzi che non abbiamo mai visto, e, prendendone uno in mano, domandiamo: «perché c'è questo oggetto?», «che cos'è?», la risposta che più ci soddisfa immediatamente è quella che ci spiega a che cosa serve, ossia lo scopo o il fine che con esso si ottiene. Dunque, il perché della nostra domanda viene soddisfatto mediante la «causa finale».

4) Ma anche la causa efficiente è quella che in non pochi casi risulta determinante. Molte volte, per esempio, quando vediamo passare un giovane o una giovane e domandiamo «chi è?», la risposta che ci appaga: «è il figlio o la figlia del tale», ossia la causa efficiente. Oppure,

quando sentiamo un pezzo di musica che non riconosciamo e domandiamo «che cos'è?», la risposta che ci aspettiamo è quella che ce ne indichi l'autore, ossia la causa efficiente, per esempio «è un pezzo di Bach», oppure «è una musica di Beethoven», e così di seguito.

Tutte le domande del tipo di quelle esemplificate o analoghe a esse risultano, dunque, soddisfatte dalla indicazione e dalla precisazione di una delle quattro cause.

Ma se la *communis opinio* può provare che proprio quelle cause sono quelle ricercate, non può bastare a dimostrare che le cause sono esattamente in numero di quattro e che non ce ne possono essere altre.

Aristotele, di conseguenza, esamina tutte le opinioni dei filosofi su questa problematica.

Il suo pensiero-guida in questo esame è il seguente: se gli esperti, ossia coloro che indagano in modo specifico tale questione, hanno trovato appunto queste cause e non altre, ma solamente queste, vuol dire che non ce ne possono essere altre, e che il numero quattro risulta, di conseguenza, veramente esaustivo.

In questo modo di ragionare, l'«empirico» e lo «speculativo» procedono davvero di pari passo, e inoltre ben sintetizzati.

SEZIONE V

METAFISICA COME ONTOLOGIA O TEORIA DELL'ESSERE

1. L'essere e i suoi significati – Abbiamo visto che la metafisica è definita da Aristotele dottrina dell'«essere» o, anche, dell'«essere in quanto essere», oltre che «dottrina delle cause». Vediamo, pertanto, che cosa sia l'essere (ὄν, εἶναι) e l'essere in quanto essere (τὸ ὄν ᾗ ὄν), nel contesto della speculazione aristotelica.

Che cos'è, dunque, l'essere?

Parmenide e l'Eleatismo avevano creduto che l'essere non potesse intendersi se non come *assolutamente identico*, ossia (in termini aristotelici) che non potesse che intendersi in un *unico significato*, cioè *univocamente.* Ora, l'«univocità», nel caso particolare dell'essere, comporta anche l'«unicità»; e, infatti, attraverso Zenone, Melisso e la Scuola di Megara, l'Eleatismo si cristallizzò nella dottrina dell'Essere-Uno con l'assorbimento integrale di tutta quanta la realtà in questo Essere-Uno, e portò all'immobilizzazione del Tutto.

Aristotele individua perfettamente la radice dell'errore degli Eleati e, in polemica con essi, formula il suo grande principio della *originaria molteplicità dei significati dell'essere* che costituisce la base della sua ontologia. L'essere non ha significato «univoco», ma «polivoco» (l'ὄν non si dice μοναχῶς ma πολλαχῶς).[1]

A questo guadagno essenziale, secondo Aristotele, non seppero giungere, nonostante le loro critiche a Parmenide, né Platone né i Platonici, che tentarono, sì, una *deduzione del molteplice*; ma, nel fare questo, restarono ancora vittime del presupposto eleatico; in particolare, intesero il loro Essere come *genere trascendente*, come *universale sostanziale*, sussistente in sé e per sé oltre le cose: per questo motivo doveva sfuggire loro il vero recupero del molteplice e del divenire. E così i Platonici non poterono veramente superare Parmenide.[2]

[1] Cfr. *Fisica*, I, 2-3. (Rimandiamo, per un approfondimento della questione, al nostro saggio: *L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la "tavola" dei significati di esso secondo Aristotele,* in *Il concetto di filosofia prima*[7], cit., pp. 407-446).

[2] Cfr. *Metafisica*, XIV, 2, *passim.*

Ecco, allora, come puntualmente Aristotele caratterizza l'essere.

a) Come s'è detto, l'essere non può intendersi univocamente al modo degli Eleati, né come genere trascendente o universale sostanziale al modo dei Platonici.

b) L'essere esprime originariamente una «molteplicità» di significati. Non per questo, però, è un mero «omonimo», cioè un «equivoco».

Tra univocità e equivocità pura c'è una *via di mezzo*, e il caso dell'essere sta appunto in questa «via di mezzo».

Ecco il celebre passo in cui Aristotele enuncia tale sua dottrina:

> L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento a una unità e a una realtà determinata. L'essere, quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo «sano» tutto ciò che si riferisce alla salute: o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla; o anche nel modo in cui diciamo «medico» tutto ciò che si riferisce alla medicina: o in quanto possiede la medicina o in quanto a essa è per natura ben disposto, o in quanto è opera della medicina; e potremmo addurre ancora altri esempi di cose che si dicono nello stesso modo di queste. Così, dunque, anche l'essere si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento a un unico principio.[3]

Lasciamo, per ora, la questione dell'individuazione di questo principio e proseguiamo nella caratterizzazione generale del concetto di essere.

c) L'essere – in conseguenza di quanto s'è stabilito – non potrà essere un «genere» e meno che mai una «specie». Si tratta, dunque, di un concetto *trans-generico* oltre che *trans-specifico*, vale a dire più ampio ed esteso del genere, oltre che della specie.

I medievali diranno che è un *concetto analogico*, ma Aristotele non usa questo termine nei confronti dell'essere. Lo si potrebbe certo usare, ma solo tenendo presente che l'analogicità dell'essere aristotelico è diversa dalla analogicità dell'essere medievale e che questa è definita dalle caratteristiche ben precise che subito appresso spieghiamo.

d) Se l'unità dell'essere non è una unità né di specie né di genere, che tipo di unità è? L'essere esprime significati diversi, ma aventi tutti una *precisa relazione con un identico principio o una identica realtà*, come bene illustrano gli esempi di «sano» e «medico», nel passo so-

[3] *Metafisica,* IV, 2, 1003 a 33-b 6.

pra letto. Dunque, le varie cose che sono dette «essere», esprimono, sì, sensi diversi dell'essere, ma a un tempo *implicano tutte quante il riferimento a qualcosa di uno.*

e) Che cos'è questo *qualcosa di uno*? È la *sostanza.* Aristotele lo dice con tutta chiarezza a conclusione del passo già letto:

> Così, dunque, anche l'essere si dice in molti sensi, ma tutti in *riferimento a un unico principio*: alcune cose sono dette esseri perché sono *sostanza*, altre perché affezioni *della sostanza*, altre perché vie che *portano alla sostanza*, oppure perché corruzioni o privazioni o qualità o cause produttrici o generatrici *sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza*, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero *della sostanza*.[4]

In conclusione, il centro unificatore dei significati dell'essere è l'οὐσία, la «sostanza». L'unità deriva, ai vari significati dell'essere, *dal fatto di essere detti in relazione alla sostanza.*

2. Significato della formula aristotelica «essere in quanto essere» – Da tutto questo risulta chiaro che l'ontologia aristotelica dovrà, sì, distinguere e precisare quali siano i vari significati dell'essere; ma non potrà ridursi affatto a mera fenomenologia o descrizione fenomenologica dei diversi significati, *perché i vari significati che l'essere può assumere implicano tutti un riferimento fondamentale alla sostanza*: tolta questa sarebbero tolti tutti i significati dell'essere.

Allora, è chiaro che l'ontologia aristotelica dovrà, primariamente, *incentrarsi sulla sostanza* (οὐσία) *che è quel principio in relazione al quale tutti gli altri significati sussistono.* E in questo senso possiamo dire che l'ontologia aristotelica è, fondamentalmente, una «usiologia».

Le precisazioni fatte devono mettere in guardia il lettore nell'interpretare la celebre formula «essere in quanto essere» (ὂν ᾗ ὄν).

Questa formula non può significare un astratto uniforme e univoco *ens generalissimum*, come molti credono. Infatti – come abbiamo visto – l'*essere* non solo non è una «specie», ma neppure un «genere», ed esprime un concetto «trans-generico» e «trans-specifico».

Di conseguenza, la formula «essere in quanto essere» non potrà che esprimere *la molteplicità stessa dei significati dell'essere e la relazione che formalmente li lega e che fa sì, appunto, che ciascuno sia essere.*

[4] *Metafisica,* IV, 2, 1003 b 5-10.

Allora, «essere in quanto essere» significherà la sostanza e tutto ciò che in molteplici modi si riferisce a questa.[5]

In ogni caso, resta fuori discussione che, per Aristotele, la formula «essere in quanto essere» perde ogni significato fuori del contesto del discorso sulla *molteplicità dei significati dell'essere*.

Chi a essa attribuisce il senso di «essere generalissimo» o di «puro essere», al di qua o al di sopra delle molteplici determinazioni dell'essere, resta vittima, oltre che di successive teorie, in particolare anche dell'arcaico modo di ragionare degli Eleati e tradisce completamente il significato della riforma aristotelica.[6]

3. La tavola aristotelica dei significati dell'essere e la sua struttura – Guadagnati il concetto di essere e il principio della originaria e strutturale molteplicità dei significati dell'essere, dobbiamo ora esaminare quanti e quali siano questi significati, dato che Aristotele traccia una precisa «tavola».

Ecco la numerazione e la delucidazione.[7]

a) L'essere si dice, da un lato, nel *senso dell'accidente*, ossia come essere accidentale o casuale (ὂν κατὰ συμβεβηκός). Per esempio, quando diciamo «l'uomo è musico», oppure «il giusto è musico», indichiamo casi di essere accidentale: infatti l'essere musico non esprime l'essenza dell'uomo, ma solamente ciò che all'uomo *accade di essere*, un puro *accadere*, un mero *accidente.*

b) Opposto all'essere accidentale è *l'essere per sé* (ὂν καθ' αὑτό). Esso indica non ciò che è per altro, come l'essere accidentale, ma ciò che è essere *per sé*, cioè essenzialmente. Come esempio di *ens per se* Aristotele indica, per lo più, la sola *sostanza*; ma, talora, anche *tutte le categorie*: oltre la essenza o sostanza, la qualità, la quantità, la relazione, l'agire, il patire, il dove e il quando. In effetti (a differenza di quanto si verifica nella speculazione medievale) in Aristotele le categorie altre dalla sostanza *sono qualcosa di assai più solido rispetto al puro accidentale* (che esprime il puro «fortuito»), in quanto, sia pure subordinatamente alla sostanza, sono – come subito appresso vedremo – fondamento in secondo ordine degli altri significati dell'essere.

[5] Cfr. il nostro saggio citato alla nota 1 e il nostro commentario ai libri IV, VI e XI della *Metafisica.*

[6] Cfr. il nostro *Concetto di filosofia prima*[6], cit., *passim.*

[7] Cfr. *Metafisica*, I, 7; VI, 2-4; e le ulteriori indicazioni che diamo nel nostro saggio citato alla nota 1.

c) Come terzo viene elencato il significato dell'*essere come vero*, cui viene contrapposto il significato del *non-essere come falso*. Questo è l'essere che potremmo chiamare «logico»: infatti, l'«essere come vero» indica quello del giudizio vero, mentre il «non-essere come falso» indica quello del giudizio falso. Questo è un essere puramente mentale, ossia che ha sussistenza solo nella ragione e nella mente che pensa.

d) Ultimo elencato è il significato dell'*essere come potenza e come atto*. Diciamo, per esempio, che è veggente, sia chi ha la potenza di vedere, cioè chi «può» vedere (ossia colui che ha la capacità di vedere, ma, momentaneamente, poniamo, ha gli occhi chiusi), sia chi vede in atto; oppure diciamo che è sapiente, sia chi può fare uso del proprio sapere (per esempio chi sa l'aritmetica, ma non sta attualmente computando), quanto chi ne fa uso in atto. Analogamente, noi diciamo anche che è in atto una statua già scolpita, e che è invece in potenza il blocco di marmo che l'artefice sta scalpellando; e in questo stesso senso diciamo che è frumento la pianticella di frumento in erba, nel senso che è «frumento in potenza», mentre della spiga matura diciamo che è «frumento in atto». L'essere secondo la potenza e secondo l'atto – precisa Aristotele – *si estende a tutti i significati dell'essere sopra distinti*: si può dare un essere accidentale in potenza ovvero in atto, l'essere di un giudizio vero o falso in potenza ovvero in atto e, soprattutto, si possono dare una potenza e un atto secondo ciascuna delle diverse categorie.

Ma di ciò diremo con maggior ampiezza più avanti.

La tavola dei significati dell'essere consta, dunque, di quattro significati. Ma sarebbe più esatto dire di «quattro gruppi di significati». Già si è visto, infatti, implicitamente, ma lo espliciteremo subito più avanti, che l'essere non si intende in modo univoco neppure nell'ambito di ciascuno dei quattro significati.

Per presentare in forma schematica le cose dette e per concludere, diremo che i significati dell'essere sono i seguenti quattro, ordinati dal significato più forte a quello più debole:

a) essere secondo le diverse figure di categorie;
b) essere secondo l'atto e la potenza;
c) essere come vero e falso;
d) essere come accidente o essere fortuito.

I significati del non-essere sono, invece, solamente tre:

a) non-essere secondo le diverse figure di categorie;
b) non-essere come potenza (non-essere-in-atto);
c) non-essere come falso.

L'essere accidentale non ha un corrispettivo non-essere, come hanno gli altri tre significati dell'essere, perché di per sé è già, per Aristotele, «qualcosa di vicino al non-essere»,[8] cioè quasi un non-essere.

4. Precisazioni sui significati dell'essere – Abbiamo notato, sopra, come i quattro significati dell'essere siano, in realtà, quattro gruppi di significati: infatti ciascuno di essi raggruppa, ulteriormente, significati simili, ma non identici, vale a dire non univoci ma analogici.

a) In primo luogo, le differenti figure di categorie non ridanno significati identici o univoci dell'essere; l'essere ridato da ciascuna «figura di categorie», in altri termini, costituisce un significato diverso da quello di ciascuna delle altre. Di conseguenza, l'espressione «l'essere secondo le figure delle categorie» designa tanti diversi significati di essere, quante, appunto, esse sono.[9]

Aristotele dice espressamente che l'essere appartiene alle diverse categorie non nello stesso modo né nello stesso grado:

> L'è si predica di tutte le categorie, ma non nello stesso modo, bensì della sostanza in modo primario e delle altre categorie in modo derivato.[10]

E ancora:

> Bisogna dire o che le categorie sono esseri solo per omonimia, ovvero che sono esseri solo se si aggiunge o toglie a *essere* una data qualificazione, come, ad esempio, quando sì dice che anche il non conoscibile è conoscibile. In effetti, il giusto sta nell'affermare che le categorie si dicono esseri né in senso equivoco né in senso univoco, ma si dicono esseri nello stesso modo che il termine medico i cui diversi significati implicano tutti riferimento a una medesima e unica cosa, ma non significano una medesima e unica cosa, e, cionondimeno, non sono puri omonimi: medico, infatti, designa un corpo, una operazione o uno strumento né per omonimia né per sinonimia, ma in virtù di un riferimento a una unica cosa.[11]

Quest'ultima realtà è, ovviamente, la sostanza. Come si vede, quello che vale in generale per i diversi significati dell'essere, vale, poi, in

[8] *Metafisica*, VI, 2, 1026 b 21.
[9] Sono otto, se si sta all'elenco della *Metafisica* e della *Fisica*, dieci se si sta invece all'elenco delle *Categorie* e dei *Topici*, ma la nona categoria è riducibile alla quarta e la decima alla settima; si veda sotto la tavola.
[10] *Metafisica,* VII, 4, 1030 a 21-23.
[11] *Metafisica,* VII, 4, 1030 a 32-b 3.

particolare per le categorie: le restanti categorie sono esseri solo in rapporto alla prima e in virtù di questa.

Ma, allora, si chiederà, oltre all'unità che è propria di tutti i significati dell'essere, qual è lo specifico legame che unisce le diverse «figure di categorie» in un unico gruppo, che è appunto il gruppo delle «categorie»?

La risposta è la seguente: le figure delle categorie ridanno i significati primi e fondamentali dell'essere: sono, cioè, l'originaria distinzione su cui si appoggia necessariamente quella degli ulteriori significati. Le categorie rappresentano, dunque, i significati in cui originariamente si divide l'essere,[12] sono le supreme «divisioni dell'essere», o, come anche Aristotele dice, i supremi «generi» dell'essere.[13] E in tal senso ben si comprende come Aristotele abbia indicato nelle categorie il gruppo dei significati dell'essere «per sé», appunto perché si tratta dei significati originari.

Come ha dedotto Aristotele le categorie e la loro tavola? È, questo, un problema assai complesso, finora non risolto e probabilmente insolubile. Dovettero contribuire ricerche logiche, linguistiche, ma soprattutto dovette essere decisiva l'analisi fenomenologica e ontologica.[14]

Ecco la tavola delle categorie:

1. Sostanza o essenza (οὐσία, τὸ τι ἦν εἶναι)
2. Qualità (ποιόν)
3. Quantità (ποσόν)
4. Relazione (πρός τι)

[12] Cfr. *Metafisica*, VII, 3, 1029 a 21.

[13] Cfr. la massiccia documentazione addotta nel libro classico di F. Brentano, ora disponibile anche in italiano: *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, prefazione, introduzione e traduzione dei testi greci di G. Reale, traduzione del testo tedesco di S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 1995 (edizione originale 1862, *passim*).

[14] Sul problema, dibattutissimo nel secolo XIX, si vedranno i seguenti studi, divenuti ormai classici e punti di riferimento irrinunciabili, ora a disposizione anche in italiano: F.A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele. Con in appendice la prolusione accademica del 1833 «De Aristotelis categoriis»*, prefazione e saggio introduttivo di G. Reale, traduzione e saggio integrativo di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1994 (ediz. orig. 1846); H. Bonitz, *Sulle categorie di Aristotele,* prefazione e introduzione di G. Reale, traduzione del testo tedesco e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1995 (ediz. orig. 1853). Si veda anche O. Apelt, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, Leipzig 1891 e il già citato volume di Brentano. Trendelenburg sostiene che Aristotele dedusse le categorie dalla grammatica, O. Apelt parla piuttosto di una deduzione logica, Bonitz e Brentano propendono invece per una deduzione ontologica. Il lettore italiano trova un'ampia discussione di queste tesi nei nostri saggi introduttivi a Trendelenburg, a Bonitz e a Brentano, *passim.*

5. Azione o agire (ποιεῖν)
6. Passione o patire (πάσχειν)
7. Dove o luogo (ποῦ)
8. Quando o tempo (ποτέ)
9. Avere (ἔχειν)
10. Giacere (κεῖσθαι)

b) Anche l'«essere secondo la potenza e l'atto» non ha un solo significato. Anzitutto è chiaro che con l'«essere secondo la potenza e l'atto» si indicano due modi di essere diversissimi, e in certo senso opposti. Aristotele, infatti, chiama l'essere della potenza addirittura «non-essere», nel senso che, rispetto all'essere-in-atto, quello in potenza è «non-essere-in-atto».

L'espressione, peraltro, non deve trarre in inganno. Infatti, Aristotele ritiene di aver guadagnato un concetto essenziale ai fini della spiegazione della realtà e dell'essere, proprio con la scoperta dell'*essere potenziale*, come risulta dalla polemica con i Megarici.

L'esperienza dice, infatti, che oltre al modo di essere *in atto* c'è il modo di essere *in potenza*: cioè quel modo di essere che *non è atto ma è capacità di essere in atto*. Chi nega che ci sia altro modo di essere, oltre quello dell'atto, viene a bloccare la realtà in un «immobilismo attualistico» escludente qualsiasi forma di divenire o di movimento. È chiaro, dunque, perché Aristotele dia alla distinzione «essere-in-potenza» e «essere-in-atto» grandissimo rilievo.[15]

Ma – e questo è un punto al quale ci preme di pervenire – l'«essere potenziale» e l'«essere attuale», anche presi singolarmente, non hanno un unico significato, ma, ancora una volta, *ne rivestono molteplici.* Infatti l'atto e la potenza si estendono a tutte quante le categorie, e assumono altrettanti significati diversi, quante sono le stesse categorie.

Questo significa che c'è una forma di essere in atto e di essere in potenza secondo la *sostanza*, una diversa secondo la *qualità*, un'altra ancora secondo la *quantità*, e così di seguito.

A parte le numerose questioni, cui queste affermazioni potrebbero dare adito – ma delle quali non è questo il luogo di dire – un punto resta chiarissimo: l'essere come potenza e l'essere come atto (che sono

[15] Cfr. soprattutto *Metafisica*, libro IX, *passim*. Per un puntuale esame della dottrina rimandiamo al nostro saggio: *La dottrina aristotelica della potenza, dell'atto e dell'entelechia nella Metafisica*, in: *Il concetto di filosofia prima*[7], cit., pp. 341-405 e il nostro commentario a questo libro.

raccolti in un solo gruppo, perché si comprendono e si calibrano solo in funzione l'uno dell'altro) non esistono fuori o oltre le categorie, ma sono modi di *essere che si appoggiano all'essere stesso delle categorie, si estendono secondo tutta la loro tavola e sono diversi secondo che si appoggino alle diverse figure delle categorie.*

c) Anche il terzo significato dell'essere, l'«essere come vero e come falso», si intende in differenti modi; pure questo si appoggia all'essere delle categorie. Ma, siccome la metafisica non se ne occupa, bensì la logica, non ci soffermeremo qui a illustrarlo.

d) Da ultimo ci resta da dire dell'«essere accidentale». Premettiamo che la questione dell'accidente (e per conseguenza dell'essere accidentale) è assai complessa, in quanto il termine «accidente», in Aristotele, è fra i più fluttuanti. In ogni modo, quando lo Stagirita parla di «essere accidentale» (ὂν κατὰ συμβεβηκός) intende sempre l'«essere fortuito» o «casuale», vale a dire un essere che dipende da altro essere, al quale, però, non è legato da alcun vincolo essenziale. Si tratta, dunque, di un tipo di essere che non è «sempre» e nemmeno «per lo più» ma solo «talora», ossia *un essere che è fortuitamente, casualmente.*[16]

Spesso si è confuso l'«essere categoriale» e l'«essere accidentale», ma questo è un grave errore ermeneutico. Non deve trarre in inganno il fatto che Aristotele (ma soprattutto la speculazione posteriore) chiami «accidenti», talora, le stesse categorie. Vedremo, in effetti, che, fra le categorie, solo la prima è un essere autonomo, e che le altre suppongono questa prima e a questa strutturalmente ineriscono.

In tal senso, tutto ciò che non è sostanza non può essere «per sé» in senso stretto e, perciò, è accidente.

Ma quando Aristotele parla di «essere accidentale», non ha di mira il semplice «inerire ad altro» o «essere in altro», bensì *il casuale, fortuito, occasionale congiungersi ad altro ed essere in altro*. L'essere accidentale è ciò che può non essere, è «ciò che non è né sempre né per lo più».

Ora, è ovvio che delle categorie ossia dell'essere categoriale come tale, non si può affatto dire che è «essere casuale», né si può dire che «può sia essere che non essere», o che «non è né sempre né per lo

[16] Su questi due ultimi significati dell'essere cfr. *Metafisica*, VI, 2-4 e il nostro commentario.

più». L'essere (almeno quello sensibile) è impensabile senza le categorie; ciò significa che, in quanto tali, queste sono necessarie.

Un esempio servirà a chiarire il pensiero e a concludere. Non è affatto necessario che un uomo sia pallido o adirato: che abbia *queste qualità* è accidentale, è fortuito, è casuale, nel senso che queste potrebbero indifferentemente essere o non essere; però è *necessario che l'uomo abbia qualità* (non importa se queste o altre).

L'esempio può ripetersi per ogni categoria. Può essere casuale il fatto che una cosa abbia una data misura, ma non è casuale e non è accidentale che abbia una misura (una cosa sensibile senza una quantità non è pensabile). Può essere accidentale che qualcosa si trovi in un dato luogo, ma non è puramente accidentale il suo essere in un luogo. E così gli esempi si potrebbero moltiplicare.

In conclusione: l'accidente vero e proprio e l'essere accidentale non possono che fondarsi (come del resto anche gli altri significati dell'essere) sulle categorie, ma se ne distinguono totalmente, in quanto la categoria è necessaria, mentre l'accidente è l'affezione o l'accadimento meramente fortuito che ha luogo secondo ogni categoria.

Insomma: l'essere accidentale è *la contingente affezione o il contingente evento che si realizza secondo le diverse (necessarie) figure delle categorie.*

5. Ricapitolazione dei risultati raggiunti – Si è dimostrato che i quattro significati dell'essere sono, in realtà, quattro gruppi di significati, facenti capo, tutti quanti, al primo, cioè alle categorie. L'essere come potenza e atto ha luogo secondo le diverse categorie e solamente secondo queste; esso non sussiste fuori o oltre queste.

L'essere come vero, che consiste nell'operazione mentale del congiungere e del dividere, non può che basarsi sulle categorie, che sono, appunto, ciò che viene unito o disgiunto.

Infine anche l'essere accidentale si fonda sull'essere categoriale e non è che un'accidentale affezione o un accadimento secondo le varie figure delle categorie.

Dunque: tutti i significati dell'essere presuppongono l'essere delle categorie; ma – e questo è un punto già più volte emerso e che ora è venuto il momento di approfondire – *le varie categorie, a loro volta, non stanno tutte sul medesimo piano*.

Fra la sostanza e le altre categorie c'è una differenza radicale, in qualche modo assimilabile a quella che c'è fra le categorie in generale e gli altri significati dell'essere. Tutti questi significati presuppongono

l'essere delle categorie; a sua volta, l'essere delle categorie dipende interamente dall'essere della prima categoria, ossia dalla sostanza.

Se, dunque, tutti i significati dell'essere suppongono l'essere delle categorie, e se, a sua volta, l'essere delle categorie suppone l'essere della prima e su questo interamente si fonda, è evidente che la domanda radicale sul senso dell'essere andrà incentrata sulla sostanza. Perciò ben si comprendono le precise affermazioni di Aristotele:

> E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: «che cos'è l'essere», equivale a questo: «che cos'è la sostanza» [...]; perciò anche noi, principalmente, fondamentalmente e unicamente, per così dire, dobbiamo esaminare che cos'è l'essere inteso in questo significato.[17]

Si deve dunque concludere che il senso ultimo dell'essere è disvelato dal senso della sostanza.

[17] *Metafisica*, VII, 1, 1028 b 2-7.

SEZIONE VI

METAFISICA COME USIOLOGIA O TEORIA DELLA SOSTANZA

1. La questione della sostanza – Diciamo subito che il problema della sostanza è il più delicato, complesso e, in un certo senso, anche sconcertante, per chiunque voglia intendere la metafisica aristotelica, liberandosi dalle soluzioni sommarie, cui le sistemazioni manualistiche ci hanno abituati.[1]

Innanzitutto va chiarito che la questione generale della sostanza involge due problemi essenziali strettamente connessi, dei quali uno si sviluppa ulteriormente in due direzioni.

Chiariamo preliminarmente questi problemi. I predecessori di Aristotele avevano dato alla questione della sostanza soluzioni del tutto antitetiche: alcuni avevano visto nella materia sensibile l'unica sostanza; Platone aveva invece indicato in enti soprasensibili la vera sostanza, mentre la comune convinzione sembrava additarla nelle cose concrete.

Aristotele affronta *ex novo* la questione strutturandola in maniera esemplare. Dopo aver ridotto il problema ontologico generale al suo nucleo centrale, cioè alla questione dell'*ousía*, egli dice, con tutta chiarezza, che il punto di arrivo starà nel determinare *quali sostanze esistono*: se solamente le sensibili (come vogliono i Naturalisti) o anche le soprasensibili (come vogliono i Platonici).

Si badi: questo è il problema dei problemi e la *quaestio* ultima, la domanda per eccellenza della metafisica aristotelica così come di ogni metafisica in generale. Si tratta, in ultima analisi, di decidere della validità o meno dei risultati della «seconda navigazione» di Platone.[2]

Ma, per poter risolvere questo specifico problema, Aristotele vuole prima determinare *che cos'è la sostanza in generale*.

Ecco, quindi, l'altro problema dell'«usiologia» aristotelica: che cos'è la sostanza in generale? È la materia? È la forma? È il composto?

[1] Quanto qui diciamo in sintesi, il lettore lo potrà trovare più ampiamente documentato nella nostra monografia introduttiva alla nostra edizione maggiore della *Metafisica*, ed. Bompiani 2004, cit.

[2] Cfr. *Metafisica*, VII, 2, *passim.*

Questo problema va risolto prima dell'altro, per correttezza metodologica: si potrà, infatti, con precisione assai maggiore, dire se esiste solo il sensibile o anche il soprasensibile, solamente se si sarà, prima, stabilito che cosa sia, in genere, la *ousía*. Se, per esempio, risultasse che *ousía* è solo la materia o il concreto composto di materia e forma, è chiaro che la questione della sostanza soprasensibile resterebbe *eo ipso* tolta; mentre, se si rendesse evidente che *ousía* è anche altro o addirittura prevalentemente altro dalla materia, allora la questione del soprasensibile si presenterebbe sotto tutt'altra luce.

E su cosa si baserà Aristotele per trattare della sostanza in generale? Ovviamente sulle sostanze che nessuno contesta: quelle sensibili.

Scrive espressamente il filosofo:

> Tutti ammettono che alcune delle cose sensibili sono sostanze; pertanto dovremo svolgere la nostra indagine *partendo da queste.* Infatti è di grande utilità procedere a gradi verso ciò che è più conoscibile. In effetti, tutti acquistano il sapere in questo modo: procedendo attraverso le cose che sono meno conoscibili per natura [= le cose sensibili] verso quelle che sono più conoscibili per natura [= le cose intelligibili].[3]

In conclusione, dei due problemi dell'«usiologia» aristotelica, il primo «che cos'è la sostanza in generale» è preliminare al secondo «quali sostanze esistono» (problema teologico); inoltre il primo problema (preliminare) non può risolversi che basandosi sulla sostanza sensibile, l'unica che si conosce, prima di accertare se vi sia o no anche una sostanza soprasensibile.[4]

2. La questione della «ousía» in generale: la forma, la materia, il sinolo – E ora domandiamoci finalmente: che cos'è la οὐσία in generale? Aristotele, come abbiamo già ricordato, trovava nei predecessori risposte contrastanti: per i Naturalisti sostanza era la materia o il sostrato materiale, per i Platonici la forma e l'universale; secondo il senso comune invece sembra essere l'individuo e la cosa concreta. Chi ha

[3] *Metafisica*, VII, 3, 1029 a 33 ss. Per Aristotele è «per natura» primo l'intelligibile, in quanto è ciò che è *ontologicamente primo*; «per noi» invece, è primo il sensibile, il quale è ciò che è ontologicamente secondo, perché ciò da cui noi prendiamo le mosse per conoscere sono i sensi e il sensibile, e all'intelligibile giungiamo solo *attraverso e dopo* il sensibile.

[4] Cfr. anche *Metafisica*, VII, 2, *passim*; VII, 11, 1037 a 10-17; VII, 16, 1040 b 34-1041 a 3; VII, 17, 1041 a 6-9.

ragione? La risposta dello Stagirita è: *tutti e nessuno a un tempo*; la risposta al problema non può essere semplice, ma deve essere necessariamente complessa.

Quanto abbiamo premesso, avrà probabilmente già orientato il lettore circa la risposta aristotelica al problema posto. Lo Stagirita dice che per *ousía* possono intendersi, a diverso titolo:

1) la forma,
2) la materia,
3) il sinolo, composto di materia e forma.

Con ciò Aristotele riconosce a ciascuno dei suoi predecessori una parte di ragione, e indica il loro torto nella unilateralità.

Vediamo di illustrare brevemente i tre significati.

1) Sostanza è in un senso la *forma* (εἶδος, μορφή). «Forma», secondo Aristotele, non è ovviamente la estrinseca forma o la figura esteriore delle cose (o lo è solo subordinatamente), ma è l'intima natura delle cose, il *che cos'è* o l'*essenza intima* (τὸ τι ἦν εἶναι) delle medesime. La forma o essenza dell'uomo, per esempio, è la sua anima, ossia ciò che fa di lui un essere vivente razionale; la forma o essenza dell'animale è l'anima sensitiva e quella della pianta l'anima vegetativa. Ancora, l'essenza del cerchio è ciò che fa sì che esso sia quella data figura con quelle date qualità; e lo stesso può ripetersi per le diverse altre cose. Infatti, quando le definiamo, ci riferiamo alla loro forma o essenza, e in generale le cose sono conoscibili solo nella loro essenza.[5]

2) Tuttavia, se l'anima razionale non «informasse» un corpo, non avremmo un uomo, e se l'anima sensitiva non «informasse» una certa materia, non avremmo un animale; e, ancora, se l'anima vegetativa non «informasse» altra materia, non avremmo le piante.

Così dicasi – e la cosa risulterà anche più evidente – per tutti gli oggetti prodotti dall'attività dell'arte: se non si realizzasse nel legno l'essenza o forma del tavolo, essa non avrebbe alcuna concretezza, e lo stesso deve ripetersi per tutti gli altri casi.

In questo senso, anche la materia risulta fondamentale per la costituzione delle cose, e pertanto potrà dirsi – almeno entro precisi limiti – sostanza delle cose.

È chiaro che questi limiti sono ben definiti: infatti, se non ci fosse la forma, la materia sarebbe indeterminata e non basterebbe affatto a costituire le cose.

[5] Cfr. *Metafisica*, VII, 4-12 e VIII, 2-3 con il nostro commentario.

3) In base a quanto abbiamo detto, risulta pienamente chiarito anche il terzo significato, quello di «sinolo» (σύνολον): la concreta unione di forma e di materia. Tutte le cose concrete sono non altro che sinoli di forma e di materia.

Dunque, tutte le cose sensibili, senza distinzione, possono considerarsi nella loro forma, nella loro materia, nel loro insieme; e sostanza (οὐσία) sono, a diverso titolo (nel senso veduto), e la forma e la materia e il sinolo.[6]

Abbiamo detto che a diverso titolo Aristotele attribuisce la qualifica di sostanza alla forma, al sinolo e alla materia.

Lo Stagirita, svolgendo il problema della *sostanza in generale* in una seconda direzione, ha anche cercato di determinare quali siano questi «titoli» in base ai quali qualcosa ha diritto a essere considerato tale. Questa seconda direzione, nei testi, non è sempre esplicitamente distinta dalla prima e spesso vi si intreccia in vario modo; tuttavia è essenziale distinguerla, per capire a fondo il pensiero aristotelico.

3. Le note definitorie del concetto di sostanza – Lo Stagirita sembra stabilire i caratteri definitori della sostanza in numero di quattro, anzi di cinque, se si computa anche un carattere che sta però su un piano un poco diverso dagli altri.

1) In primo luogo, può chiamarsi sostanza solamente ciò che *non inerisce ad altro e non si predica di altro*, ma che è sostrato di inerenza e di predicazione di tutti i diversi modi di essere.

2) In secondo luogo, sostanza può essere solamente un ente che può *esistere di per sé o separatamente dal resto* (χωριστόν), dotato di una forma di sussistenza autonoma.

3) In terzo luogo, può chiamarsi sostanza solo ciò che è *un alcunché di determinato* (τόδε τι): non può quindi esserlo un attributo generale, né alcunché di universale e astratto.

4) In quarto luogo, sostanza deve essere un qualcosa di *intrinsecamente unitario* (ἕν) e non un mero aggregato di parti o una qualsivoglia molteplicità non organizzata.

5) Infine va ricordata la caratteristica dell'atto o dell'attualità (ἐνέργεια, ἐντελέχεια): è sostanza solo ciò che è atto o in atto. Questa caratteristica – come abbiamo detto – sta un poco a sé ed è importantissima.

[6] Cfr. *Metafisica*, VII e VIII, *passim*.

4. Conclusioni sulla sostanza derivanti dalle considerazioni fatte – Ora riesaminiamo e commisuriamo a queste note definitorie delle caratteristiche della sostanzialità la *materia*, la *forma* e il *sinolo*, vale a dire quelli che abbiamo detto essere – a diverso titolo – significati dell'οὐσία.

In che misura materia, forma e sinolo li realizzano?

La materia possiede senza dubbio (1) il primo dei caratteri: essa non inerisce ad altro né si predica di altro; a essa inerisce e di essa si predica, in qualche modo, tutto il resto: la stessa forma inerisce e in certo senso si riferisce alla materia. La materia, tuttavia, non possiede alcuno degli altri caratteri della sostanzialità. Essa (2) *non sussiste affatto di per sé*, perché non c'è materia che non possegga già la forma; (3) non è affatto *un qualcosa di determinato* perché tale può essere solo ciò che ha una forma; (4) non è nemmeno *qualcosa di unitario*, perché l'unità deriva dalla forma; (5) infine *non è in atto, ma è solo in potenza.* Diremo, quindi, che la materia è sostanza solamente *in senso assai debole e improprio.* Il che ben spiega come mai Aristotele neghi, talora, che la materia sia sostanza e, talaltra, invece, lo affermi: essa ha solamente il primo dei caratteri della sostanzialità e non gli altri.

Invece la *forma* e il *sinolo*, anche se in maniera non identica, hanno tutti i caratteri della sostanzialità.

La forma (1) *non deve il suo essere ad altro e non si predica di altro*: è vero – si badi – che la forma inerisce alla materia e che si riferisce in certo senso a questa, ma, appunto, in un senso del tutto eccezionale (inerisce alla materia come ciò che «informa» la materia e ha più essere – come vedremo presto – che non la materia; gerarchicamente è la materia che dipende dalla forma, non viceversa). (2) La forma *può separarsi dalla materia* in due sensi: a) è la forma che dà essere alla materia e non viceversa e quindi la forma è, in generale, almeno concettualmente, sempre separabile; b) vi sono sostanze che si esauriscono interamente nella forma e che non hanno materia e, in questi casi, la forma è assolutamente separata. (3) La forma è *un qualcosa di determinato* (τόδε τι), come ripetutamente Aristotele ribadisce: e, anzi, la forma è qualcosa di determinato e anche *determinante*, perché è ciò che fa sì che le cose siano ciò che sono e non altro. (4) La forma è *unità per eccellenza*, anzi è principio che dà unità alla materia che informa. (5) Infine la forma è *atto per eccellenza*, è principio che dà atto, al punto che Aristotele usa spesso *forma* e *atto* come sinonimi.

E il sinolo? Anche il composto di materia e forma possiede i caratteri suindicati, e di conseguenza: il sinolo è appunto l'insieme e di

materia e di forma. Il sinolo, che è la concreta cosa individua, (1) è *sostrato di inerenza e di predicazione* di tutte le determinazioni accidentali; (2) *sussiste di per sé* e indipendentemente in modo pieno; (3) è un tovde ti in senso concreto; (4) è *una unità*, in quanto ha tutte le sue parti materiali unificate dalla forma; (5) è *in atto* perché le sue parti materiali sono attualizzate dalla forma.

La materia – si è visto – è assai meno sostanza della forma e del sinolo; e fra la *forma* e il *sinolo* c'è una ulteriore differenziazione per quanto concerne il loro grado di sostanzialità?

La questione è piuttosto complessa. In certi passi Aristotele sembra considerare il sinolo o il concreto individuo come sostanza per eccellenza, in altri passi, sembra invece considerare tale la forma. Ma in ciò non c'è contraddizione, come invece, di primo acchito, potrebbe sembrare. In effetti, a seconda del punto di vista dal quale ci si collochi, si deve rispondere nel primo o nel secondo modo.

Dal punto di vista della constatazione empirica è chiaro che il sinolo o il concreto individuo sembra essere sostanza per eccellenza.

Non così, invece, *dal punto di vista strettamente speculativo e metafisico*: infatti la forma è principio, causa e ragion d'essere, vale a dire fondamento, e rispetto a essa il sinolo è invece principiato, causato e fondato; ebbene, in questo senso, la forma è sostanza per eccellenza e al più alto titolo. Insomma: *quoad nos*, sostanza per eccellenza è il concreto; *in sé e per natura* è invece sostanza per eccellenza la forma.

D'altro canto, questo risulta pienamente riconfermato, se si pensa come il sinolo non possa esaurire la sostanza in quanto tale: se così fosse, nulla che non fosse sinolo sarebbe sostanza, e, in tal modo, Dio e in genere l'immateriale e il soprasensibile non sarebbero sostanza!

La forma può dirsi, invece, sostanza per eccellenza: Dio e le intelligenze motrici delle sfere celesti sono pure forme immateriali, mentre le cose sensibili sono forme informanti la materia. La forma è essenziale agli uni e agli altri enti, sia pure in diversa maniera.[7]

E per concludere diremo che, in tal modo, il senso dell'essere è pienamente determinato. L'essere nel suo significato più forte è la sostanza; e la sostanza in un senso (improprio) è materia, in un secondo senso (più proprio) è sinolo, e in un terzo senso (e per eccellenza) è forma: essere è quindi la materia; essere, in più alto grado, è il sinolo; ed essere è, nel senso più forte, la forma.

[7] Cfr. i puntuali riferimenti che diamo nella monografia introduttiva alla nostra edizione maggiore della *Metafisica*, cit.

In tal modo si comprende perché Aristotele abbia chiamato la forma addirittura «causa prima dell'essere»,[8] appunto in quanto informa la materia e fonda il sinolo.

5. La «forma» aristotelica non è l'universale – Prospettata nel modo che abbiamo sopra proposto, la dottrina aristotelica della sostanza appare assai meno aporetica di quanto, soprattutto da Zeller[9] – e, con lui, da molti degli studiosi moderni – non si sia preteso.

La distinzione dei molteplici significati dell'*ousía* non è affatto proposta su un piano di ricerca meramente linguistica e per soddisfare a istanze linguistiche, ma è fatta su un piano di analisi ontologica e per soddisfare all'esigenza di comprensione della realtà nei suoi molteplici aspetti. E così Zeller non ha potuto intendere che, a proposito dei tre significati di *ousía* e in particolare dei due principali (sinolo e forma), non si deve – per ragioni strutturali – fare un discorso in termini di «*aut-aut*», come se a tutti i costi dovesse restare in campo uno solo dei significati, ma si deve fare invece un discorso in termini di «*et-et*», come abbiamo visto: la metafisica aristotelica non è portata, come la successiva, alla *reductio ad unum* a tutti i costi, ma è piuttosto rivolta a distinguere i vari aspetti della realtà, e quando li ha distinti non solo non procede a ulteriori unificazioni, ma li dichiara irriducibili, e appunto come tali li considera espressione della «poliedricità strutturale» della realtà.

Così si risolve agevolmente un'altra difficoltà sollevata da Zeller. È difficile – egli dice – pensare come «indivenibili» le forme del diveniente, come le vorrebbe concepire Aristotele, che, in verità, batte con molta energia su questo punto della «indivenibilità dell'*eidos*».

Allora, come può Aristotele affermare l'*eidos* indivenibile, senza ricadere nella tesi della «trascendenza delle forme» da lui rimproverata insistentemente ai Platonici?

La risposta al problema è semplice: l'indivenibilità dell'*eidos* aristotelico non è altro che l'indivenibilità della causa o della condizione o del principio metafisico, rispetto al causato, al condizionato e al principiato empirico.[10]

Vogliamo, infine, concludere sulla sostanza, soffermandoci su un punto spesso trascurato e di cui, d'altra parte, l'impostazione zelleria-

[8] *Metafisica*, VII, 17, 1041 b 28.

[9] Zeller, *Die Philos. d. Griechen*, II, 2, pp. 344 ss. (questa parte dell'opera zelleriana non è stata tradotta in lingua italiana).

[10] Cfr. *Metafisica*, VII, 7-9 (e il nostro commentario).

na, alla quale i più si fermano, doveva fatalmente impedire la comprensione. Diciamo del rapporto fra la «forma» e l'«universale». Aristotele dimostra che, mentre materia, forma e sinolo hanno titolo per essere considerati *ousía*, così come s'è visto, l'universale, che i Platonici elevavano al rango di sostanza per eccellenza, non ne ha assolutamente alcuno per essere considerato sostanza, perché non ha nessuno dei caratteri che sopra s'è visto essere propri della sostanzialità.[11]

Ma, si dirà, non è un universale l'*eidos* aristotelico?

La risposta è inequivocabilmente negativa. Più volte Aristotele qualifica il suo *eidos* come un tovde ti, espressione che indica il determinato che si oppone all'universale astratto; e, del resto, abbiamo visto come tutti i caratteri della sostanzialità competano all'*eidos.*

L'*eidos* aristotelico è un *principio metafisico*, una condizione ontologica: in termini moderni diremmo una struttura ontologica.

Riportiamo a prova solo un passo – il più significativo –, quello posto a chiusura del libro dedicato alla sostanza. Dopo aver detto che la sostanza è «un principio e una causa», Aristotele mostra come si debbano ricercare tale principio e tale causa.

La cosa o il fatto di cui si cercano il principio e la causa devono essere preventivamente noti, e la ricerca va impostata così: perché questa cosa o questo fatto sono così e così?

Il che significa dire: perché la materia è (o costituisce) questo determinato oggetto?

Ecco come Aristotele puntualizza il problema:

> Questo materiale è una casa: perché? Perché è presente in esso l'*essenza* di casa. E si ricercherà così: perché questa data cosa è uomo? Oppure, perché questo corpo ha queste caratteristiche? Pertanto nella ricerca del perché, si ricerca la *causa della materia*, vale a dire la *forma per cui la materia è una determinata cosa: e questa è appunto la sostanza*.[12]

Ed ecco l'esempio più eloquente con cui Aristotele suggella la sua ricerca:

> Ciò che è composto di qualche cosa in modo tale che il tutto costituisce una unità non è come un mucchio, ma come una sillaba. E la sillaba non è solo le lettere da cui è formata, né BA è identica a B e A,

[11] Cfr. *Metafisica*, VII, 13-16 (e il nostro commentario).
[12] *Metafisica,* VII, 17, 1041 b 5-9.

né la carne è semplicemente fuoco e terra: infatti, una volta che i composti, cioè carne e sillaba, si siano dissolti, non esistono più, mentre le lettere, il fuoco e la terra continuano a essere. Dunque, la sillaba è un qualcosa che non è riducibile unicamente alle lettere, ossia alle vocali e consonanti, ma è un qualcosa di diverso da esse. E così la carne non è solamente fuoco e terra, o caldo e freddo, ma anche un qualcosa di diverso da questi. Ora, se anche questo qualcosa dovesse essere, esso pure, un elemento o un composto di elementi, si avrebbe quanto segue: se fosse un elemento, varrebbe lo stesso discorso di prima (la carne sarebbe costituita da questo elemento con fuoco e terra e da qualcosa di diverso, cosicché si andrebbe all'infinito); se fosse, invece, un composto di elementi, sarebbe, evidentemente, composto non di uno solo ma di più elementi (altrimenti saremmo ancora nel primo caso), cosicché si dovrebbe ripetere anche a questo proposito il discorso fatto a proposito della carne e della sillaba. Perciò si potrà ben ritenere che questo qualcosa non sia un elemento, ma sia la causa per cui questa data cosa è carne, quest'altra cosa è sillaba, e così dicasi per tutto il resto. *E, questo, è la sostanza di ogni cosa: infatti esso è causa prima dell'essere.*[13]

Come si vede, l'*ousía-eidos* di Aristotele, immanente struttura ontologica della cosa, non può affatto confondersi con l'universale astratto. L'universale è invece il *genere* (γένος), *che non ha una sua realtà ontologica separata*. L'anima dell'uomo come *eidos* è un principio che «informa» un corpo e ne fa un uomo, e ha una sua realtà ontologica; invece l'animale, inteso come *genere* animale, è solo un termine comune astratto che *non ha realtà in sé* e non esiste se non nell'uomo o in altra forma di animale.

Si deve peraltro rilevare che l'*eidos* aristotelico ha due aspetti: uno di questi è quello ontologico già visto, l'altro è quello che potremmo chiamare logico.

Lo Stagirita non ha studiato e messo a punto i due aspetti e le relative differenze, ma è passato, nei vari casi, dall'uno all'altro inconsapevolmente.

Noi notiamo, anche per ragioni linguistiche, meglio di lui la differenza, perché, di volta in volta, siamo costretti a tradurre *eidos* in due modi diversi: talora con «forma» e talaltra con «specie». Per quanto concerne l'aspetto ontologico dell'*eidos*, vale a dire la forma, Aristotele ha ragione di dire che non è un universale.

Ma l'*eidos* nel senso logico di specie?

[13] *Metafisica,* VII, 17, 1041 b 11-28; cfr. anche VIII, 2, 1043 b 10 ss.

Evidentemente la specie *non è altro che l'eidos in quanto pensato dalla mente umana.* E quindi si potrebbe ben dire che, in quanto struttura ontologica o principio metafisico, l'*eidos* non è un universale; invece, in quanto viene pensato e astratto dalla mente umana, diventa universale. Ma, ripetiamo, Aristotele, preoccupato di ribadire il primo punto, non ha messo in rilievo il secondo. Tanto più che, ai suoi occhi, l'*eidos* anche considerato come «specie» è la «differenza specifica» che dà concretezza al «genere», appunto «differenziandolo», e quindi riscattandolo dalla sua astratta universalità,[14] come vedremo anche nella logica.

In ogni caso, queste difficoltà non debbono distogliere lo sguardo da quello che s'è prima detto circa la statura ontologica e reale dell'*eidos.*

L'*eidos* non solo non è un universale, ma *è più essere della materia e più essere del sinolo, in quanto è principio che, strutturando la materia, fa sussistere il sinolo stesso.*[15]

6. L'atto e la potenza – Le dottrine esposte vanno ancora integrate con alcune precisazioni riguardanti la potenza e l'atto riferiti alla sostanza.[16] *La materia è potenza*, cioè potenzialità, nel senso che *è capacità* di assumere o di ricevere la forma: il bronzo è potenza della statua, perché è effettiva capacità e di ricevere e di assumere la forma della statua; il legno è potenza dei vari oggetti che con questo si possono fare, perché è concreta capacità di assumere le forme dei vari oggetti. La forma si configura, invece, come atto o attuazione di quella capacità.

Il composto o *sinolo* di materia e forma, sarà, se lo si considera come tale, prevalentemente atto; se lo si considera invece nella sua forma, sarà senz'altro atto o *entelechia* e, nella sua materialità sarà invece misto di potenza e di atto. Tutte le cose che hanno materia hanno quindi sempre, come tali, maggiore o minore potenzialità.[17] Invece se – come vedremo – ci sono esseri immateriali, cioè «pure forme», saranno atti puri, scevri di potenzialità.[18]

L'atto – come già abbiamo accennato – è chiamato da Aristotele anche *entelechia*: talora sembra che fra i due termini ci sia una certa

[14] Cfr. *Metafisica*, VII, 12, *passim*.

[15] Cfr. *Metafisica*, VII, 3, 1029 a 3-7: «Chiamo materia ad esempio il bronzo, forma la struttura e la configurazione formale, sinolo ciò che da queste risulta, cioè la statua. Orbene, se la forma è anteriore e *maggiormente essere* rispetto alla materia, per la medesima ragione essa sarà anteriore anche al composto».

[16] Cfr., sopra, la nota 14.

[17] Cfr. *Metafisica*, VIII, 2.

[18] Cfr. *Metafisica*, XII, 6-8.

diversità di significato; ma, per lo più, e in particolare nella *Metafisica*, i due termini sono sinonimi.

Dunque, «atto» ed «entelechia» dicono realizzazione, perfezione attuantesi o attuata. L'anima, quindi, in quanto essenza e forma del corpo, è atto ed entelechia del corpo; e, in genere, tutte le forme delle sostanze sensibili sono atto ed entelechia.

Dio, vedremo, sarà entelechia pura (e così anche le altre Intelligenze motrici delle sfere celesti).

L'atto, dice ancora Aristotele, ha assoluta «priorità», «anteriorità» e «superiorità» sulla potenza: questa infatti non si può conoscere, come tale, se non riportandola all'atto di cui è potenza.

Inoltre l'atto (come forma) è condizione, regola e fine della potenzialità.

In ultimo, l'atto è superiore alla potenza, perché è il modo di essere delle sostanze eterne.

Aristotele scrive:

> Ma l'atto è anteriore anche per la sostanza. In primo luogo, perché le cose che nell'ordine della generazione sono ultime, nell'ordine della forma e della sostanza sono prime: per esempio l'adulto è prima del fanciullo e l'uomo è prima dello sperma: l'uno, infatti, possiede la forma attuata, l'altro, invece, no. In secondo luogo, è anteriore perché tutto ciò che diviene procede verso un principio, ossia verso lo scopo (fine): infatti lo scopo costituisce un principio e il divenire ha luogo in funzione del fine. E il fine è l'atto, e in grazia di questo si acquista anche la potenza: infatti gli animali non vedono al fine di possedere la vista, ma posseggono la vista al fine di vedere. Inoltre, la materia è in potenza per giungere alla forma; e quando, poi, sia in atto, allora essa è nella sua forma. Ma l'atto è anteriore alla potenza secondo la sostanza anche in più alto senso: infatti gli esseri eterni sono anteriori ai corruttibili quanto alla sostanza, e nulla di ciò che è in potenza è eterno.[19]

La dottrina della potenza e dell'atto è, dal punto di vista metafisico, di grandissima importanza. Con essa Aristotele ha potuto risolvere le aporie eleatiche del divenire e del movimento: questi scorrono nell'alveo dell'essere, perché non segnano un passaggio dal non-essere assoluto all'essere, bensì dall'*essere in potenza* all'*essere in atto*, cioè *da essere a essere*.[20]

[19] Cfr. *Metafisica*, IX, 8, *passim* e in particolare 1054 a 4 ss. Questo teorema della *priorità dell'atto sulla potenza* è molto importante, e, come vedremo, costituisce uno dei princìpi su cui fa perno l'inferenza metempirica del Motore Immobile.

[20] Cfr. per esempio *Metafisica*, XI, 9.

Inoltre, con questa egli ha risolto perfettamente il problema dell'unità della materia e della forma: la prima essendo potenza, la seconda atto o attuazione della medesima.[21]

Infine, lo Stagirita si è servito di tale dottrina, almeno in parte, per dimostrare l'esistenza di Dio e intenderne la natura.[22]

Ma anche nell'ambito di tutte le altre scienze i concetti di potenza e di atto hanno in Aristotele un ruolo assai rilevante.

E così siamo giunti all'ultima delle questioni della metafisica: quella della sostanza soprasensibile, che è la questione decisiva.

[21] Cfr. *Metafisica*, VIII, 6, *passim*.
[22] Cfr. *Metafisica*, XII, 6-9.

SEZIONE VII

METAFISICA COME TEOLOGIA

1. Dimostrazione dell'esistenza della sostanza soprasensibile – Esistono sostanze soprasensibili, oppure esistono solamente sostanze sensibili?

Aristotele ha cercato di rispondere con precisione al problema (che, come sappiamo, era il problema sollevato dalla «seconda navigazione» platonica) e non solo – come già abbiamo accennato – ha riconfermato gli esiti della medesima, ma è addirittura riuscito a guadagnare posizioni, che, sia nella chiarezza dell'impostazione metodica sia nelle conclusioni, in un certo senso vanno oltre Platone.

Diciamo subito che, per lo Stagirita, esistono tre generi di sostanze gerarchicamente ordinate; due sono di natura sensibile uno di natura soprasensible.

1) Il primo tipo è quello delle sostanze sensibili che nascono e periscono.

2) Il secondo è costituito dalle sostanze sensibili ma incorruttibili. Queste sostanze «sensibili» ma «incorruttibili» sono non altro che i cieli, i pianeti e le stelle, che – secondo Aristotele – sono incorruttibili, perché strutturati di materia non corruttibile (l'etere, quinta essenza), capace solo di mutamento o movimento locale e quindi non passibile di alterazione, né di aumento o diminuzione e, meno che mai, di generazione e corruzione. Invece la sostanza sensibile corruttibile è sottoposta a tutti i tipi di mutamento, appunto perché la materia di cui è costituita include la possibilità di tutti i contrari: per questo le cose di questo mondo (sublunari), oltre a muoversi, sono soggette ad aumenti e diminuzioni, ad alterazioni, a generazione e corruzione.

3) Al di sopra di queste, ci sono, poi, le sostanze immobili, eterne e trascendenti il sensibile, che sono Dio o Motore immobile e le altre sostanze motrici delle varie sfere di cui consta il cielo, come vedremo.

I primi due generi di sostanze sono costituiti di materia e forma: dei quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco) quelle sensibili corruttibili, di etere quelle incorruttibili. La sostanza soprasensibile è,

invece, forma pura assolutamente scevra di materia. Dei primi due generi di sostanze si occupano la fisica e l'astronomia; il terzo genere costituisce l'oggetto peculiare della metafisica, come sappiamo.

Ci resta pertanto da esaminare, in breve, il procedimento mediante il quale Aristotele dimostra l'esistenza della sostanza soprasensibile, quale ne sia la natura, se sia unica o se ve ne siano molteplici, e quale sia il rapporto fra tale sostanza e il mondo.

L'esistenza del soprasensibile viene dimostrata nel modo che segue.

Le sostanze sono le realtà prime, nel senso che tutti gli altri modi di essere, come abbiamo ampiamente visto, dipendono da questa. Se, quindi, tutte le sostanze fossero corruttibili, non esisterebbe assolutamente nulla di incorruttibile. Ma – dice Aristotele – il tempo e il movimento sono certamente incorruttibili. Il tempo non si è generato né si corromperà: infatti, anteriormente alla generazione del tempo, avrebbe dovuto esserci un «prima», e posteriormente alla distruzione del tempo un «poi».

Ora, «prima» e «poi» altro non sono che tempo. In altri termini: per le ragioni viste, c'è sempre tempo prima o dopo qualsiasi supposto inizio o termine del tempo; dunque, questo è eterno.

Lo stesso ragionamento vale anche per il movimento, perché, secondo Aristotele, il tempo non è altro che una determinazione del movimento; dunque, non c'è tempo senza movimento, e, quindi, l'eternità del primo postula l'eternità anche del secondo.

Ma a quale condizione può sussistere un movimento (e quindi anche un tempo) eterno?

Lo Stagirita risponde (in base ai princìpi da lui stabiliti studiando le condizioni del movimento nella *Fisica*): solo se sussiste un Principio primo che ne sia causa.

E come dev'essere questo Principio per essere causa di movimento?

In primo luogo, dice Aristotele, deve essere *eterno*: se eterno è il movimento, eterna dev'esserne la causa. In altri termini: per essere idonea a spiegare un movimento eterno, la causa non può essere che eterna.

In secondo luogo, il Principio deve essere *immobile*: solo l'immobile, infatti, è causa assoluta del mobile. Nella *Fisica*, Aristotele ha dimostrato questo punto con rigore. Tutto ciò che è in moto, è mosso da altro; quest'altro, se è a sua volta mosso, è mosso da altro ancora. Una pietra, per esempio, è mossa da un bastone, il bastone, a sua volta, muove mosso dalla mano, e la mano dall'uomo. Insomma, per spiegare ogni movimento bisogna far capo a un principio di per sé non ulteriormente mosso, almeno rispetto a ciò che muove. Sarebbe assur-

do, infatti, pensare di poter risalire di motore in motore all'infinito, perché un processo all'infinito è sempre impensabile, in questi casi.

Ora, se così è, non solo devono esserci princìpi o motori relativamente mobili, cui fanno capo i singoli movimenti, ma – e *a fortiori* – deve esserci un Principio assolutamente primo e assolutamente immobile, cui fa capo il moto dell'universo tutto.

In terzo luogo, il Principio deve essere del tutto *scevro di potenzialità*, cioè *atto puro*. Se, infatti, le avesse, potrebbe anche non muovere in atto; ma ciò è assurdo, perché, in tal caso, non ci sarebbe un movimento eterno dei cieli, cioè un movimento sempre in atto.

In conclusione: poiché c'è un movimento eterno, è necessario che ci sia un Principio eterno che lo produca, ed è anche necessario che tale Principio sia a) eterno, se eterno è ciò che esso causa, b) immobile, se la causa assolutamente prima del mobile è l'immobile e c) atto puro, se è sempre in atto il movimento che esso causa.[1] È appunto questo, il «Motore immobile», ossia quella sostanza soprasensibile di cui eravamo in cerca.

2. Il primo Motore muove come causa finale – Ma, in quale modo può, il Primo Motore, muovere restando *assolutamente immobile*? C'è, nell'ambito delle cose che noi conosciamo, un qualcosa che sappia muovere senza muoversi?

Aristotele risponde additando come esempio di cose siffatte *l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza*.

Tale oggetto è ciò che è bello e buono; ora il bello e il buono attraggono la volontà dell'uomo senza muoversi in alcun modo; così anche l'intelligibile muove l'intelligenza senza muoversi. E di questo tipo è anche la causalità esercitata dal Primo Motore, cioè dalla sostanza prima: il Primo Motore muove *come l'oggetto di amore attrae l'amante* (ὡς ἐρώμενον κινεῖ)[2], e, come tale, resta immobile assolutamente.

Come è evidente, la causalità del Primo Motore, non è una causalità di tipo efficiente, del tipo di quella esercitata da una mano che muove un corpo, o dallo scultore che incava il marmo, o dal padre che genera il figlio. Dio, invece, attrae; e attrae come «oggetto d'amore», vale a dire a guisa di «fine».

La causalità del Motore immobile è quindi, propriamente, una «causalità di tipo finale».

[1] Cfr. *Metafisica*, XII, 6-7.
[2] *Metafisica*, XII, 7, 1072 b 3.

Gli interpreti hanno a lungo discusso su questa questione, con diverso esito. C'è stato, ad esempio, chi ha preteso – scavando in vario modo nei testi aristotelici ed esplicitando i presupposti di certe asserzioni – di trovare in Aristotele, e più che implicitamente, il concetto di creazione, e dunque una vera e propria causalità efficiente del Motore immobile.[3]

Ma, in realtà, i testi aristotelici e i loro contesti non autorizzano tale esegesi: del resto il teorema della creazione non è stato guadagnato dalla speculazione greca ed è, invece, proprio solamente di quella successiva medievale.

Pare corretto, invece, dire, con il Ross: «Dio è causa efficiente in grazia del suo essere causa finale, ma in nessun altro modo».[4]

Il mondo, anche se è tutto influenzato da Dio, dall'attrazione che Egli esercita come supremo fine, quindi dall'anelito del perfetto, non ha avuto un cominciamento. Non c'è stato un momento in cui c'era il caos (o il non-cosmo), proprio perché, se così fosse, sarebbe contraddetto il teorema della priorità dell'atto sulla potenza: prima, cioè, sarebbe il caos, che è potenza, poi sarebbe il mondo che è atto. Ma questo è tanto più assurdo, in quanto Dio è eterno: in quanto tale da sempre ha attratto come oggetto d'amore l'universo, che, dunque, da sempre ha dovuto essere qual è.[5]

3. Natura del Motore Immobile – Questo Principio, dal quale «dipendono il cielo e la natura», è Vita. E quale vita?

Quella che più di tutte è eccellente e perfetta: quella che a noi è possibile solo per breve tempo: la vita del puro pensiero, la vita dell'attività contemplativa.

Ecco lo stupendo passo in cui Aristotele – fatto estremamente raro per lui – si commuove, e il suo linguaggio si fa quasi poesia, canto, lirica:

> Da un tale principio, dunque, dipendono il cielo e la natura. E il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi

[3] Così ad esempio F. Brentano, *Über den Creationismus des Aristoteles*, in «Sitzungsberichte der Akademie der Wissensch. in Wien. Philos.-Hist. Klasse», bd. 101, 1882, pp. 95-126; Idem, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig 1911 (Darmstadt 1967²), e, sempre dello stesso, *Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz 1867 (Darmstadt 1967²), pp. 234-250 (l'appendice intitolata: *Von dem Wirken, insbesondere dem schöpferischen Wirken des Aristotelischen Gottes*).

[4] W. D. Ross, *Aristotle*, London 1923; traduzione italiana a cura di A. Spinelli, Bari 1946, p. 269.

[5] Cfr. *Metafisica*, XII, 6, *passim*.

> è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a Lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere. E anche per noi veglia, sensazione e conoscenza sono in sommo grado piacevoli, proprio perché sono atto e, in virtù di questo, anche speranze e ricordi [...]. Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed Egli è anche Vita, perché l'attività dell'intelligenza è Vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo, dunque, è Dio.[6]

Ma che cosa pensa Dio?

Dio pensa la cosa più eccellente. Ma la cosa più eccellente è Dio stesso. Dio, dunque, pensa se stesso: è attività contemplativa di se medesimo: è pensiero di pensiero (νόησις νοήσεως). Ecco le precise affermazioni del filosofo:

> Il pensiero che è «pensiero per sé», ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti, essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono. L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza, e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente.[7]
>
> Se, dunque, l'Intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa, e il suo pensiero è pensiero di pensiero.[8]

Dio, dunque, è eterno, immobile, atto puro scevro di potenzialità e di materia, vita spirituale e pensiero di pensiero.

Tale essendo, ovviamente, «non può avere alcuna grandezza», ma deve essere «senza parti e indivisibile». E deve altresì essere «impassibile e inalterabile».[9]

[6] *Metafisica*, XII, 7, 1072 b 13-18 e 24-30.
[7] *Metafisica*, XII, 7, 1072 b 18-24.
[8] *Metafisica*, XII, 9, 1074 b 34-35.
[9] Cfr. *Metafisica*, XII, 7, 1973 a 5-13.

4. Unità e molteplicità del Divino – Aristotele ha però creduto che Dio non bastasse, da solo, per spiegare il movimento di tutte le sfere delle quali egli pensava che il cielo fosse costituito. Dio muove direttamente il primo mobile – il cielo delle stelle fisse –; ma fra questa sfera e la Terra ve ne sono molte altre concentriche, digradanti e rinchiuse l'una nell'altra.

Chi muove tutte queste sfere?

Le risposte potrebbero essere due: o sono mosse dal moto derivante dal primo cielo, che si trasmette meccanicamente dall'una all'altra; oppure sono mosse da altre sostanze soprasensibili, immobili ed eterne, che danno movimento in modo analogo al Primo Motore.

La seconda soluzione è quella abbracciata da Aristotele. In effetti, la prima non poteva quadrare con la concezione della diversità dei vari moti delle differenti sfere. I moti delle varie sfere erano, infatti, secondo le vedute astronomiche di allora, diversi e non uniformi, al fine di poter produrre, combinandosi in vario modo, il moto dei pianeti (che non è un moto perfettamente circolare). Pertanto non si vedrebbe come dal moto del primo cielo potrebbero derivare differenti moti, né come dalla attrazione uniforme di un unico Motore potrebbero derivare moti circolari diretti in senso opposto. Ecco per quali ragioni Aristotele introdusse la molteplicità dei motori, che pensò come sostanze soprasensibili, capaci di muovere in modo analogo a Dio, vale a dire come cause finali (cause finali relativamente alle singole sfere).

In base, poi, ai calcoli dell'astronomo del suo tempo, Callippo, e operando alcune correzioni che personalmente riteneva necessarie, Aristotele stabilì in misura di cinquantacinque il numero delle sfere, ammettendo, peraltro, una possibile diminuzione di esse a quarantasette. E se tante sono le sfere, altrettante dovranno essere le sostanze immobili ed eterne che producono i movimenti di quelle. Dio o Primo Motore muove direttamente la prima sfera, e solo indirettamente le altre; altre cinquantacinque sostanze soprasensibili muovono le altre cinquantacinque sfere.[10]

È, questa, una forma di politeismo?

Per Aristotele – così come per Platone, e in genere per il Greco – il Divino designa un'ampia sfera, nella quale, a diverso titolo, come i lettori di questa nostra *Storia della filosofia greca e romana* ormai ben sanno, rientrano molteplici e differenti realtà.

[10] Cfr. *Metafisica*, XII, 8, *passim*.

Il Divino già per i Naturalisti includeva, strutturalmente, molti enti. Lo stesso vale per Platone: divine sono, per Platone, le Idee del Bene e del Bello e, in generale, tutte le Idee; divino è il Demiurgo; divine sono le anime; divini sono gli astri e il mondo.

Analogamente, per Aristotele, divino è il Motore Immobile, sono le sostanze soprasensibili e immobili motrici dei cieli; divini sono gli astri, le stelle, le sfere e l'etere che le costituisce, e anche l'anima intellettiva degli uomini.

Divino, insomma, è tutto ciò che è eterno e incorruttibile.

Il Greco (e nel corso di quest'opera abbiamo ampiamente dimostrato anche questo punto) non ha sentito l'antitesi unità-molteplicità del divino: e non è quindi puramente contingente il fatto che mai la questione sia stata esplicitamente messa a tema in questi termini.

Premesso quindi che, data la *forma mentis* del Greco, l'esistenza di cinquantacinque sostanze soprasensibili oltre la prima, cioè oltre il Motore Immobile, doveva sembrare cosa assai meno strana che a noi; ebbene, pur premesso questo, dobbiamo dire che è innegabile un tentativo di unificazione da parte di Aristotele. Innanzitutto ha esplicitamente chiamato col termine Dio in senso forte solo il Primo Motore. Nello stesso luogo dove è esposta la dottrina della pluralità dei motori, Aristotele ribadisce l'unicità del Motore Primo – Dio in senso vero e proprio – e da questa deduce anche l'unicità del mondo.

E il libro teologico della *Metafisica*, come è noto, si chiude con la solenne affermazione che le cose non vogliono essere mai governate da una molteplicità di princìpi, suggellata, quasi per dare maggior solennità, dal significativo verso di Omero:

> Il governo di molti non è buono, uno solo sia il comandante.[11]

È chiaro, allora, che le altre sostanze immobili che muovono le singole sfere celesti, Aristotele non può che averle concepite come gerarchicamente inferiori al Primo Motore Immobile. E, in effetti, la loro gerarchia risulta essere la stessa di quella data dall'ordine delle sfere che muovono gli astri. Perciò i motori delle cinquantacinque sfere sono inferiori al Primo Motore e, ulteriormente, sono gerarchizzati l'uno rispetto all'altro.[12]

[11] Omero, *Iliade*, II, v. 204.

[12] Cfr. *Metafisica*, XII, 8, 1073 b 1-3: «Dunque, che ci siano queste sostanze, e che, di queste, una venga prima e l'altra segua nello stesso ordine gerarchico (κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν) dei movimenti degli astri, è evidente».

Questo ben spiega come possano essere sostanze individue e diverse l'una dall'altra: sono *forme pure immateriali*, *una inferiore all'altra*.

Esse sono, in qualche modo, Dei inferiori.

In Aristotele c'è dunque un monoteismo virtuale ben più che effettivo. Virtuale, perché egli ha cercato di staccare nettamente il Primo Motore dagli altri, ponendolo su un piano tutto diverso, sì da poterlo legittimamente chiamare unico, e da tale unicità dedurre quella del mondo.

Ma questa esigenza si infrange, perché le cinquantacinque sostanze motrici sono parimenti eterne e immateriali che *non dipendono dal Primo Motore quanto all'essere.* Il Dio aristotelico *non è creatore* delle cinquantacinque intelligenze motrici: e di qui nascono tutte le difficoltà di cui ragioniamo.

Lo Stagirita, poi, ha lasciato completamente inspiegato il preciso rapporto sussistente fra Dio e queste sostanze, e, anche, fra queste e le sfere che muovono. Il Medioevo trasformerà tali sostanze nelle celebri «intelligenze angeliche» motrici, ma potrà operare questa trasformazione appunto in virtù del concetto di creazione.

5. Dio e il mondo – Dio (e parlando di Dio alludiamo al Primo Motore), come abbiamo visto, pensa e contempla se medesimo. Pensa anche il mondo e gli uomini che sono nel mondo?

Aristotele non ha fornito una chiara soluzione al problema, anzi sembra, almeno in una certa misura, propendere per la negativa.

Che ci sia il mondo e quali siano i princìpi universali di questo è conoscenza che certamente il Dio aristotelico possiede. D'altra parte, se Dio è principio supremo, è chiaro, anche, che dovrà conoscersi come tale: conoscerà, cioè, se medesimo, anche come oggetto di amore e di attrazione dell'universo tutto.

È certo, però, che *gli individui in quanto tali*, ossia nelle loro limitazioni, deficienze e povertà, non sono da Dio conosciuti: questa esperienza dell'imperfetto, agli occhi di Aristotele, rappresenterebbe una *diminutio* per Dio.

Ecco i testi più eloquenti:

> Inoltre, sia nell'ipotesi che la sua [= della intelligenza di Dio] sostanza sia la capacità di intendere, sia nell'ipotesi che la sua sostanza sia l'atto dell'intendere, che cosa pensa? O se medesima, oppure qualcosa di diverso, o pensa sempre la medesima cosa, o qualcosa di sempre diverso. Ma è o non è cosa ben differente il pensare ciò che è bello, ovvero una cosa qualsiasi? O non è assurdo che essa pensi certe cose? È pertanto evidente che essa pensa ciò che è più divino e più degno di

onore e che l'oggetto del suo pensare non muta: il mutamento, infatti, è sempre verso il peggio, e questo mutamento costituisce pur sempre una forma di movimento.[13]

E subito appresso, dimostrando che l'Intelligenza divina è per sua natura atto, lo Stagirita soggiunge:

> In primo luogo [...] se non è pensiero in atto, ma in potenza, logicamente la continuità del pensare per essa costituirebbe una fatica. Inoltre, è evidente che qualcos'altro sarebbe più degno di onore che non l'Intelligenza: ossia l'Intelligibile. Infatti, la capacità di pensare e l'attività di pensiero appartengono anche a colui che pensa la cosa più indegna: sicché, se questa è, invece, cosa da evitare – è meglio, infatti, non vedere certe cose, che vederle –, ciò che c'è di più eccellente non potrebbe essere il pensiero. Se, dunque, l'Intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa, e il suo pensiero è pensiero di pensiero.[14]

Da questi passi sembra doversi concludere che gli individui empirici, secondo Aristotele, sono indegni, appunto nella loro empiricità e particolarità, del pensiero divino.

Un'altra limitazione del Dio aristotelico – che ha lo stesso fondamento della precedente, ossia il non aver creato il mondo, l'uomo, le singole anime – consiste nel fatto che egli è oggetto d'amore, ma non ama (o, al più, ama solo se stesso).

Gli individui, in quanto tali, non sono affatto oggetto dell'amore divino: Dio non si piega verso gli uomini e meno che mai verso il singolo uomo. Ciascuno degli uomini, come ciascuna cosa, tende in vario modo a Dio, ma Dio, come non può conoscere, così non può amare nessuno dei singoli uomini.[15]

Occorreva, perché si andasse oltre, che venisse guadagnato il teorema della creazione: la speculazione greca non giungerà però a tale guadagno, nemmeno con il Neoplatonismo.

[13] *Metafisica*, XII, 9, 1074 b 21-27.

[14] *Metafisica*, XII, 9, 1074 b 28-35.

[15] In altri termini: Dio è solo amato e non «amante», egli è «oggetto d'amore» e non anche «soggetto che ama». Anche per Aristotele, così come per Platone, è impensabile che Dio (l'Assoluto) ami qualcosa (qualcosa di altro da sé), dato che l'amore è sempre tendenza a possedere qualcosa di cui si è privi, e Dio non è privo di nulla. (È totalmente sconosciuta al Greco la dimensione dell'amore come dono gratuito di sé). Inoltre, Dio non può amare, perché è intelligenza pura e, secondo Aristotele, l'intelligenza pura è *impassibile* e come tale non ama.

SEZIONE VIII

LA FISICA ARISTOTELICA
SUE CARATTERISTICHE E SUOI PROBLEMI

I. La fisica aristotelica come «filosofia seconda»

1. L'oggetto delle fisica aristotelica – Per Aristotele la seconda scienza teoretica è la *fisica* o «filosofia seconda», la quale ha come oggetto di indagine la *realtà sensibile*, intrinsecamente caratterizzata dal movimento, così come la metafisica aveva a oggetto la realtà soprasensibile, determinata nell'essenza dalla mancanza assoluta di movimento.[1]

La distinzione di una problematica «metafisica» e di una problematica «fisica», dopo le acquisizioni della «seconda navigazione» platonica, si imponeva strutturalmente: se due sono i piani della realtà, o, per esprimerci in termini più aristotelici, se esistono due diversi generi di sostanze strutturalmente distinti, il genere soprasensibile e quello sensibile, allora necessariamente diverse dovranno essere altresì le scienze aventi queste due diverse realtà come oggetto di indagine.

La distinzione fra metafisica e fisica comporterà il definitivo superamento dell'orizzonte della filosofia dei Presocratici e un radicale mutamento dell'antico senso di *physis*, che, anziché significare la totalità dell'essere, verrà ora a significare l'essere sensibile, e *natura* vorrà prevalentemente dire *natura sensibile*[2] (ma un sensibile in cui la forma resta il principio dominante).[3]

Il lettore moderno, per la verità, può essere tratto in inganno dalla parola *fisica*; per noi, infatti, la fisica si identifica con la scienza della natura galileianamente intesa, vale a dire quantitativamente intesa.

Aristotele, invece, è agli antipodi: la sua non è una scienza quantitativa della natura, ma *qualitativa*; paragonata alla fisica moderna, quella di Aristotele risulta, più che una *scienza*, una «ontologia» o «metafisica del sensibile».

[1] Cfr. *Metafisica*, VI, 1, 1025 a 28 s.

[2] Si veda la posizione che Aristotele assume nei confronti della presocratica filosofia della *physis* in *Metafisica*, I, 8, *passim.*

[3] Sull'aristotelico concetto di «natura» si vedrà specialmente il secondo libro della *Fisica*.

Ci troviamo, insomma, di fronte a una considerazione squisitamente filosofica della natura: e sarà questo tipo di considerazione, del resto, che si protrarrà fino alla rivoluzione galileiana.

Non sarà, dunque, motivo di stupore il fatto che si trovino nei libri di *Metafisica* abbondanti considerazioni «fisiche» (nel senso precisato) e, viceversa, nei libri di *Fisica* abbondanti considerazioni di carattere «metafisico», giacché gli ambiti delle due scienze sono strutturalmente intercomunicanti. Il soprasensibile è causa e ragione del sensibile e al soprasensibile termina sia l'indagine metafisica sia (anche se in senso diverso) la stessa indagine fisica; e, per giunta, anche il metodo di studio che viene applicato nelle due scienze è identico. Del resto, l'esposizione che segue – che per ragioni di spazio si limiterà solo ad alcuni dei temi di fondo, quelli qualificanti – lo dimostrerà adeguatamente.

2. Il mutamento e il movimento – Abbiamo detto che la caratteristica essenziale della natura è data dal movimento; e all'analisi di questo e delle sue cause Aristotele dedica, per conseguenza, gran parte della *Fisica*.[4]

Che cos'è il movimento?

Sappiamo come il movimento sia divenuto problema filosofico solo dopo essere stato negato dagli Eleati quale apparenza illusoria. Sappiamo anche come già dai Pluralisti sia stato recuperato e in parte giustificato. Tuttavia nessuno, nemmeno Platone finora, aveva saputo stabilire quali fossero la sua essenza e il suo statuto ontologico.

Gli Eleati avevano negato divenire e movimento perché, in base alla loro tesi di fondo, questi supporrebbero l'esistenza di un «non-essere» (ciò che diviene in generale passa da uno stato a un altro, e ciascuno di questi stati non è quello precedente e non è quello seguente; nascere e morire parrebbero pertanto passaggio dal non-essere assoluto all'essere e dall'essere al non-essere assoluto) mentre il non-essere non esiste in alcun modo.

La soluzione dell'aporia è raggiunta da Aristotele nella maniera più brillante.

Intanto, il movimento è un dato di fatto originario, quindi non si può revocare in dubbio. Ma come si giustifica? Sappiamo (dalla metafisica) che l'essere ha molti significati e che un gruppo di questi

[4] Cfr. *Fisica*, libri V, VI, VII e VIII; ma anche i libri che precedono toccano in larga misura il movimento o concetti a esso strettamente collegati.

è ridato dalla coppia «essere come potenza» e «essere come atto». Rispetto all'essere-in-atto l'essere-in-potenza può essere detto «non-essere», precisamente «non-essere-in-atto»; ma è chiaro che si tratta di un non-essere relativo, giacché la potenza è reale, perché è reale capacità ed effettiva possibilità di pervenire all'atto.

Venendo al punto che ci interessa, il movimento o il mutamento in genere è precisamente il passaggio dall'essere in potenza all'essere in atto: è l'attuazione di ciò che è in potenza in quanto tale, dice Aristotele (ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατὸν ἐντελέχεια κίνησίς ἐστιν).[5]

Dunque, il movimento non suppone affatto il non-essere parmenideo, *perché si svolge nell'alveo dell'essere ed è passaggio da essere (potenziale) a essere (attuale)*.

E con questo perde definitivamente quel carattere che potremmo denominare «nullificante», per cui gli Eleati si credevano costretti a eliminarlo, e resta fondamentalmente spiegato.

3. Le varie forme di movimento e loro caratteri – Ma Aristotele fornisce ulteriori approfondimenti circa il movimento che sono di capitale importanza, giungendo a stabilire quali siano tutte le sue possibili forme e quale sia la loro struttura ontologica.

Rifacciamoci ancora alla distinzione originaria dei diversi significati dell'essere. Abbiamo visto che potenza e atto riguardano le varie categorie e non solo la prima. Pertanto, anche il movimento, che è passaggio dalla potenza all'atto, riguarderà le varie categorie (tutte o le principali). La dottrina è ripresa con testuali parole della *Fisica* anche nella *Metafisica*:

> L'essere o è solamente in atto o è in potenza, eppure è, insieme, in atto e in potenza: e, questo, si verifica sia per la sostanza, sia per la qualità, sia per le restanti categorie. Non esiste alcun movimento che sia fuori dalle cose: infatti, il mutamento ha luogo sempre secondo le categorie dell'essere, e non c'è nulla che sia comune a tutte e che non rientri in una singola categoria. Ciascuna delle categorie, in tutte le cose, esiste in due modi diversi [...], sicché ci dovranno essere tante forme di movimento e di mutamento quante sono le categorie dell'essere.[6]

Di conseguenza, dalla tavola delle categorie è possibile dedurre le varie forme di mutamento. Alcune categorie, in effetti, non ammet-

[5] Cfr. *Fisica*, III, 1, 201 a 10-11 e *Metafisica*, XI, 9, 1065 b 33.
[6] *Metafisica*, XI, 9, 1066 b 5 ss. Cfr. *Fisica*, III, 1-2.

tono mutamento. Così è per esempio per la categoria della relazione, perché basta che si muova uno dei due termini della relazione perché anche l'altro, pur rimanendo immutato, cambi il significato relazionale (e quindi se ammettessimo movimento secondo la relazione noi ammetteremmo l'assurdo di un movimento senza movimento per il secondo termine); le categorie dell'agire e del patire sono già di per sé movimenti e non è possibile movimento di movimento; infine anche il quando o tempo, come già vedemmo, è un'affezione del movimento.

Restano le categorie 1) della *sostanza*, 2) della *qualità*, 3) della *quantità*, 4) del *luogo*, ed è proprio secondo tali categorie che avviene il mutamento.

a) Il mutamento secondo la sostanza è la *generazione* e la *corruzione*;
b) il mutamento secondo la qualità è l'*alterazione*;
c) il mutamento secondo la quantità è l'*aumento* e la *diminuzione*;
d) il movimento secondo il luogo è la *traslazione.*

«Mutamento» è termine generico che va bene per tutte e quattro queste forme, «movimento» è invece termine che designa le ultime tre e particolarmente l'ultima.[7]

In tutte le sue forme il divenire suppone un sostrato (che è poi l'essere potenziale), che passa da un opposto all'altro: nella prima forma da un contraddittorio all'altro e nelle altre tre forme da un contrario all'altro.

La generazione è un assumere la forma da parte della materia, la corruzione un perderla; l'alterazione è un mutamento della qualità, mentre l'aumento e la diminuzione sono un passaggio da piccolo a grande e viceversa; il movimento locale è passaggio da un punto a un altro.

Solo i composti (i «sinoli») di materia e forma possono mutare, perché solo la materia implica potenzialità: la struttura «ilemorfica» della realtà sensibile che necessariamente implica materia e potenzialità è dunque la radice di ogni movimento.[8]

Queste considerazioni ci riportano, così, al problema delle «quattro cause» a noi già note.

Materia e forma sono cause intrinseche del divenire. Causa esterna è, invece, l'agente o causa efficiente: nessun mutamento ha luogo senza questa causa, perché non ci può essere passaggio da potenza ad atto

[7] Cfr. *Fisica*, V, 1-2.
[8] Cfr. *Fisica*, I, 5 ss.; cfr. anche V, 1-2.

senza che ci sia *un motore già in atto.* Infine occorre la causa finale, che è lo scopo e la ragione del divenire.

Questa indica sostanzialmente il senso positivo di ogni divenire che, agli occhi di Aristotele, è fondamentalmente un progredire verso la forma e un realizzarla.

Lungi dall'essere l'ingresso del nulla, il divenire appare ad Aristotele come la via che porta alla pienezza dell'essere, cioè la via che le cose percorrono per attuarsi, per essere pienamente ciò che sono, per realizzare la loro essenza o forma (e in tal senso ben si comprende perché la *physis* aristotelica sia, in ultima analisi, questa forma).[9]

A tale proposito va notato che la teleologia aristotelica resta monca, non già per le limitazioni che egli espressamente opera in famosi passi della *Fisica*,[10] ma per l'irrisolta aporia metafisica di fondo, per cui il mondo esiste non per un disegno dell'Assoluto, ma per un quasi meccanico e fatale anelito di tutte le cose alla perfezione, che dallo Stagirita è intuito e affermato, ma non è rigorosamente giustificato.

Sulla ragione di fondo del finalismo universale l'ultimo Platone, con la dottrina del Demiurgo del *Timeo*, aveva visto più a fondo: e, in effetti, o si ammette un Essere che progetta il mondo e che lo fa essere in funzione del bene e del meglio, oppure il finalismo universale non regge.

II. I concetti di spazio, tempo e infinito

1. Lo spazio e il vuoto – Connessi al concetto del movimento sono quelli di «spazio», di «vuoto» e di «tempo».[11]

Gli oggetti non sono nel non-essere, che non esiste, ma sono in un *dove*, ossia in un luogo, che dunque è qualcosa che è. E che il luogo esista e sia dunque una realtà non è dubbio, se si pone mente al fatto dello spostamento reciproco dei corpi (nel recipiente dove ora c'è l'acqua, quando essa esce, entra l'aria, e, in genere, un corpo diverso viene sempre a occupare il medesimo luogo che era occupato dal corpo che viene tolto, sostituendosi a esso):

> l'esistenza del luogo risulta con certezza dallo scambio di posto: dove ora si trova l'acqua, tornerà a esserci aria, non appena l'acqua se ne sia defluita come da un recipiente: a tal punto questo stesso luogo

[9] Cfr. *Fisica*, II, in particolare capp. 7-8.
[10] Cfr. *Fisica*, II, 4-6
[11] Cfr. *Fisica*, libro IV, *passim.*

viene occupato da qualche altro corpo. <Così> esso risulta diverso sia da tutti gli oggetti che vi alloggiano sia da quelli che li sostituiscono. Qui ora si trova l'aria, ma prima c'era l'acqua, e pertanto è evidente che il luogo e lo spazio nel quale finisce ed ha inizio il loro mutamento, erano diversi sia dall'una che dall'altra cosa.[12]

Inoltre, l'esperienza mostra che esiste un «luogo naturale» cui ciascuno degli elementi tende, quando non trovi ostacolo: fuoco e aria tendono verso l'*alto*, terra e acqua verso il *basso.* Alto e basso non sono qualcosa di relativo a noi, bensì qualcosa di oggettivo, sono determinazioni naturali:

[N]on a ogni cosa capita di essere in alto, ma qui si eleva il fuoco e il leggero. Allo stesso modo, non qualsiasi cosa va in basso, perché il basso è il luogo delle cose pesanti e fatte di terra, giacchè queste non differiscono solo per la posizione <che occupano>, ma anche per la funzione.[13]

Che cos'è allora il luogo?

Una prima caratterizzazione Aristotele la guadagna distinguendo tra il luogo comune a molte cose e quello proprio di ciascun oggetto:

[I]l luogo è da un lato un essere comune – quello in cui si trovano tutti i corpi – dall'altro è un essere proprio, il primo nel quale <i corpi sono> [...]. Pertanto, se il luogo è la prima realtà che avviluppa ciascun corpo, sarebbe un certo limite, cosicché potrebbe apparire come la forma o la figura di ciascuna cosa dalla quale la grandezza e la materia della grandezza sono definiti.[14]

Ulteriormente, Aristotele precisa:

Noi riteniamo che il luogo sia il contenitore primo della cosa di cui è luogo e che esso stesso non sia nulla della cosa.[15]

Unendo le due caratterizzazioni, si avrà che il luogo è

il limite del corpo contenente, <in quanto tangente al contenuto>.[16]

[12] *Fisica*, IV, 1, 208 b 1-8; ricordiamo che la traduzione dei passi della *Fisica* che riportiamo è di R. Radice, Bompiani, Milano 2011.
[13] *Fisica*, IV, 1, 208 b 19-21.
[14] *Fisica*, IV, 2, 209 a 31-b 2.
[15] *Fisica*, IV, 4, 210 b 34-211 a 1.
[16] *Fisica*, IV, 4, 212 a 6.

Da ultimo Aristotele precisa ancora che il luogo non va confuso col recipiente: il primo è immobile mentre il secondo è mobile; si potrebbe in certo senso dire che il luogo è il recipiente immobile mentre il recipiente è un luogo mobile:

> [M]entre il vaso è un luogo che si può spostare, il luogo è un vaso che non si sposta. Pertanto, quando un mobile si muove in un mobile e cambia posto al suo interno, come una barca nel fiume, usa il contenente alla stregua di un vaso piuttosto che di luogo. Il luogo, infatti, richiede d'essere immobile, e per questo è piuttosto tutto il fiume a fare da luogo, perché nella sua interezza è immobile. *Ecco, dunque, cos'è il luogo: il primo immobile limite del contenente*.[17]

Definizione, questa, che diverrà famosissima, e che i medievali fisseranno nella celebre formula: *terminus continentis immobilis primus.*

E da questa definizione del luogo segue che non ne è pensabile un *luogo fuori dell'universo*, né tantomeno un *luogo in cui è l'universo*.[18]

E così il movimento del cielo come totalità sarà possibile solo nel senso della circolarità su se medesimo, non essendoci posto per una traslazione. In un luogo è – si noti – tutto ciò che si muove (e si muove tendendo a raggiungere il suo luogo naturale); ciò che è immobile non è in un luogo: Dio e le altre intelligenze motrici non abbisognano strutturalmente del luogo.

Dalla definizione data, segue anche l'impossibilità del vuoto. Il vuoto era stato inteso come «luogo in cui non c'è nulla» o «luogo in cui non c'è alcun corpo».

Ecco come Aristotele spiega l'origine di questa opinione:

> Risulta che il vuoto sia un luogo nel quale non c'è nulla e il motivo di ciò è la convinzione che l'ente sia corpo e che ogni corpo è in un luogo. In tal senso è vuoto un luogo in cui non c'è un corpo, anzi, se in un «dove» non ci fosse un corpo, qui non ci sarebbe proprio nulla.[19]

Ma è ovvio che luogo in cui *non c'è nulla*, stante la definizione data di luogo come *terminus continentis*, è una contraddizione in termini.

In tal modo resta tolto il presupposto cardine su cui gli Abderiti avevano costruito la dottrina degli atomi e la concezione meccanicistica dell'universo.

[17] *Fisica*, IV, 4, 212 a 14-21.
[18] Cfr. *Fisica*, IV, 5, 212 b 16-22.
[19] *Fisica*, IV, 7, 213 b 31-33.

2. Il tempo – Al concetto di tempo Aristotele ha poi dedicato profonde analisi che anticipano addirittura alcuni concetti che S. Agostino svilupperà e renderà celebri.

Ecco il fulcro della dottrina aristotelica del tempo:

> Ebbene, che il tempo non abbia proprio esistenza o che abbia un'esistenza precaria o debole lo si arguisce da ciò. Una certa parte <del tempo> è stata ma non c'è più, un'altra sarà in futuro ma non è ancora. Queste sono le componenti del tempo, sia di quello infinito, sia di quello che di volta in volta si può prendere in considerazione. Ma ciò che è costituito da parti inesistenti non risulta che possa essere una realtà sostanziale. Oltre a ciò, le parti di una cosa divisibile, posto che esista, è necessario che, nel momento in cui essa c'è, esistano o tutte o in un certo numero. Invece, le parti del tempo o sono già state o si accingono a essere, e nessuna c'è effettivamente, anche se il tempo è divisibile.[20]

Che cos'è allora il tempo?

Aristotele cerca di risolverne il mistero in funzione di due punti di riferimento: il movimento e l'anima: se si prescinde sia dall'uno sia dall'altra, sfugge la natura del tempo.

Intanto, il tempo non è movimento e mutamento, ma li implica nell'essenza:

> <il tempo> non si dà neppure in assenza del mutamento. Infatti, quando non mutiamo in nulla il nostro pensiero, oppure lo mutiamo ma senza farci caso, a noi non pare che sia passato del tempo.[21]

E poiché il tempo implica così strettamente il movimento, può essere ritenuto una affezione o una particolare proprietà di esso.

E quale proprietà?

Il movimento, che è sempre moto attraverso uno spazio continuo, è esso stesso, di conseguenza, continuo, e continuo dovrà quindi essere anche il tempo, perché la quantità del tempo trascorso è sempre proporzionata al movimento. E nel continuo si distinguono il prima e il poi, che pertanto hanno un corrispettivo nel movimento e quindi nel tempo:

> Noi abbiamo cognizione del tempo quando misuriamo il movimento, fissandolo con il prima e il dopo, e possiamo dire che un tempo è trascorso quando percepiamo il prima e il dopo nel movimento.[22]

[20] *Fisica*, IV, 10, 217 b 32-218 a 8.
[21] *Fisica*, IV, 11, 218 b 21-23.

Ed ecco la celebre definizione del tempo:

il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi (τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον).[23]

La percezione del prima e del poi, e quindi del numero del movimento, necessariamente suppone l'anima:

Arriviamo a una percezione esatta quando cogliamo <questi estremi> come l'uno diverso dall'altro, e diversi anche da ciò che sta in mezzo. Infatti, allorché pensiamo gli estremi come differenti rispetto dalla parte intermedia, e l'anima (ψυχή) parla di due istanti, quello prima e quello dopo, allora veniamo a dire che questo è tempo. In verità, quello che è identificato per mezzo dell'istante, questo risulta essere il tempo.[24]

Ma se l'anima è il principio spirituale numerante, e quindi la condizione della distinzione del numerato e del numero, allora questa diviene *condicio sine qua non* dello stesso tempo, e ben si capisce l'aporia che Aristotele solleva in questo passo di incommensurabile importanza storica:

A tal punto, qualcuno potrebbe sollevare il seguente problema: se non ci fosse l'anima, il tempo ci sarebbe, oppure no? Nell'impossibilità che esista un soggetto numerante è impossibile che esista un oggetto numerato, e quindi ecco dimostrato che il numero non ci sarebbe, perché esso o è realtà numerante o è realtà numerata. Ma se in natura non si dà nulla tranne l'anima e l'intelletto dell'anima <capaci di> numerare, in assenza dell'anima necessariamente non esisterebbe il tempo.[25]

È un pensiero, questo, fortemente anticipatore della prospettiva plotiniana e agostiniana e delle concezioni spiritualistiche del tempo, che solo di recente ha richiamato l'attenzione che meritava.

Aristotele ha poi precisato che, per misurare il tempo occorre una unità di misura, così come ne occorre una per misurare qualunque

[22] *Fisica*, IV, 11, 219 a 22-25.
[23] *Fisica*, IV, 11, 219 b 1-2.
[24] *Fisica*, IV, 11, 219 a 26-30.
[25] *Fisica*, IV, 14, 223 a 21-29.

altra cosa. Questa dev'essere ricercata nel movimento uniforme e perfetto; e poiché tale movimento uniforme e perfetto è solo quello circolare, ne viene che l'unità di misura è il movimento delle sfere e dei corpi celesti. Dio e le intelligenze motrici, come sono fuori dello spazio, in quanto immobili, così sono fuori anche del tempo.

3. L'infinito – Infine, dobbiamo dire del concetto di infinito.[26] Aristotele nega che esista un «infinito in atto». E quando parla di infinito, egli intende soprattutto un «corpo infinito», e gli argomenti che egli adduce contro l'esistenza di un infinito in atto sono appunto contro l'esistenza di un corpo infinito.

L'infinito esiste solo come *potenza* o *in potenza*. Infinito in potenza è, per esempio, il numero, perché è possibile aggiungere a qualsivoglia numero sempre un ulteriore numero senza che si arrivi a un limite estremo al di là del quale non si possa più andare; è anche lo spazio, perché è divisibile all'infinito, in quanto il risultato della divisione è sempre una grandezza che, come tale, è ulteriormente divisibile; infine, è anche il tempo, che non può esistere tutto insieme attualmente, ma si svolge e si accresce senza fine.

Aristotele non ha neppure lontanamente intravisto l'idea che *infinito potesse essere l'immateriale*, appunto perché lo collegava con la categoria della quantità, la quale vale solo per il sensibile. E si spiega anche come finisse per suggellare definitivamente l'idea pitagorica (e in genere propria di quasi tutta la grecità), secondo cui il finito è ciò che è compiuto, e quindi perfetto, e l'infinito ciò che è incompiuto e quindi imperfetto.

Dice Aristotele in una pagina paradigmatica:

> Infinito è, dunque, ciò per il quale, nell'ordine della quantità, è sempre possibile prendere qualcosa di ulteriore; invece, ciò al di fuori del quale non c'è nulla <da aggiungere> questo è perfetto e intero. Tale è appunto la definizione di intero: che non fa difetto di nulla. Ad esempio, un uomo è un intero, uno scrigno è un intero. E questo vale tanto per gli esseri particolari, quanto in senso assoluto: ossia, <considerando> l'intero come ciò al di fuori del quale non c'è niente, perché se qualcosa ci fosse, qualcosa gli mancherebbe: così non sarebbe tutto, qualsiasi sia la parte mancante. Intero e perfetto sono, se non proprio identici, per lo meno di natura congenere. Ma niente è perfetto, se non quello che ha un fine, e il fine è il limite.[27]

[26] Cfr. *Fisica*, III, 4-8.
[27] *Fisica*, III, 6, 207 a 7-15.

Questo fa capire assai bene la ragione per cui necessariamente Aristotele dovesse negare a Dio l'infinitudine.

Più che mai, dopo questa teorizzazione dell'infinito come potenzialità e imperfezione, l'antica intuizione dei Milesi, di Melisso e di Anassagora, che vedeva l'Assoluto come infinito, doveva essere dimenticata: restava eccentrica rispetto al pensiero di tutta la grecità, e per poter rinascere doveva attendere la scoperta di ulteriori orizzonti metafisici.

III. Le due sfere della realtà sensibile

7. Il mondo sublunare e il mondo sopralunare – Aristotele ha distinto la realtà sensibile in due sfere fra loro nettamente differenziate: da un lato il mondo cosiddetto sublunare e dall'altro il mondo sopralunare o celeste, come abbiamo già accennato in sede di metafisica. Qui dobbiamo chiarire ulteriormente le ragioni della differenziazione.

Il mondo sublunare è caratterizzato da tutte quante le forme di mutamento, fra le quali predominano la generazione e la corruzione.

Invece i cieli sono caratterizzati dal solo movimento locale, e precisamente da quello circolare. Nelle sfere celesti e negli astri non può aver luogo né generazione né corruzione, né alterazione, né aumento, né diminuzione (in tutte le età gli uomini hanno sempre visto i cieli così come noi li vediamo: dunque è la stessa esperienza che dice che non sono mai nati e, così come non sono mai nati, sono anche indistruttibili).

La differenza fra il mondo sopralunare e quello sublunare, che pure sono ugualmente sensibili, sta non in altro che nella diversa materia di cui sono costituiti:

> E se c'è qualcosa di eternamente mosso, neppure esso può essere mosso secondo potenza, se non da un punto a un altro (come appunto si muovono i cieli). E nulla vieta che ci sia una materia propria di questo tipo di movimento. Per questo, il sole, gli astri e tutto il cielo sono sempre in atto: e non c'è da temere che essi a un certo momento si fermino, come temono i Fisici. Né essi si stancano di compiere il loro percorso, perché il loro movimento non è, come quello delle cose corruttibili, connesso con la potenza dei contrari, il che renderebbe faticosa la continuità del movimento.[28]

[28] *Metafisica*, IX, 8, 1050 b 20-27.

E questa materia che è «potenza dei contrari» è data dai quattro elementi («terra», «acqua», «aria» e «fuoco»), che Aristotele, contro l'eleatizzante Empedocle, considera trasformabili l'uno nell'altro, appunto per dar ragione, più di quanto non facesse Empedocle, della generazione e della corruzione.

Invece, l'altra materia che possiede solo la potenza di passare da un punto a un altro, e che quindi è suscettibile di ricevere il solo movimento locale, è l'*etere*, detto così perché «corre sempre» (ἀεὶ θεῖν). Nel *De Caelo* si dice:

> E pare che anche il suo nome si sia tramandato fino alla nostra epoca dal tempo degli antichi. Questi avevano la stessa concezione che noi pure sosteniamo [...]. Perciò considerando il corpo primo come qualcosa di diverso dalla terra, dal fuoco, dall'aria e dall'acqua, essi hanno chiamato «etere» (αἰσθέρα) il luogo più elevato, traendo il nome che gli hanno attribuito dal fatto che corre sempre (θεῖν ἀεί), per l'eternità del tempo.[29]

Già nell'*Epinomide* si legge:

> Dato che i corpi sono cinque, bisogna dire che essi sono il fuoco e l'acqua, terza nell'ordine l'aria, quarta la terra e quinto l'etere.[30]

2. Caratteri dell'etere o quinto elemento – L'etere fu anche denominato «quinta essenza», perché s'aggiunge alle quattro degli altri elementi (acqua, aria, terra, fuoco).

E mentre il movimento caratteristico dei quattro elementi è rettilineo (si muovono dall'alto al basso gli elementi pesanti, dal basso all'alto quelli leggeri), quello dell'etere è invece circolare (l'etere non è dunque né pesante né leggero). L'etere è ingenerato, incorruttibile, non soggetto ad accrescimento e ad alterazione né ad altre affezioni che implichino questi mutamenti, ed è per questo motivo che incorruttibili sono anche i cieli che di questo sono costituiti.

Tale dottrina di Aristotele verrà poi accolta anche dal pensiero medievale, e solo all'inizio dell'età moderna cadrà la distinzione fra mondo sublunare e mondo sopralunare, insieme al presupposto sul quale si reggeva.

[29] *De Caelo*, I, 3, 270 b 16-24, trad. Iori, Bompiani 2002.

[30] *Epinomide* (dialogo attribuito a Platone), 981 C; traduzione di R. Radice, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.

Abbiamo detto all'inizio che la fisica aristotelica (e anche gran parte della sua cosmologia) è in verità una «metafisica del sensibile» e quindi il lettore non si stupirà che la *Fisica* sia ricolma di considerazioni metafisiche e che addirittura culmini con la dimostrazione dell'esistenza di un Motore primo immobile: convinto radicalmente che «se non ci fosse l'eterno non esisterebbe neppure il divenire»,[31] lo Stagirita ha coronato le sue indagini fisiche dimostrando puntualmente l'esistenza di questo principio.

Ancora una volta si manifesta come assolutamente determinante l'esito della «seconda navigazione» platonica.

[31] *Metafisica*, III, 4, 999 b 5 s.; cfr. *Fisica*, VIII, *passim*.

SEZIONE IX

LA PSICOLOGIA

I. Il concetto aristotelico dell'anima e sua tripartizione

1. L'anima come «entelechia» – La fisica aristotelica non indaga solamente la natura in generale e i suoi princìpi, l'universo fisico e la sua struttura, ma altresì gli esseri che sono nell'universo, quelli inanimati, quelli animati senza ragione, e gli esseri animati e dotati di ragione (l'uomo). Agli esseri animati lo Stagirita dedica una particolarissima attenzione, componendo una ingente quantità di trattati, fra i quali spicca per profondità, originalità e valore speculativo il celebre trattato *Sull'anima*,[1] che ora dobbiamo prendere in esame (la maggior parte degli altri trattati contiene dottrine che interessano più la storia della scienza che non quella della filosofia)[2].

Gli esseri animati si differenziano dagli esseri inanimati perché *posseggono un principio che dà loro la vita*, e questo principio è l'*anima.*

Ma che cos'è l'anima?

Aristotele, per rispondere alla domanda, si rifà alla sua concezione metafisica «ilemorfica» della realtà. Tutte le cose in generale sono «sinolo di materia e di forma» e la materia è *potenza* mentre la forma è *entelechia o atto.* Questo vale, naturalmente, anche per gli esseri viventi. Ebbene – osserva lo Stagirita – i corpi viventi *hanno* vita, ma *non sono* vita, e, pertanto, sono come il sostrato materiale e potenziale di cui l'anima è forma e atto.

Scrive Aristotele:

> È necessario, dunque, che l'anima sia sostanza come forma di un corpo fisico che ha vita in potenza. Ma la sostanza come forma è *entelechia* [= atto]. L'anima dunque è *entelechia* di un corpo cosiffatto.[3]

[1] Per la bibliografia si veda lo Schedario, *s.v.*

[2] Cfr. la nota precedente.

[3] *L'anima*, II, 1, 412 a 19-22. La traduzione di questo passo e degli altri che riporteremo è nostra (tranne quella del passo di cui diremo alla nota 23); si veda anche la chiara traduzione di G. Movia nell'edizione con testo a fronte della Bompiani.

Dunque, l'anima è *entelechia* prima (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) di un corpo fisico che ha la vita in potenza.[4]

Aristotele precisa:

> Se si deve dare una definizione che sia valida per ogni anima, bisognerà dire che essa *è l'entelechia prima* di un corpo naturale organico.[5]

È chiaro, intanto, già da questa semplice definizione, come la *psyché* aristotelica si presenti con caratteri nuovi rispetto sia a quella dei Presocratici, perché questa era identificata per lo più con il principio fisico, o comunque ridotta a un aspetto di questo, sia, anche, rispetto alla *psyché* platonica, che era concepita come «dualisticamente» contrapposta al corpo, al punto da essere vista come totalmente altra dal corpo e incapace di armonica conciliazione con questo, giacché il corpo era visto come carcere e luogo di espiazione dell'anima. (Dopo il *Fedone* Platone intenderà l'anima come principio di movimento, temperando ma non superando del tutto la sua posizione originaria).

Aristotele prende una posizione intermedia, unificando i primi due punti di vista e tentando una sintesi mediatrice, come del resto cerca di fare nella soluzione di tutti i problemi speculativi. Hanno ragione i Presocratici nel vedere l'anima come qualcosa di intrinsecamente unito al corpo, ma ha ragione anche Platone nel vedere in questa una natura ideale; non si tratta però di una realtà a sé stante e non conciliabile col corpo, ma si tratta della forma, dell'atto o dell'*entelechia* del corpo: è quel principio intelligibile che, strutturando il corpo, lo fa essere ciò che deve essere. E con ciò è salvata l'*unità dell'essere vivente.*

Ma la sostanziale scoperta platonica della trascendenza, così come viene salvata nella metafisica con la dottrina del Motore Immobile, non va perduta nemmeno nella psicologia, in quanto Aristotele non considera l'anima *assolutamente immanente.*

Il pensare puro, lo speculare che porta a conoscere l'immateriale e l'eterno – che conduce l'uomo, sia pure per brevi momenti, quasi a una tangenza con il divino – *non può evidentemente non essere la prerogativa di qualcosa in noi che sia congenere o affine al conosciuto, come una volta per tutte Platone aveva dimostrato nel Fedone.*

E così Aristotele, sia pure a prezzo di aporie lasciate insolute (almeno nelle opere di scuola pervenuteci, e non nelle opere pubblicate),

[4] *L'anima*, II, 1, 412 e 27-28.
[5] *L'anima*, II, 1, 412 h 4-6.

non esita ad affermare la necessità che una parte dell'anima sia «separabile» dal corpo.

Ecco i passi più significativi in proposito:

> Non c'è dubbio, dunque, che l'anima non è separabile dal corpo, o almeno non lo sono alcune sue parti, se essa è per sua natura divisibile: infatti *l'entelechia* di alcune parti di essa sono *l'entelechia* delle parti del corpo corrispondenti. Ma nulla vieta che almeno alcune altre parti siano separabili, per il motivo che non sono *entelechie* di alcun corpo.[6]

> Per quanto riguarda l'intelletto e la facoltà speculativa, nulla, in certo senso, è chiaro: sembra però che si tratti di *un genere di anima diverso e che esso solo possa essere separato dal corpo come l'eterno dal corruttibile.* Invece le altre parti dell'anima è chiaro che non sono separabili.[7]

Anche nella *Metafisica* si dice con tutta chiarezza:

> Se, poi, rimanga qualcosa anche dopo [la corruzione], è problema che resta da esaminare. Per alcuni esseri nulla lo vieta: per esempio, per l'anima, non tutta l'anima, ma solo l'intellettiva; tutta sarebbe impossibile.[8]

Come si vede, i risultati della «seconda navigazione», trovano qui ulteriore e piena conferma.

2. La tripartizione dell'anima – Ma, per capire a fondo il senso di queste affermazioni, dobbiamo prima esaminare la dottrina generale dell'anima, e il senso della celebre triplice distinzione delle «parti» o «funzioni» di questa.

Già Platone, a partire dalla *Repubblica*, aveva parlato di tre parti o funzioni della *psyché*, distinguendo un'anima *concupiscibile*, una *irascibile*, una *intellettiva*. Ma tale tripartizione, nata fondamentalmente dall'analisi del comportamento etico dell'uomo e introdotta per spiegare il medesimo, ha ben poco in comune con la tripartizione aristotelica, che è nata invece dall'analisi generale dei viventi e delle loro funzioni essenziali e quindi su terreno biologico oltre che psicologico.

Poiché i fenomeni della vita – così ragiona Aristotele – suppongono determinate operazioni costanti nettamente differenziate (al punto

[6] *L'anima*, II, 1, 413 a 4-7.
[7] *L'anima*, II, 2, 413 b 24-29.
[8] *Metafisica*, I, 3, 1070 a 24-26.

che alcune di queste possono sussistere in alcuni esseri, senza che vi siano anche le altre), allora anche l'anima, che è principio di vita, deve avere delle capacità o funzioni o parti che presiedono a queste operazioni e le regolano.

E poiché i fenomeni e le funzioni fondamentali della vita sono: a) di carattere vegetativo, come nascita, nutrizione, crescita, b) di carattere sensitivo motorio, come sensazione e movimento, c) di carattere intellettivo, come conoscenza, deliberazione e scelta; ebbene, così essendo, per le ragioni sopra chiarite, Aristotele introduce la distinzione di tre forme di anima:

1) anima *vegetativa*,
2) anima *sensitiva*,
3) anima *intellettiva* o *razionale.*

Scrive lo Stagirita:

> Le facoltà dell'anima di cui abbiamo detto si trovano presso alcuni esseri tutte quante, presso altri solo alcune di esse, presso altri ancora se ne trova una sola.[9]

Le piante posseggono solo l'anima vegetativa, gli animali la vegetativa e la sensitiva, gli uomini la vegetativa, la sensitiva e la razionale. Per possedere l'anima razionale l'uomo deve possedere le altre due e così il possesso dell'anima sensitiva nell'animale implica il possesso della vegetativa; invece è possibile possedere l'anima vegetativa senza le altre:

> È dunque chiaro che la nozione di anima è una come la nozione di figura: infatti né in geometria c'è una figura oltre il triangolo e alle figure che a esso seguono, né, nel nostro caso, c'è un'anima oltre quelle ricordate. Si potrebbe formulare per le figure una definizione comune, la quale varrà per tutte, ma non sarà propria di nessuna specifica figura. Lo stesso dicasi per le anime di cui abbiamo parlato. Perciò è ridicolo cercare una definizione comune (sia per questo sia per altri oggetti), la quale non sarà definizione propria di nessuno, e non far riferimento alla specie propria e indivisibile, trascurando una definizione di questo tipo. (Avviene per l'anima ciò che avviene per le figure: infatti nel susseguente è sempre contenuto in potenza l'antecedente, sia nell'ambito delle figure, sia nell'ambito degli esseri animati: per esempio nel quadrato è contenuto il triangolo, nell'anima

[9] *L'anima*, II, 3, 414 a 29-31.

> sensitiva è contenuta la nutritiva). Per conseguenza bisogna cercare in particolare quale sia l'anima di ciascuno [*scil.*: dei diversi tipi di viventi], quale l'anima della pianta, quale quella dell'animale o dell'uomo. Si deve poi esaminare anche per quale ragione le anime abbiano quest'ordine di successione: infatti, senza la facoltà nutritiva non esiste la sensitiva, mentre la facoltà nutritiva esiste separata dalla sensitiva nelle piante. Inoltre senza il tatto non sussiste nessuna delle altre sensazioni, mentre il tatto esiste senza le altre sensazioni: infatti molti animali non posseggono né vista, né udito, né odorato. E fra gli esseri che hanno sensibilità alcuni hanno facoltà di locomozione, altri no; infine pochissimi hanno facoltà di ragionare e pensare. Fra gli esseri corruttibili, quelli che hanno facoltà di ragionare hanno anche tutte le altre facoltà; invece quelli che posseggono una di queste due facoltà non hanno tutti la facoltà di ragionare, e anzi alcuni non hanno neppure l'immaginazione, mentre altri vivono solo di questa. *Per quanto riguarda l'intelletto speculativo il discorso è diverso.*[10]

Fra le tre anime, dunque, c'è distinzione più che non separazione: «la divisione che l'anima ammette – scrive il Ross – non è quella in parti qualitativamente differenti, ma in parti ciascuna delle quali ha la qualità del tutto. L'anima di fatto, benché Aristotele non lo dica, è omeomera, come un tessuto e non come un organo. E benché usi spesso l'espressione tradizionale di "parti dell'anima", la parola che preferisce è "facoltà"».[11]

Osservazione esatta, che, peraltro – come vedremo – se chiarisce alcune cose, accentua l'aporeticità di certe altre: in particolare rende aporetico il rapporto dell'anima intellettiva con le altre.

Del resto, nel passo letto, è Aristotele stesso che sottolinea come per l'intelletto speculativo il discorso sia diverso.

Vediamo singolarmente le tre funzioni dell'anima.

II. Le forme inferiori dell'anima

1. L'anima vegetativa – L'anima vegetativa è il principio più elementare della vita, e, poiché i fenomeni più elementari sono, come già accennammo, la generazione, la nutrizione e la crescita, così l'anima vegetativa è principio che governa la generazione, la nutrizione e la crescita.

[10] *L'anima*, II, 3, 414 b 20-415 a 12.
[11] Ross, *Aristotele*, cit., p. 198.

È così nettamente superata la spiegazione dei processi vitali che davano i Naturalisti.

Causa dell'accrescimento non sono il fuoco né il calore, né in genere la materia: il fuoco e il caldo sono, al più, «con-cause», non quella vera. In ogni processo di nutrizione e di accrescimento è presente come una regola che proporziona grandezza e accrescimento, che il fuoco di per sé non può produrre, e che dunque sarebbe inspiegabile senza qualcos'altro oltre questo, cioè senza l'anima.

E così anche il fenomeno della nutrizione per conseguenza cessa di essere spiegato come meccanico gioco di rapporti fra elementi simili (come alcuni sostenevano) oppure fra certi elementi contrari: la nutrizione è l'assimilazione del dissimile, resa possibile sempre dall'anima mediante il calore:

> Poiché vi sono tre fattori – ciò che è nutrito, ciò di cui è nutrito, e ciò che nutre –, ciò che nutre è l'anima prima, ciò che è nutrito è il corpo che la possiede, ciò di cui esso è nutrito è il nutrimento.[1]

Infine, l'anima vegetativa presiede alla riproduzione, che è lo scopo di ogni forma di vita finita nel tempo. Infatti ogni forma di vita, anche la più elementare, è fatta per l'eternità e non per la morte.

Scrive Aristotele:

> L'operazione che per i viventi è più naturale di tutte (per quei viventi che sono perfettamente sviluppati e non hanno difetti e non hanno una generazione spontanea) è quella di produrre un altro essere uguale a sé: un animale un animale, una pianta una pianta, al fine di partecipare, per quanto è possibile, all'eterno e al divino: infatti è a quello che tutti aspirano ed è quello il fine per cui compiono tutto ciò che per natura compiono [...]. Poiché, dunque, i viventi non possono partecipare dell'eterno e del divino con continuità, per la ragione che nessuno degli esseri corruttibili può permanere identico e numericamente uno, allora ciascuno ne partecipa nella misura in cui gli è possibile partecipare, l'uno di più e l'altro di meno, e permane non lui, ma un altro simile a lui, non uno di numero, ma uno di specie.[2]

Anche il più modesto dei vegetali, dunque, riproducendosi, cerca l'eterno, e l'anima vegetativa è il principio che, al più basso livello, rende possibile questo perpetuarsi in eterno.

[1] *L'anima*, II, 4, 416 b 20-23.
[2] *L'anima*, II, 4, 415 a 26-b 7.

2. L'anima sensitiva – Gli animali, oltre alle funzioni esaminate nel precedente paragrafo, posseggono *sensazioni, appetiti* e *movimento*: pertanto, occorrerà ammettere un ulteriore principio che presieda a queste funzioni, e questo è appunto l'*anima sensitiva.*

Incominciamo dalla prima funzione di questa anima sensitiva, cioè dalla *sensazione*, che, in certo senso, fra le tre sopra distinte, è quella più importante e certamente la più caratterizzante.

I predecessori avevano spiegato la sensazione, alcuni come una *affezione o passione o alterazione che il simile subisce a opera del simile* (si vedano per esempio Empedocle e Democrito), altri come un'azione che il simile subisce a opera del dissimile.

Aristotele prende spunto da questi tentativi, ma procede assai oltre.

La chiave per interpretare la sensazione è cercata ancora una volta *nella dottrina metafisica della potenza e dell'atto.* Noi abbiamo facoltà sensitive che non sono in atto, ma in potenza, cioè capaci di ricevere sensazioni. Esse sono come il combustibile, il quale non brucia se non a contatto col comburente.

Pertanto, la facoltà sensitiva, da semplice capacità di sentire diventa sentire in atto a contatto con l'oggetto sensibile:

> Tutte le cose patiscono e sono mosse da un agente che è in atto. Perciò, da un lato, è possibile che patiscano a opera del simile e, dall'altro, è possibile che patiscano anche a opera del dissimile, come s'è detto: infatti patisce il dissimile, ma, dopo che ha patito, è simile.[3]

> La facoltà sensitiva è in potenza ciò che il sensibile è già in atto, come s'è detto. Essa, dunque, patisce in quanto non è simile, ma, quando ha patito, diventa simile ed è come quello.[4]

Esatta è dunque l'esegesi che proponeva il Ross: «La sensazione non è una alterazione del tipo di una semplice sostituzione di uno stato con il suo opposto, ma del tipo di una realizzazione di potenza, di un avanzamento di qualcosa "verso se stessa e verso l'attualità"».[5]

Ma – ci si chiederà – che cosa vuol dire che la sensazione è un «farsi simile al sensibile»?

Non si tratta, evidentemente, di un processo di assimilazione del tipo di quello che ha luogo nella nutrizione; nella assimilazione della

[3] *L'anima*, II, 5, 417 a 17-20.
[4] *L'anima*, II, 5, 418 a 3-6.
[5] Ross, *Aristotele*, cit., p. 202; cfr. *L'anima*, II, 5, 417 b 6 s.

nutrizione, infatti, viene assimilata anche la materia, invece nella sensazione solamente la forma.

Scrive espressamente Aristotele:

> In generale per ogni sensazione, bisogna tener presente che il *senso è ciò che ha capacità di ricevere le forme sensibili senza la materia*, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro, riceve cioè l'impronta dell'oro o del ferro, ma non in quanto oro o ferro. Similmente il senso patisce a opera di ciascun ente che ha calore o sapore o suono, ma non in quanto ognuno di questi enti è detto tale cosa particolare, ma in quanto esso ha una data qualità, e in virtù della forma.[6]

3. I cinque sensi e i sensibili corrispettivi – Lo Stagirita passa quindi in esame i cinque sensi e i sensibili che sono propri di ciascuno di questi. Quando un senso coglie il *sensibile proprio*, allora la relativa sensazione è infallibile.

Oltre ai sensibili propri ci sono anche i *sensibili comuni*, che, come per esempio *moto*, *quiete*, *figura*, *grandezza*, non sono percepiti da nessuno dei cinque sensi in particolare, ma possono essere percepiti da tutti:

> Invero non può esserci un organo sensoriale proprio dei sensibili comuni, dei quali noi abbiamo percezione mediante ciascun senso per accidente: intendo dire del movimento, della quiete, della figura, della grandezza, del numero e dell'unità. Tutte queste cose noi le apprendiamo come segue: la grandezza mediante il movimento (e per conseguenza anche la figura, infatti la figura è una grandezza), ciò che è in quiete mediante la mancanza di movimento, il numero mediante la negazione di continuità e mediante i sensibili propri (infatti ogni senso percepisce un unico sensibile), cosicché è evidente che non può esserci un senso proprio per qualsivoglia di queste cose.[7]

Tenendo presenti queste precisazioni, si può parlare di un «senso comune» (e Aristotele in effetti ne parla), che è come un senso non specifico o, meglio ancora, è quello che agisce in maniera non specifica.

In primo luogo, proprio nel passo letto, si vede bene come la sensazione colga in modo a-specifico i sensibili comuni.

[6] *L'anima*, II, 12, 424 a 17-24.
[7] *L'anima*, III, 1, 425 a 14-20.

Inoltre, si può indubbiamente parlare di senso comune a proposito del «sentire di sentire» o del percepire il sentire, o anche quando distinguiamo o compariamo fra loro i sensibili.

In base a queste distinzioni Aristotele stabilisce che i sensi sono infallibili, quando colgono gli oggetti che sono loro propri, ma lo sono solo in questo caso. Ecco un passo assai celebre in cui è formulata tale dottrina:

> La percezione dei sensibili propri è vera, oppure comporta un errore minimo. In secondo luogo viene la percezione dell'oggetto cui queste qualità sensibili ineriscono; in questo caso è già possibile ingannarsi: infatti non ci si inganna sul fatto che il sensibile sia bianco, ma nel determinare se il bianco sia questa cosa oppure un'altra. In terzo luogo, viene la percezione dei sensibili comuni [...] ad esempio il movimento e la grandezza; è soprattutto su questi che il senso può ingannarsi.[8]

Dalla sensazione derivano la «fantasia», che è produzione di immagini, e la «memoria», che è conservazione delle medesime (e dall'accumularsi di fatti mnemonici deriva ulteriormente l'«esperienza»).

Le altre due funzioni dell'anima sensitiva che abbiamo menzionato all'inizio del paragrafo sono l'«appetito» e il «movimento».

L'«appetito» nasce in conseguenza della sensazione:

> Le piante hanno solo la facoltà nutritiva, altri esseri invece, oltre questa, anche la sensitiva. Ma se hanno la sensitiva, hanno anche l'appetitiva; infatti l'appetito è desiderio e ardore e volontà, e tutti gli animali hanno almeno un senso, ossia il tatto; ma chi ha sensazione, sente piacere e dolore e piacevole e doloroso, e chi prova questi ha altresì desiderio: infatti, il desiderio è appetito del piacevole.[9]

Il «movimento» degli esseri viventi, infine, deriva dal desiderio: «Il motore è unico: la facoltà appetitiva»[10] e precisamente il desiderio, che è «una specie di appetito».[11] E il desiderio è messo in moto dall'oggetto desiderato che l'animale coglie mediante sensazioni o di cui comunque ha rappresentazione sensibile. Appetito e movimento dipendono dunque strettamente dalla sensazione.

[8] *L'anima*, III, 3, 428 b 18-25.
[9] *L'anima*, II, 3, 414 a 32-b 6.
[10] *L'anima*, III, 10, 433 a 21.
[11] *L anima*, III, 10, 433 a 25-26.

III. L'anima razionale

1. La natura dell'anima razionale – Come la sensibilità non è riducibile alla semplice vita vegetativa e al principio della nutrizione ma contiene un *plus*, che non si può spiegare se non si introduce l'ulteriore principio dell'anima sensitiva, così il pensiero e le operazioni a questo connesse come la scelta razionale sono irriducibili alla vita sensitiva e alla sensibilità, ma contengono un *plus*, che non si spiega se non introducendo un ulteriore principio: l'«anima razionale».

Di questa dobbiamo ora dire.

L'atto intellettivo è analogo a quello percettivo, in quanto è un ricevere o assimilare le forme intelligibili, così come quello era un assimilare la forma sensibile, ma differisce profondamente dall'atto percettivo, perché non è mescolato al corpo e al corporeo.

Ed ecco come Aristotele caratterizza l'intelletto, in una delle più alte pagine che siano uscite dalla sua penna, in cui l'antica intuizione di Anassagora prende definitivamente forma in grazia delle categorie guadagnate con la «seconda navigazione», e viene per conseguenza acquisita come una conquista irreversibile:

> Circa la parte dell'anima, con cui essa conosce e pensa - sia essa qualcosa di separato, oppure di non separabile spazialmente ma solo idealmente – bisogna vedere quale caratteristica essa possiede, e come mai si produce il pensare. Ora, se il pensare è come il sentire, deve essere un subire alcunché da parte del pensato, o qualche altra cosa del genere. Ma allora, a rigore, esso non deve subir nulla, ma soltanto accogliere la forma, e diventare in potenza simile alla cosa ma non già di fatto la stessa cosa: insomma la relazione del pensante al pensato deve essere simile a quella del senziente al sentito. Occorre, di conseguenza, che l'intelletto, in quanto pensa tutto, sia scevro di ogni mescolanza, come appunto Anassagora dice che deve essere affinché possa «dominare», il che vuol dire: affinché possa conoscere. Qualunque cosa estranea, che si presentasse in mezzo, opererebbe infatti come un ostacolo e una preclusione: quindi l'intelletto non può avere proprio nessuna natura, se non appunto questa, dell'essere potenzialità. Quel che dunque, nell'anima, chiamiamo Nous (e intendo, con questo nome, ciò con cui l'anima pensa e opina) non è, in atto, nessuna delle realtà esistenti, prima del suo effettivo pensare. E perciò non è ragionevole che esso sia commisto col corpo: perché subito acquisterebbe una certa qualità, e sarebbe freddo o caldo, oppure sarebbe uno strumento di una certa specie, come è l'organo del senso. Ora, invece, non è nulla di questo. E hanno ragione quelli che dicono che l'anima è

il luogo delle forme ideali: salvo che ciò non va detto di tutta l'anima, ma solo di quella pensante, e che le forme ideali non vi esistono in atto ma solo in potenza. E che l'immunità dal subire azione non sia uguale nel caso della facoltà intelligente e di quella senziente, è chiaro se si considerano gli organi di senso, e la sensazione stessa. Se infatti, in ciò che viene percepito sensibilmente, la percepibilità è troppo intensa, il senso non può sentire: così, i suoni troppo forti non vengono distinti, e lo stesso vale per i colori troppo luminosi, e per gli odori troppo violenti. Ma quando l'intelletto pensa un pensiero che sta al più alto livello della pensabilità, non perciò esso ha minore capacità di pensare le cose di minor conto, anzi ne ha di più. Ché l'organo del senso non sta senza il corpo, mentre l'intelligenza sta per conto suo. E quando, in tal modo, l'intelligenza diventa tutte le cose, così come accade a colui che vien chiamato sapiente quando trasforma la sua capacità in atto (e ciò ha luogo quando questo suo attuarsi dipende solo da lui stesso), anche allora essa è, in certo modo, in potenza, per quanto non nello stesso senso in cui lo era prima di aver appreso e di aver scoperto. Così allora l'intelletto può pensare da se medesimo.[1]

2. Struttura e dinamica della conoscenza intellettiva – Anche il conoscere intellettivo, così come quello percettivo, è spiegato da Aristotele in funzione delle categorie metafisiche di «potenza» e «atto».

L'intelligenza è, di per sé, *capacità* e *potenza* di conoscere le pure forme; a loro volta, le forme sono contenute in potenza nelle sensazioni e nelle immagini della fantasia; occorre pertanto qualcosa che traduca in atto questa doppia potenzialità, in modo che il pensiero si attualizzi cogliendo in atto la forma, e la forma contenuta nella immagine diventi concetto in atto colto e posseduto.

In questo modo sorge quella distinzione divenuta fonte di innumerevoli problemi e discussioni sia nell'antichità sia nel Medioevo fra *intelletto potenziale* e *intelletto attuale*, o, per usare la terminologia che diverrà tecnica (ma che non c'è in Aristotele se non potenzialmente), fra *intelletto possibile* e *intelletto attivo.*

Leggiamo il testo che contiene questa distinzione, perché esso resterà per secoli un costante punto di riferimento:

E poiché in tutta quanta la natura c'è qualcosa che è materia e che è proprio di ciascun genere di cose (e questo è ciò che è in potenza tutte quelle cose) e qualcos'altro che è causa efficiente, in quanto tutte

[1] *L'anima*, III, 4, 429 a 10-b 10: la traduzione di questa pagina, particolarmente efficace, è di G. Calogero (*Storia della logica antica*, Roma-Bari 1967, p. 2).

> le produce, come fa per esempio l'arte con la materia, è necessario che anche nell'anima vi siano queste differenziazioni. E c'è dunque un intelletto potenziale in quanto diventa tutte le cose e c'è un intelletto agente in quanto tutte le produce, che è come uno stato simile alla luce: infatti anche la luce in un certo senso rende i colori in potenza colori in atto. E questo intelletto è separato, impassibile e non mescolato e intatto per sua essenza: infatti l'agente è sempre superiore al paziente e il principio è superiore alla materia [...]. *Separato* [*scil.*: dalla materia], *esso è solamente ciò che appunto è, e questo solo è immortale ed eterno.*[2]

Due affermazioni contenute nel passo debbono essere messe in rilievo.

In primo luogo, il paragone con la luce: come i colori non sarebbero visibili e la vista non li potrebbe vedere, se non ci fosse la luce, così le forme intelligibili che sono contenute nelle immagini sensibili resterebbero in queste allo stato potenziale e l'intelletto potenziale non potrebbe a sua volta coglierle in atto, se non ci fosse come una *luce intelligibile*, che permetta all'intelletto di «vedere» l'intelligibile e a questo di essere veduto *in atto.* È un'immagine, ed è anzi quella stessa immagine con cui Platone aveva raffigurato la suprema Idea del Bene. In realtà, per spiegare la più alta delle facoltà umane, Aristotele non poteva disporre se non di una analogia, appunto perché tale facoltà è irriducibile a qualcosa di ulteriore e rappresenta un punto limite invalicabile.

L'altra affermazione è che questo intelletto attivo è «nell'anima». Cadono, quindi, le interpretazioni sostenute già dagli antichi interpreti, secondo cui l'intelletto agente è Dio (o comunque un Intelletto divino separato), il quale, tra l'altro, come vedemmo a suo luogo, ha caratteri strutturalmente inconciliabili con quelli dell'intelletto agente.

Ed è vero che Aristotele afferma che «l'intelletto *viene dal di fuori* e solo esso è divino»,[3] mentre le facoltà inferiori dell'anima sono già in potenza nel germe maschile e attraverso esso passano nel nuovo organismo che si forma nel seno materno; ma è altrettanto vero che, pur venendo «dal di fuori», questo rimane nell'anima (ἐν τῇ ψυχῇ)[4] per tutta la vita dell'uomo.

L'affermazione che l'intelletto «viene dal di fuori» significa che è irriducibile al corpo per sua intrinseca natura, e che dunque è *trascen-*

[2] *L'anima*, III, 5, 430 a 10-23.
[3] *La generazione degli animali*, II, 3, 736 b 27-28.

dente il sensibile. Significa che in noi c'è una «dimensione metempirica», ossia soprafisica e spirituale.

E questo è il divino in noi.

Ma se l'intelletto agente non è Dio, questo rispecchia comunque i caratteri del divino e soprattutto la sua assoluta impassibilità:

> Ma l'intelletto sembra che sia in noi come una realtà sostanziale e che non si corrompa. Infatti, se si corrompesse, dovrebbe corrompersi per l'indebolimento della vecchiaia. Ora accade invece ciò che accade agli organi sensoriali: se un vecchio ricevesse un occhio adeguato, vedrebbe alla stessa maniera di un giovane. Pertanto la vecchiaia non è dovuta a una affezione che patisce l'anima, ma il soggetto in cui l'anima si trova, come avviene negli stati di ubriachezza e nelle malattie. L'attività del pensare e dello speculare illanguidisce quando un'altra parte all'interno del corpo si guasta, *ma essa è di per sé impassibile* (ἀπαθής). Il ragionare, l'amare o l'odiare non sono affezioni dell'intelletto, ma del soggetto che possiede l'intelletto, appunto in quanto possiede l'intelletto. Perciò una volta che questo soggetto sia perito, non ricorda e non ama: infatti ricordare e amare non sono propri dell'intelletto ma del composto che è perito e l'intelletto è certamente qualcosa di più divino e impassibile.[5]

E come nella *Metafisica* Aristotele, una volta guadagnato il concetto di Dio con i caratteri esaminati, non ha potuto risolvere le numerose aporie che quel guadagno comportava, così, anche questa volta, raggiunto il concetto dello spirituale che è in noi, non ha potuto risolvere le numerose aporie che ne conseguivano.

Questo intelletto è individuale?

Come può venire «dal di fuori»?

Che rapporto ha con la nostra individualità e col nostro io?

Quale rapporto ha col nostro comportamento morale?

Ha un destino escatologico?

Che senso ha il suo sopravvivere al corpo?

Alcuni di questi interrogativi non sono stati neppure sollevati da Aristotele, e sarebbero stati comunque destinati a non avere strutturalmente risposta: per essere messi a tema, e soprattutto per essere adeguatamente risolti, avrebbero richiesto la conquista del concetto di creazione, che, come sappiamo, è estraneo non solo ad Aristotele, ma a tutta la Grecità.

[4] *L'anima*, III, 5, 430 e 13.
[5] *L'anima*, I, 4, 408 b 1829.

I problemi escatologici, come abbiamo visto, Aristotele li aveva trattati nelle opere pubblicate, che non possono essere considerate solo giovanili, e che comunque Aristotele non ha mai ripudiato.

Invece nelle opere di scuola egli non trattò tale problematica.

Probabilmente, avendoli considerati già in quelle opere, li riteneva risolti, e quindi pensava fosse inutile riprenderli, soprattutto per il fatto che le opere di scuola trattavano i problemi in differente ottica.

SEZIONE X

LA MATEMATICA

I. Interpretazione aristotelica degli enti matematici

1. Critica agli enti matematici di Platone – Alle scienze matematiche Aristotele non dedicò speciali attenzioni: per queste egli nutriva interessi assai inferiori rispetto a Platone, il quale delle matematiche aveva fatto quasi una via di accesso obbligata alla metafisica delle Idee. Se sul portone della sua Accademia non stava davvero scritto il motto: «Non entri chi non è geometra», era comunque questo il programma educativo della *Repubblica*.[1]

Tuttavia lo Stagirita anche in questo ambito cercò di dare un suo contributo peculiare nel presentare quale sia *lo statuto ontologico degli oggetti di cui si occupano le scienze matematiche*, differenziandosi almeno in parte da Platone, restringendo considerevolmente la portata della tesi degli «enti matematici intermedi», e in particolare non considerandoli come autonomi.

Questo contributo merita, quindi, di essere considerato in maniera precisa.

Platone e molti Platonici – come sappiamo – avevano inteso i numeri e gli oggetti matematici in genere come *entità ideali separate dai sensibili.* Altri Platonici avevano cercato di mitigare questa ardua concezione, immanentizzando gli oggetti matematici nelle cose sensibili, mantenendo però ferma la convinzione che si trattasse di realtà intelligibili distinte dai sensibili.

Aristotele cerca di confutare ambedue queste concezioni, giudicandole una più assurda dell'altra e quindi inaccettabili.[2]

Che cosa sono, allora, i «numeri» e gli «enti matematico-geometrici», se non sono «enti intelligibili dotati di sussistenza propria» come sostengono i Platonici?

Ecco la soluzione aristotelica. Gli oggetti matematici non sono né entità «reali sussistenti in sé e per sé» e separati dalla realtà sensibile,

[1] Cfr. libro III, pp. 739 ss.
[2] Cfr. *Metafisica,* XIII, 2, *passim.*

né, tantomeno, irreali. Essi sussistono di fatto nelle cose sensibili, sono potenzialmente separabili, e la nostra ragione attua tale separazione mediante l'«astrazione».

Essi sono, dunque, *enti che sussistono nella realtà non di per sé separati, ma che noi separiamo mediante la ragione.*

In ogni caso, non sussistono solamente nella nostra mente in virtù della nostra capacità di «astrazione», ma *anche nelle cose come loro proprietà ontologiche.*[3]

Spieghiamo meglio quale sia questa concezione aristotelica non semplice e non facile da comprendere.

Le cose sensibili hanno molteplici proprietà e determinazioni. Noi possiamo considerare tutte queste proprietà nel loro insieme, ma possiamo altresì fissare l'attenzione su alcune di esse, prescindendo dalle altre.

Così, per esempio, siamo in grado di considerare le cose sensibili solamente in quanto hanno la caratteristica di essere *in movimento*, prescindendo da tutto il resto; ma non per questo – ovviamente – è necessario che esista il movimento come realtà in sé e per sé separata dal resto. Basta, appunto, la nostra facoltà di astrarre, e la capacità che la nostra mente ha di considerare quella caratteristica tipica delle cose sensibili a prescindere da tutte le altre.

2. La riduzione aristotelica degli enti matematici – Tuttavia, va detto che quella proprietà nelle cose effettivamente sussiste, e quindi *ha una sua precisa realtà ontologica.*

Analogamente, seguendo questo stesso procedimento, possiamo prescindere anche dal movimento, e riguardare le cose sensibili *solamente in quanto corpi a tre dimensioni.*

E poi, ancora, procedendo nel processo di «astrazione», considerare le cose solo *secondo due dimensioni, cioè come superfici*, prescindendo da tutto il resto.

Ulteriormente, noi possiamo stimare le cose solo *come lunghezze* e poi come *unità indivisibili*, aventi però posizione nello spazio, ossia *solo come punti.*

Infine, siamo in grado di considerare le cose anche come *unità pure*, entità indivisibili e senza posizione spaziale, ossia come *unità numeriche.*

È chiaro, per conseguenza, che gli oggetti della geometria e dell'aritmetica *hanno il loro fondamento nelle caratteristiche delle cose sensibili* e che, dunque, esistono *come proprietà ontologiche delle cose*.

[3] Cfr. *Metafisica*, XIII, 3, 1078 a 25 ss.

Ma nel modo in cui li studiano i geometri e i matematici *esistono per via di «astrazione».*

Ecco il testo più significativo in merito:

> Pertanto, poiché si può dire in generale e con verità che non solo le cose separate esistono, ma che anche le cose non-separate esistono (per esempio si può dire che il mobile esiste), così si potrà dire, in generale e con verità, anche che gli oggetti matematici esistono, e proprio con quei caratteri di cui parlano i matematici. E come si può dire, in generale e con verità, che anche le altre scienze riguardano non ciò che è accidente del loro oggetto (per esempio non bianco, se il bianco è sano e se la scienza in questione ha come oggetto il sano), ma che riguardano l'oggetto che è peculiare a ciascuna di esse (per esempio il sano, se la scienza in questione ha come oggetto il sano; e l'uomo, se la scienza in questione ha come oggetto l'uomo), così si dovrà dire anche per la geometria: anche se gli oggetti di cui essa tratta hanno la caratteristica di essere sensibili, essa non li considera tuttavia in quanto sensibili. Così le scienze matematiche non saranno scienze di cose sensibili, ma non saranno neppure scienze di altre cose separate dai sensibili. Molti attributi competono di per sé alle cose, in quanto ciascuno di questi attributi inerisce a esse: ci sono, per esempio, caratteristiche che sono peculiari dell'animale in quanto femmina, oppure in quanto maschio, anche se non esistono una femmina o un maschio separati dall'animale. Pertanto ci saranno, anche, caratteristiche peculiari delle cose considerate solamente in quanto lunghezze e superfici [...]. Il ragionamento fatto sopra varrà anche per l'armonica e per l'ottica: infatti né l'una né l'altra considerano il proprio oggetto come vista o come suono, ma lo considerano in quanto linee e in quanto numeri: questi, infatti, sono proprietà peculiari di quelle. E la stessa cosa dicasi anche per la meccanica.[4]

Fu questa interpretazione degli enti matematici a permettere ad Aristotele di individuare certi errori di fondo del «pan-matematismo» in cui caddero – come s'è visto – alcuni Accademici, compromettendo così gran parte degli stessi guadagni della «seconda navigazione».[5]

Ma la posizione assunta da Aristotele non la si comprende in maniera corretta, se non si capisce il preciso senso che per i Greci aveva il termine ἀφαίρεσις, che noi traduciamo con «astrazione», ma con il pericolo di pensare che tale termine ricopra la stessa area semantica che oggi ricopre, mentre le cose stanno in modo ben differente.

[4] *Metafisica*, XIII, 3, 1077 b 31-1078 a 17.

[5] Per quanto riguarda le critiche che Aristotele muove agli Accademici si vedano soprattutto i libri XIII e XIV della *Metafisica*, *passim*, e il nostro commentario analitico

II. Significato dell'«astrazione» in Aristotele e nel pensiero antico

1. Il significato antico di «astrazione» (ἀφαίρεσις) **differisce radicalmente da quello moderno** – Solo nel corso dello scorso secolo si è scoperto che il termine ἀφαίρεσις si può certamente tradurre con «astrazione», ma dando ad «astrazione» un significato completamente diverso da quello che tale termine ha nel linguaggio moderno e contemporaneo.

L'ἀφαίρεσις esprime il concetto di «sottrazione», «separazione», «eliminazione», e si oppone a πρόσθεσις, che significa «aggiunzione». Pertanto, ἀφαίρεσις non implica un passaggio dal «reale» al «pensiero puramente ideale», ma *un procedimento che si svolge all'interno del reale, ossia in dimensione ontologica*.

Questo implica la «sottrazione» o l'«eliminazione» di vari elementi per giungere a quello di base, quello cioè ontologicamente essenziale.

Pertanto, l'area semantica che il termine ἀφαίρεσις inteso come «astrazione» in senso classico viene a ricoprire, si differenzia nettamente da quella che il termine «astrazione» ha in età moderna. Tale nuova area semantica è infatti una creazione dell'empirismo e del razionalismo moderni.

Philip Merlan, spiegando il significato che Aristotele attribuisce al termine in geometria e in matematica, precisa quanto segue: «Le grandezze geometriche sono separate [*scil.* hanno realtà effettiva]; esse sono separate ancor più di quanto lo siano le cose sensibili. Le cose sensibili, infatti, non potrebbero esistere senza le grandezze geometriche, mentre le grandezze geometriche possono esistere senza di esse. Le cose sensibili "derivano" per πρόσθεσις delle grandezze geometriche. Esse hanno bisogno, per così dire, di un *quantum* in più di elementi originari, oltre a qualche elemento derivato. L'ajfaivresi" ristabilisce la originaria purezza delle grandezze geometriche. E come un geometra svolge le sue indagini intorno ai τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως e agendo in questo modo indaga anche le cose sensibili, allo stesso modo il "primo filosofo" svolge le sue indagini intorno a una superiore sfera di τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, ossia intorno a oggetti che appartengono a questa sfera insieme con i loro princìpi originari, che sono l'essere e il non-essere e le loro combinazioni, i loro rapporti ecc. (1068 a 28-1061 b 11)».[1]

In Aristotele, pertanto, prevale il significato ontologico di ἀφαίρεσις, come ha dimostrato anche Julia Annas: «Il significato della parola

[1] Ph. Merlan, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, introduzione di G. Reale, traduzione di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1990, p. 252.

è semplice: significa "toglimento", oppure, come termine tecnico, significa più che altro "sottrazione"; e se noi siamo propensi a intendere "astratto" come "semplicemente astratto", o come il contrario di "concreto", ciò si radica nei nostri pregiudizi. *Aristotele vuol dire qualcosa di completamente diverso*».[2]

Pertanto – precisa la Annas – la aristotelica ἀφαίρεσις «non ha niente a che fare con l'astrazione degli empiristi britannici, la quale astrae qualcosa di *universale* da alcuni particolari».[3] Ciò che viene astratto ha realtà sostanziale, e quindi può esistere separatamente (cwristovn) da ciò da cui viene astratto.

In sostanza, «Una cosa A è separata (χωριστόν) da un'altra – poniamo B –, se A può essere senza B».[4]

Solo se si recupera questo significato originario di «astrazione», si può intendere in senso storico-ermeneutico il vero senso del ragionamento che fa Aristotele.

2. Cenni sugli sviluppi di questo termine da Platone a Plotino – Data la complessità e difficoltà del problema – che, per la sua comprensione, implica la necessità di entrare in un paradigma gnoseologico antitetico a quello moderno-contemporaneo –, è opportuno fare alcune precisazioni che possono agevolare la comprensione del vecchio paradigma in cui si collocava il problema di cui discutiamo.

Già in Platone il termine è presentato in senso assai forte.

Nella *Repubblica* si legge:

> Chi non è capace di definire l'Idea del Bene *astraendola* (ἀφελών) da tutte le altre, e come in battaglia passando attraverso tutte le prove [...], non dirai forse che la coglie con l'opinione e non con la scienza, e che dormendo e sognando in questa vita, prima di potersi risvegliare qui, scendendo nell'Ade terminerà il suo sonno?[5]

Così come – per Platone – dalle Idee particolari bisogna risalire alle Idee generali *astraendole* (sottraendole) dalle particolari, in modo analogo, partendo da queste Idee generali (Identico-Diverso, Uguale-

[2] J. Annas, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele. La filosofia della matematica in Platone e Aristotele*, introduzione e traduzione dei libri M-N della «Metafisica» di Aristotele di G. Reale, traduzione dall'inglese di E. Cattanei, Vita e Pensiero, Milano 1992, p. 134.

[3] *Ibidem*, p. 135.

[4] *Ibidem*, p. 139.

[5] Si legga l'intero passo di Platone, *Repubblica*, VII, 534 B 3-D 1, di cui riportiamo solo una parte.

Disuguale, Simile-Dissimile ecc.) bisogna poi compiere la suprema «astrazione», che comporta appunto una «sottrazione» dell'Uno-Bene dalle sue supreme determinazioni, che si manifestano nelle Idee generalissime.

Naturalmente, in Plotino il termine su cui discutiamo ricopre un'area semantica ancora vasta: ha significato *gnoseologico-conoscitivo* (liberazione del pensiero da tutti i concetti e da tutte le categorie che hanno connessione con il sensibile e con il molteplice), *etico* (purificazione dai legami con il sensibile per assimilarsi al divino), e quindi anche *mistico* (eliminazione delle differenze per raggiungere l'*henosis*, ossia l'unificazione con il divino).

Beierwaltes precisa: «ἀφαίρεσις significa quindi una radicale differenziazione dell'Uno da tutto ciò che è altro tramite la *negazione* [cfr. IV 7, 36, 7; VI 8, 21, 26-33]: l'Uno può essere "rimemorato", "toccato" e "circoscritto" solo come l'altro del tutto, il differente o il nulla di tutto, anche se si deve comunque tenere sempre presente che ogni discorso sull'Uno ha un carattere improprio. La negazione (ἀπόφασις) o la ἀφαίρεσις, attuantesi tramite la negazione, è perciò superiore all'affermazione di predicati (θέσις, κατάφασις) perché non aggiunge qualcosa all'unità assoluta mediante predicati, e non elimina quindi la sua assolutezza, ma "toglie", "disvela". Mi sembra legittimo rendere ἀφαίρεσις con "*astrazione*": questo termine indica l'eliminazione del molteplice, di ciò che nasconde (metafora dello scultore e metafora delle vesti [V 5, 8 ss.]) per ricondurre il pensiero dell'essere o del proprio essere all'unità, all'Uno in sé».[6]

Di conseguenza, ben si comprende – se ci si colloca in questa giusta ottica – il celebre motto di Plotino: ἄφελε πάντα, «astraiti da tutto», «spogliati di tutto».[7]

Dunque, l'«astrazione» in Platone e in Plotino ha un significato assai più forte che in Aristotele, ma si tratta di particolari amplificazioni che si collocano nell'ambito della medesima area semantica. Aristotele delimita in buona parte tale area; tuttavia ne mantiene il significato di fondo. E se non si comprende questo senso di fondo, non si intende il significato del passo da cui siamo partiti, e il modo del tutto particolare in cui egli interpreta gli enti matematici.

[6] W. Beierwaltes, *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V 3*, Introduzione di G. Reale, traduzione di A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 271 s.

[7] Plotino, *Enneadi*, V, 3, 17 (finale).

III. Presenza nel «Corpus Aristotelicum» di tracce di geometria non-euclidea

1. La scoperta di Imre Toth della presenza nel «Corpus Aristotelicum» di diciotto passi contenenti tracce di geometria non euclidea – Solo a partire dal 1967 è stata scoperta da parte di Toth l'esistenza di passi in diverse opere del «Corpus Aristotelicum» di proposizioni che si intendono solo se riferite a quella che oggi si chiama «geometria non-euclidea».[1]

Non si tratta – ovviamente – di passi che rispecchiano invenzioni o geniali ripensamenti di certe proposizioni geometriche da parte dello Stagirita; e meno che mai di esempi formulati a caso e quindi inconsistenti.

Aristotele era molto meno originale rispetto a Platone nel campo della matematica. Abbiamo visto, infatti, nel libro terzo come proprio dall'Accademia siano venuti spunti che hanno contribuito in maniera determinante alla consolidazione di quel tipo di geometria che verrà codificato da Euclide.[2]

E proprio per questo motivo non ci sono nelle opere platoniche le tracce di geometrie non-euclidee che si trovano invece nelle opere aristoteliche.

Per contro Aristotele, proprio perché meno capace di dominare tale materia in maniera coerente e costruttiva, era sensibile a ipotesi che alcuni geometri agitavano in senso non-euclideo. Egli si comportò, a questo riguardo, da notevole scienziato naturalista. Così come ha descritto la realtà degli animali in tutti i particolari sulla base dell'esperienza e della costatazione, analogamente ha fatto riferimento – proprio su basi costatative e di esperienza – all'esistenza di queste proposte di proposizioni geometriche che alcuni geometri facevano in senso non-euclideo, e che come tali prendeva in considerazione e citava nel corso di certe sue argomentazioni.

E in questo modo ne ha mantenuta memoria.

Tali testimonianze sono da considerare come una sorta di «reperti» conservatici dallo Stagirita, che oggi vanno studiati e tenuti in debita

[1] I. Toth, *Das Parallelenproblem im Corpus Aristotelicum*, «Archive for History of Exact Science», 3 (1967), pp. 249-422; lo scritto, interamente ristrutturato, è stata edito in italiano nel volume: Platone, *Menone. Sulla virtù*. Prefazione, saggio introduttivo, traduzione e note di commento di G. Reale, saggio integrativo di I. Toth, traduzione, adattamento del saggio di Toth e bibliografia ragionata di E. Cattanei.

[2] Cfr. libro III, pp. 793 ss.

considerazione, in quanto si rivelano di grande importanza per la ricostruzione della storia della geometria, che proprio sulla loro base muta in modo considerevole.

2. In che cosa consistono tali «reperti» e che cosa si ricava da essi – H. Flashar – nel rifacimento da lui fatto della parte su Aristotele nella riedizione da lui diretta della celebre opera *Grundriss der Geschichte der Philosophie* fondata da F. Ueberweg[3] – dopo aver rilevato l'importanza che Aristotele ha avuto per lo sviluppo di contenuti e metodi in molti ambiti delle scienze, a eccezione delle matematiche in cui si attenne alle conoscenze dei suoi tempi, riassumendo i risultati raggiunti da Toth, scrive: «Tuttavia, per quanto concerne la storia delle scienze risulta essere significativo il fatto che egli adduca numerosi esempi matematici, che oggi vengono attribuiti alla cosiddetta geometria non-euclidea (Toth 1967). Così in Aristotele vi sono, ad esempio, numerosi passi sulla proposizione euclidea della somma degli angoli di un triangolo, alcuni chiari accenni a una proposizione matematica, secondo la quale la somma degli angoli del triangolo non è uguale, bensì maggiore rispetto a due angoli retti (*Anal. pr.* II 17, 66 a 14; *An. post.* II 2, 90 a 33; *Problemata physica* XXX 7, 956 a 18; *EE* II 6, 1122 b 35) oppure è minore di due angoli retti (*Anal. post.* II 26, 90 a 33), e in ogni caso diversa da due angoli retti (*Anal. post.* II 2, 90 a 13; II 8, 93 a 35; *Soph. el.* 10, 171 a 15; *Phys.* II 9, 200 a 18 ss.; *De caelo* I 12, 281 b 15; *Met.* Θ 10, 1052 7; *EN* VI 5, 1140 b 15; *MM* I 10, 1187 b 3)».[4]

Tali passi – precisa subito Flashar – «non sono esempi casuali di qualcosa di completamente ipotetico e addirittura di impossibile, ma aprono uno spiraglio di discussione matematica sui fondamenti che aveva luogo ai tempi di Aristotele (e nell'Accademia), entro la quale deve esserci stata una variante di una geometria non-euclidea, dedotta dalla negazione del quinto postulato di Euclide. Per Aristotele sussisteva chiaramente la scelta fra un assioma euclideo e uno non-euclideo – mentre Platone si basava interamente sulla geometria euclidea per ragioni ontologiche –, e questa scelta viene vista in Aristotele in analogia a una scelta etica, e quindi è un atto di libertà (*EE* II 6, 1222 b 29 ss.)».[5]

[3] *Grundriss der Geschichte der Philosophie* begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neubearbeitere Ausgabe. *Die Philosophie der Antike*. Band 3. *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, herausgegeben von Hellmut Flashar, Basel-Stuttgart 1983.

[4] *Ibidem*, p. 420.

[5] *Ibidem.*

3. Alcuni significativi esempi – La parte centrale del passo sopra citato dell'*Etica eudemia*, che è fondamentale per comprendere il problema di cui stiamo trattando, così recita:

> Prendiamo, dunque, un diverso punto di partenza per l'indagine che segue. Tutte le sostanze sono per natura princìpi, quindi anche ciascuna di esse può generare molte cose dello stesso genere, come per esempio un uomo genera uomini e un animale genera semplicemente animali, e una pianta piante. Inoltre l'uomo, solo fra gli animali, è principio anche di azioni: nessuno degli altri, infatti, diremmo che agisce. E tra i princìpi si dicono princìpi propri quelli da cui hanno dapprima inizio i movimenti, ma propri al massimo grado si dicono più giustamente quelli da cui provengono cose che non possono essere diversamente da come sono – e questo principio, pare, è la divinità. Nei princìpi immobili, per contro, ad esempio in quelli matematici, non si ha principio in senso proprio, anche se, certo, si parla di principio per similitudine: anche in questo ambito, infatti, se si muove il principio, possono mutare a maggior ragione le cose dimostrate, e invece esse non mutano, se l'una sostituisce l'altra, a meno che non si elimini l'ipotesi dalla quale procedeva la dimostrazione. Ma l'uomo è principio di un movimento, perché l'azione è un movimento. E poiché, come negli altri casi, il principio è causa delle cose che grazie a esso sono o nascono, bisogna pensare così come si pensa nel caso delle dimostrazioni. Se infatti, avendo il triangolo gli angoli uguali a due angoli retti, il quadrato ha necessariamente quattro angoli retti, è chiaro che la causa di ciò sta nel fatto che il triangolo ha gli angoli uguali a due angoli retti. *Ma nell'ipotesi che muti il triangolo, necessariamente cambierebbe anche il quadrato: per esempio, se il triangolo ha gli angoli uguali a tre angoli retti, il quadrato ha gli angoli uguali a sei angoli retti, e se il triangolo ha gli angoli uguali a quattro angoli retti, il quadrato li ha uguali a otto angoli retti*. Nell'ipotesi, invece, che il triangolo non muti, restando tale e quale è [*scil.* con la somma degli angoli uguale a due angoli retti], è necessario che anche il quadrato resti tale e quale è [*scil.* con la somma degli angoli uguale a quattro angoli retti]. E che ciò che stiamo iniziando a trattare è necessario, appare chiaro dagli *Analitici*. Qui, per contro, non è possibile né non parlare a questo proposito, né parlarne con maggiore esattezza di così. Infatti, se non c'è altra causa dell'essere così del triangolo, questo sarà un principio e causa di ciò che segue. Sicché, se ci sono alcuni enti che possono essere al contrario rispetto a come sono, è necessario che anche i loro princìpi siano tali.[6]

[6] *Etica eudemia*, II, 6, 1222 b 15-41; traduzione Cattanei.

In un passo degli *Analitici primi* si legge:

> Dato che, per certo, capita che una medesima conseguenza falsa segua a una molteplicità di ipotesi diverse, nulla di questo, forse, è assurdo, come per esempio che le parallele si incontrino, sia nell'ipotesi che l'angolo interno sia maggiore dell'angolo esterno, sia nell'ipotesi che l'angolo esterno sia maggiore dell'angolo interno, sia nell'ipotesi che il triangolo abbia la somma degli angoli maggiore di due angoli retti.[7]

Gli esempi si potrebbero moltiplicare sulla base dei passi già sopra indicati.

La questione si incentra su un punto particolare: se si accetta il quinto postulato euclideo, secondo cui due rette all'infinito non si incontrano, si avranno triangoli la cui somma è uguale alla somma di due angoli retti; se invece non si accetta quel postulato (in quanto in sé e per sé non dimostrabile), allora la somma degli angoli di un triangolo non potrà essere uguale alla somma di due angoli retti.

E poiché il quinto postulato euclideo non è dimostrabile, la sua accettazione o la sua non accettazione *dipende da una libera scelta*, con le conseguenze che ne derivano.

E Aristotele rileva proprio questo: a seconda dei princìpi che si scelgono, si hanno corrispondenti conseguenze, che mutano con il mutare della scelta dei princìpi.

Nella *Grande Etica* Aristotele scrive:

> Sembra, dunque, che vi sia volontarietà nell'essere secondo virtù o secondo vizio. Si può vedere questo anche più chiaramente da ciò che segue. Cioè, a ogni essere naturale è dato di generare un altro essere simile a sé, come ad esempio le piante e gli animali. Entrambi, infatti, sono procreativi. Ma essi sono dotati di procreazione dai loro princìpi. Ad esempio l'albero dal seme: esso infatti è un principio. E ciò che proviene dai princìpi si comporta così: come sono i princìpi, così è ciò che ne deriva. Ancora più chiaramente lo si può vedere nel campo della geometria. Là, infatti, quando si assumono dati princìpi, come sono i princìpi così sono anche le conseguenze dei princìpi; ad esempio, se il triangolo ha gli angoli equivalenti a due retti e il quadrato a quattro retti, allora, qualora il triangolo muti, così deve mutare anche il quadrato (poiché è corrispondente), e se il quadrato non avesse più gli angoli uguali a quattro retti, neppure il triangolo avrà i suoi angoli uguali

[7] *Analitici primi*, II, 17, 88 a 11-15; traduzione Cattanei.

> a due retti. Così, similmente a questi casi, avviene anche per l'uomo. Infatti, poiché all'uomo è concesso di generare delle essenze, egli tende a produrre le azioni che fa in base a dati princìpi. E come potrebbe essere altrimenti? Infatti di nessuna delle cose inanimate diciamo che agisce, e neppure degli esseri animati all'infuori dell'uomo. È dunque evidente che l'uomo è creatore delle proprie azioni. Poiché, dunque, vediamo che le azioni mutano e noi non facciamo mai le stesse cose, e le azioni sono state prodotte da determinati princìpi, è evidente che, poiché le azioni mutano, mutano anche i princìpi da cui esse si producono, come dicemmo paragonandole alle proprietà geometriche. Principio di un'azione, sia buona che cattiva, sono il proponimento, la volontà e tutto ciò che si accorda con la ragione. È dunque evidente che essi cambiano. Ma noi mutiamo volontariamente nelle nostre azioni. Cosicché anche il principio, il proponimento, muta volontariamente. Perciò è evidente che dipende da noi l'essere buoni e cattivi.[8]

Dunque, sia nel capitolo dell'*Etica eudemia*, da cui abbiamo tratto il primo passo sopra riportato[9], così come in questo della *Grande Etica*, Aristotele svolge ampiamente questo stesso concetto: *il postulato della geometria dipende dalla scelta che si fa di questo*.

Toth precisa: «Scelta e decisione sono atti etico-politici. Loro fonte è la libertà che distingue il soggetto, e solo il soggetto [...]. La decisione dell'alternativa, la scelta preferenziale in assenza di costrizione, definisce il concetto di *libertà aristotelica.* [...] – Stupefacente: per illustrare il concetto della scelta preferenziale, Aristotele non cita nessun esempio tratto dall'ambito della prassi etico-politica. Inaspettatamente, addirittura sorprendentemente: l'unico esempio proviene dall'ambito della geometria. Ed è l'*alternativa* fra un triangolo *euclideo* e un triangolo *non-euclideo.* – Evidentemente, il triangolo euclideo e non euclideo, T(1) e non T(1), qui si contrappongono l'uno all'altro come figure autonome. Nessuna delle due rappresenta a priori una qualche "impossibilità". Infatti, come Aristotele richiama ripetutamente, "L'impossibile non può essere oggetto di scelta e di decisione". L'alternativa fra triangolo euclideo e non-euclideo è chiaramente a priori indecisa. Altrimenti non potrebbe essere introdotta come unico esempio, per illustrare la scelta preferenziale, o più precisamente la libertà del soggetto».[10]

[8] Aristotele, *Grande Etica*, I, 10, 1187 a 29-11 b 20 (traduzione di A. Plebe, con alcune modifiche).

[9] Cfr. *Etica eudemia*, II, 6, 1222 b 14-42. Si rilegga il testo sopra riportato.

[10] I. Toth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria. Prolegomeni alla comprensione dei frammenti non-euclidei nel «Corpus aristotelicum» nel loro contesto*

Nelle opere di Toth il lettore interessato potrà trovare tutte le conseguenze che derivano da questi reperti tramandatici da Aristotele in forma allusiva e criptica, e comprendere a fondo la loro importanza dal punto di vista storico.

IV. La matematica e i suoi rapporti con la bellezza

Un ultimo punto merita di essere messo bene in rilievo, su cui abbiamo già fatto un cenno in riferimento al problema della bellezza in Platone.[1]

Ne riparliamo anche qui, perché si tratta di una importante tesi sostenuta da Aristotele sui nessi strutturali fra la matematica e la bellezza. Nel libro XIII della *Metafisica* (un libro letto solo da alcuni specialisti e da molti del tutto trascurato) si dice:

> Poiché il bene e il bello sono diversi (il primo, infatti, si trova nelle azioni, mentre il secondo si trova anche negli enti immobili), errano coloro che affermano che le scienze matematiche non dicono nulla intorno al bello e intorno al bene. In effetti, le scienze matematiche parlano del bene e del bello e li fanno conoscere in sommo grado: infatti, se non è vero che li nominano esplicitamente, ne fanno tuttavia conoscere gli effetti e le ragioni, e quindi non si può dire che non ne parlino. Le supreme forme del bello sono: l'ordine, la simmetria e il definito, e le matematiche le fanno conoscere più di tutte le altre scienze. E poiché queste forme – ossia l'ordine e il definito – sono manifestamente causa di molte cose, è evidente che le matematiche parlano in qualche modo anche di questo tipo di causa, che appunto in quanto bello è causa.[2]

Si tratta di un passo di sapore squisitamente platonico – poco conosciuto, e pressoché ignorato dalla *communis opinio* –, che rivela la notevole importanza che Aristotele attribuiva alla matematica in questo ambito.

matematico e filosofico, prefazione e introduzione di G. Reale, traduzione di E. Cattanei, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 583 s.

[1] Cfr. libro III, pp. 663 ss.

[2] *Metafisica*, XIII, 3, 1078 a 31-b 6.

SEZIONE XI

L'ETICA

I. Problemi di fondo dell'etica aristotelica

1. Rapporti fra etica e politica – Dopo le «scienze teoretiche», nella sistemazione aristotelica del sapere, vengono, come seconde, le «scienze pratiche». Esse sono gerarchicamente inferiori, in quanto in esse il sapere non è più fine a se medesimo in senso assoluto, ma è subordinato, e, quindi, in certo senso, asservito all'azione e al comportamento.

Queste scienze pratiche riguardano, infatti, la condotta degli uomini, nonché il fine che attraverso questa condotta essi vogliono raggiungere, sia considerati come individui, sia considerati come facenti parte di una società, soprattutto di quella politica.

Anzi, Aristotele chiama in generale «politica»[1] – ma anche «filosofia delle cose dell'uomo»[2] – la scienza complessiva dell'attività morale degli uomini sia come singoli sia come cittadini; poi suddivide questa «politica» (o «filosofia delle cose dell'uomo»), rispettivamente, in «etica» e in «politica» propriamente detta (teoria dello Stato).

In questa subordinazione dell'etica alla politica ha chiaramente inciso, in modo determinante, la dottrina platonica sopra illustrata, che del resto dava forma paradigmatica a quella concezione tipicamente ellenica che intendeva l'«uomo» solo come «cittadino» e poneva la Città completamente al di sopra e della famiglia e del singolo: l'individuo era in funzione della Città e non la Città in funzione dell'individuo.

Aristotele dice espressamente:

> Infatti, se anche il bene è il medesimo per il singolo e per la città, è manifestamente qualcosa di più grande e di più perfetto perseguire e salvaguardare quello della città: infatti, ci si può, sì, contentare anche del bene di un solo individuo, ma è più bello e più divino il bene di un popolo, cioè di intere città.[3]

[1] Cfr., per esempio, *Etica nicomachea,* I, 3, all'inizio.
[2] *Etica nicomachea*, X, 10, 1181 b 15.
[3] *Etica nicomachea*, I, 2, 1094 b 7-10. La traduzione dei passi che riporteremo è di C. Mazzarelli, *Aristotele, Etica nicomachea*, Bompiani, Milano 2013[8]; disponibile

Dunque, alla politica compete una funzione *architettonica*, ossia di comando e le compete determinare quanto segue:

> Quali scienze è necessario coltivare nelle città, e quali ciascuna classe di cittadini deve apprendere, e fino a che punto.[4]

È ben vero, però, che, come qualche studioso ha rilevato, man mano che Aristotele procede nella sua *Etica*, il rapporto fra individuo e Stato minaccia di rovesciarsi «e alla fine dell'opera parla come se lo Stato avesse una semplice funzione ancillare rispetto alla vita morale dell'individuo, fornendo l'elemento di compulsione per rendere i desideri dell'uomo asserviti alla sua ragione».[5]

Tuttavia questo fatto – che pure è di per sé importantissimo – non viene portato da Aristotele a livello di consapevolezza critica, e meno che mai vengono da lui tratte quelle conseguenze che, al limite, avrebbero rotto l'impostazione generale della «filosofia delle cose dell'uomo». I condizionamenti storico-culturali hanno avuto più peso delle conclusioni speculative e la *polis* è rimasta per lo Stagirita, fondamentalmente, l'orizzonte racchiudente i valori dell'uomo.

2. Il bene supremo cui l'uomo tende – Nelle sue azioni l'uomo tende sempre a precisi fini, che si configurano come «beni». Così inizia l'*Etica nicomachea*:

> Comunemente si ammette che ogni arte esercitata con metodo, e, parimenti, ogni azione compiuta in base a una scelta mirino a un bene: perciò a ragione si è affermato che il bene è *ciò a cui ogni cosa tende.*[6]

Ci sono fini e beni che noi vogliamo in vista di altri e che, pertanto, sono fini e beni relativi; ma, poiché è impensabile un processo che porti da fine a fine e da bene a bene all'infinito (tale processo distruggerebbe addirittura i concetti stessi di bene e di fine, i quali implicano strutturalmente un termine), noi dobbiamo pensare che tutti i fini e i beni cui tende l'uomo siano in funzione di un «fine ultimo» e di un «bene supremo».

anche in unico volume: Aristotele, *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Bompiani, Milano 2010[2].

[4] *Etica nicomachea*, I, 2, 1094 a 28-b 2.

[5] Ross, *Aristotele*, cit., p. 280.

[6] *Etica nicomachea*, I, 1, 1094 a 1-3.

Precisa lo Stagirita:

> Orbene, se vi è un fine delle azioni da noi compiute che vogliamo per se stesso, mentre vogliamo tutti gli altri in funzione di quello, e se noi non scegliamo ogni cosa in vista di un'altra (così infatti si procederebbe all'infinito, cosicché la nostra tensione resterebbe priva di contenuto e di utilità), è evidente che questo fine deve essere il bene, anzi il *bene supremo*.[7]

Qual è questo bene supremo?

Aristotele non ha dubbi: tutti gli uomini, senza distinzione, ritengono che tale bene sia l'«eudaimonía», ossia la felicità:

> Orbene, quanto al nome la maggioranza degli uomini è pressoché d'accordo: sia la massa sia le persone distinte lo chiamano *felicità*, e ritengono che *viver bene* e *riuscire* esprimano la stessa cosa che *essere felici*.[8]

Dunque, la felicità è il fine al quale consapevolmente tendono tutti gli uomini. Ma che cos'è la felicità?

Vediamo da vicino questo punto essenziale.

3. Il problema della felicità – La moltitudine degli uomini ritiene che la felicità consista *nel piacere e nel godimento.* Ma una vita dedicata ai piaceri è una vita che rende «simili agli schiavi», ed è una «esistenza degna delle bestie».[9]

Le persone più evolute e più colte pongono il bene supremo e la felicità *nell'onore*. E l'onore ricercano soprattutto coloro che si dedicano attivamente alla vita politica.

Sennonché non può essere, questo, il fine ultimo che noi cerchiamo, perché – nota Aristotele – è qualcosa di esterno:

> Si riconosce infatti che esso stia più in chi onora che in chi è onorato, mentre il bene, lo presentiamo, è qualcosa di intimamente proprio e di inalienabile.[10]

Inoltre, gli uomini ricercano l'onore non per sé, ma piuttosto come riprova e riconoscimento pubblico della loro bontà e della loro virtù, che dunque risultano essere qualcosa di più importante dell'onore.

[7] *Etica nicomachea*, I, 2, 1094 a 18-22.
[8] *Etica nicomachea*, I, 4, 1095 a 17-20.
[9] *Etica nicomachea*, I, 5, 1095 b 19 ss.
[10] *Etica nicomachea*, I, 5, 1095 b 24-26 ss.

Se il tipo di vita dedito al piacere e quello dedito alla ricerca degli onori, pur essendo inadeguati per le ragioni vedute, hanno una loro *apparente plausibilità*, lo stesso non si può dire di una vita spesa ad ammassare ricchezze, che, a giudizio del nostro filosofo, non ha neppure questa apparente plausibilità:

> La vita dedicata alla ricerca del guadagno, poi, è di un genere contro natura, ed è chiaro che non è la ricchezza il bene da noi cercato: essa, infatti, ha valore solo in quanto «utile», cioè in funzione di altro.[11]

Infatti, piaceri e onori sono ricercati per se stessi, non, invece, le ricchezze: la vita spesa per ammassare ricchezze è, dunque, la più assurda e la più inautentica, perché è consumata per ricercare cose che, al più, valgono come *mezzi* non come *fini.*

Ma il *bene supremo* dell'uomo non può neppure essere ciò che Platone e i Platonici hanno indicato come tale, vale a dire l'*Idea del Bene*, ossia il trascendente *Bene-in-sé*:

> Se pure infatti il bene predicato in comune fosse una realtà unica o qualcosa che esiste separatamente di per sé [come è appunto l'Idea del Bene], è chiaro che l'uomo non potrebbe né realizzarlo nell'azione né acquisirlo: ma ora si sta cercando proprio questo tipo di bene.[12]

Non può, dunque, trattarsi di un *Bene trascendente* bensì di un *Bene immanente*, non di un bene già una volta per tutte realizzato bensì realizzabile e attuabile dall'uomo e per l'uomo. Il bene, per Aristotele, non è una realtà unica e univoca, ma – così come abbiamo visto a proposito del concetto di essere – è qualcosa di «polivoco», diverso nelle diverse categorie e anche nelle diverse realtà rientranti in ciascuna di queste, eppure sempre legato da un rapporto di analogia.

Ma qual è il bene supremo *realizzabile dall'uomo*?

La risposta di Aristotele è in perfetta armonia con la concezione squisitamente ellenica dell'«areté», che ben conosciamo, e prescindendo dalla quale sarebbe vano sperare di comprendere l'intera costruzione etica del nostro filosofo.

Il bene dell'uomo non potrà che consistere nell'opera che gli è peculiare, cioè in quella che egli ed egli solo sa svolgere, così come in generale il bene di ciascuna cosa consiste nell'opera che è peculiare

[11] *Etica nicomachea*, I, 5, 1096 a 5-7.
[12] *Etica nicomachea*, I, 6, 1096 b 32-35.

a quella cosa. L'opera dell'occhio è il vedere, l'opera dell'orecchio è l'udire, e così via.

E l'opera dell'uomo?

a) Essa non può essere il semplice vivere, dato che il vivere è proprio di tutti gli esseri vegetativi.

b) E non può essere nemmeno il sentire, dato che il sentire è comune anche agli animali.

c) Non resta dunque che l'opera peculiare dell'uomo *sia la ragione e l'attività dell'anima secondo ragione.* Il vero bene dell'uomo, dunque, consiste in questa *opera*, o *attività di ragione*, e, più precisamente, nella *perfetta esplicazione e attuazione di questa attività*.

Tale è dunque la «virtù» dell'uomo e qui andrà ricercata la felicità. Ma leggiamo l'intera pagina dell'*Etica nicomachea* che svolge questi concetti, perché essa è una delle più illuminanti, oltre che della mentalità aristotelica, altresì di tutto il pensiero morale della Grecità:

> Ma, certo, dire che la felicità è il bene supremo è, manifestamente, un'affermazione su cui c'è completo accordo; d'altra parte si sente il desiderio che si dica ancora in modo più chiaro che cosa essa è. Forse ci si riuscirebbe se si cogliesse la funzione (e[rgon) dell'uomo. Come, infatti, per il flautista, per lo scultore e per chiunque eserciti un'arte, e in generale per tutte le cose che hanno una determinata funzione e un determinato tipo di attività, si ritiene che il bene e la perfezione consistano appunto in questa funzione, così si potrebbe ritenere che sia anche per l'uomo, se pur c'è una sua funzione propria. Forse, dunque, ci sono funzioni e azioni proprie del falegname e del calzolaio, mentre non ce n'è alcuna propria dell'uomo, ma è nato senza alcuna funzione specifica? Oppure come c'è, manifestamente, una funzione determinata dell'occhio, della mano, del piede e in genere di ciascuna parte del corpo, così anche dell'uomo si deve ammettere che esista una determinata funzione oltre a tutte queste? Quale, dunque, potrebbe mai essere questa funzione? È manifesto infatti che il vivere è comune anche alle piante, mentre qui si sta cercando ciò che è proprio dell'uomo. Bisogna dunque escludere la vita che si riduca a nutrizione e crescita. Seguirebbe la vita dei sensi, ma anch'essa è, manifestamente, comune anche al cavallo, al bue e a ogni altro animale. Dunque rimane la vita intesa come un certo tipo di attività della parte razionale dell'anima (e di essa una parte è razionale in quanto è obbediente alla ragione, mentre l'altra lo è in quanto possiede la ragione, cioè pensa). Poiché anche questa ha due sensi, bisogna considerare quella che è

in atto, perché è essa che sembra essere chiamata vita nel senso più proprio. Se è funzione dell'anima dell'uomo l'attività secondo ragione o, quanto meno, non senza ragione, e se diciamo che nell'ambito di un genere è identica la funzione di un individuo e quella di un individuo di valore, come del citaredo e del citaredo di valore, questo vale, dunque, in senso assoluto anche in tutti i casi, rimanendo aggiunta alla funzione l'eccellenza dovuta alla virtù: infatti, è proprio del citaredo suonare la cetra, e del citaredo di valore suonarla bene. Se è così, se poniamo come funzione propria dell'uomo un certo tipo di vita (appunto questa attività dell'anima e le azioni accompagnate da ragione) e funzione propria dell'uomo di valore attuarle bene e perfettamente (ciascuna cosa sarà compiuta perfettamente se lo sarà secondo la sua virtù propria); se è così, *il bene dell'uomo consiste in un'attività dell'anima secondo la sua virtù*, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta. Ma bisogna aggiungere: in una vita compiuta. Infatti, una rondine non fa primavera, né un sol giorno: così un sol giorno o poco tempo non fanno nessuno beato o felice.[13]

La bella pagina che abbiamo letto mostra in maniera esemplare, oltre quanto sopra abbiamo rilevato, la *sostanziale adesione di Aristotele alla dottrina socratico-platonica che additava l'essenza dell'uomo nell'anima, e precisamente nella parte razionale dell'anima, nell'intelligenza.*

Noi siamo la nostra ragione e il nostro spirito.

L'uomo buono, dice espressamente Aristotele, pratica il bene

a beneficio dell'elemento intellettivo che è in lui, elemento che *si ritiene che costituisca ciascuno di noi*.[14]

E ancora:

Che dunque ciascuno è, o è soprattutto, questa parte [razionale], è chiaro, ed è chiaro che l'uomo virtuoso ama soprattutto questa parte di sé.[15]

Infine:

Si ammetterà, poi, che *ogni uomo si identifica con questa parte* [l'anima razionale e in particolare la parte più elevata di essa, cioè l'intelletto], se è vero che è la sua parte principale e migliore.[16]

[13] *Etica nicomachea*, I, 7, 1097 b 22-1098 a 20.
[14] *Etica nicomachea*, IX, 4, 1166 a 16-17.
[15] *Etica nicomachea*, IX, 8, 1169 a 2-3.
[16] *Etica nicomachea*, X, 7, 1178 a 2-3.

Poiché questo è il fondamento stesso, come vedemmo, dell'etica socratico-platonica, non deve stupire se Aristotele, accettando il fondamento, finisca per concordare con Socrate e con Platone molto più di quanto si creda comunemente. Gli autentici valori, anche per lo Stagirita (come sopra abbiamo già implicitamente messo in rilievo), non potranno essere né quelli esteriori (come le ricchezze), che toccano solo tangenzialmente l'uomo, né quelli corporali (come i piaceri), che non riguardano l'io vero dell'uomo, *ma solo quelli dell'anima*, giacché nell'anima consiste il vero uomo. Dice esplicitamente lo Stagirita:

> Poiché i beni sono stati divisi in tre gruppi, e poiché gli uni sono stati chiamati *beni esteriori*, gli altri *beni dell'anima* e *beni del corpo*, noi affermiamo che *quelli dell'anima sono beni nel senso più proprio e nel grado più elevato.*[17]

In conclusione, si può dire che i veri beni dell'uomo sono i beni spirituali, che consistono nella «virtù» della sua anima, e non altro che in questi sta la «felicità». Quando parliamo di virtù umana, noi non intendiamo affatto la virtù del corpo – precisa in modo inequivoco Aristotele –, *bensì quella dell'anima; e diciamo che la felicità consiste in un'attività che è propria di questa.*

4. L'uomo ha bisogno oltre che del bene supremo anche di beni inferiori – La socratica «cura dell'anima» resta, dunque, anche per Aristotele, la via, l'unica via che conduce alla felicità. A differenza di Socrate e soprattutto di Platone, tuttavia, Aristotele ritiene indispensabile per l'uomo *essere sufficientemente dotato anche di beni esteriori e di mezzi di fortuna*; infatti se questi, con la loro presenza, non possono dare la felicità, la possono tuttavia guastare o compromettere (almeno in parte) con la loro assenza.

E a questa parziale rivalutazione dei beni esteriori si associa anche una certa rivalutazione del piacere, che per Aristotele corona la vita virtuosa, ed è come il necessario conseguente di cui la virtù è l'antecedente.

Tuttavia, queste affermazioni sono più dettate dal buon senso (e dal buon senso grecamente determinato) che non dal realismo aristotelico, di cui ben conosciamo la natura. Infatti egli non esita a fare affermazioni come queste:

> È manifesto tuttavia che essa [la felicità] ha bisogno, in più, dei beni esteriori, come abbiamo detto: è impossibile, infatti, o non è fa-

[17] *Etica nicomachea*, I, 8, 1098 b 12-15.

> cile, compiere le azioni belle se si è privi di risorse materiali. Infatti, molte azioni si compiono per mezzo degli amici, della ricchezza, del potere politico, come per mezzo di strumenti. E coloro che sono privi di alcuni di questi beni si trovano guastata la felicità: per esempio, se mancano di nobiltà, di prospera figliolanza, di bellezza; non può essere del tutto felice chi è affatto brutto d'aspetto, chi è di oscuri natali, o chi è solo e senza figli; e certo lo è meno ancora chi ha figli o amici irrimediabilmente malvagi, o chi, pur avendoli buoni, li ha visti morire. Come dunque abbiamo detto, la felicità sembra aver bisogno anche di una simile prosperità esteriore.[18]

Di più, Aristotele è convinto che anche le sventure compromettano la felicità, non le comuni sventure, ma quelle grandi, ossia quelle dalle quali non ci si possa riprendere in breve tempo.

Perciò, egli dice, nessuno potrà essere veramente felice «se farà la fine di Priamo».[19]

Ma, se così è, neppure Socrate potrebbe esser detto felice, neppure quel Socrate che visse tutta la vita cercando e attuando la virtù.

Evidentemente, l'esperienza della vita e soprattutto della *morte felice* di Socrate, che in piena serenità di spirito bevve la cicuta, cosciente di aver attuato pienamente il suo destino, non è tenuta presente da Aristotele; e in effetti essa contrasta con le asserzioni che abbiamo letto.

Del resto, ciò che lo stesso Aristotele ci dirà sulla vita contemplativa ridimensiona radicalmente queste concessioni al senso comune, come vedremo.

II. Teoria delle virtù

1. Deduzione delle «virtù» dalle «parti dell'anima» – La felicità consiste, dunque, in una attività dell'anima secondo virtù. È chiaro, allora, che qualsiasi ulteriore approfondimento del concetto di «virtù» dipende da *un approfondimento del concetto di anima.*

Ora, noi abbiamo visto che l'anima si distingue, secondo Aristotele, in tre parti, due irrazionali, cioè quella vegetativa e quella sensitiva, e una razionale, quella intellettiva. E come ciascuna di queste parti ha una sua attività peculiare, così ha una sua peculiare virtù o eccellenza.

[18] *Etica nicomachea*, I, 8, 1099 a 31-b 7.
[19] *Etica nicomachea*, I, 10, 1101 a 7-8.

Tuttavia la *virtù umana è solo quella in cui entra l'attività della ragione.* Infatti, l'anima vegetativa è comune a tutti i viventi:

> La virtù di questa facoltà è, manifestamente, una virtù comune, e non propria dell'uomo.[1]

Diverso è, invece, il discorso per quanto concerne l'anima sensitiva e concupiscibile, la quale, pur essendo di per sé irrazionale, tuttavia partecipa in certo modo della ragione:

> Nondimeno, certo, dobbiamo pensare che nell'anima ci sia qualcosa di estraneo alla ragione, che a essa si oppone e resiste. In che senso sia estraneo alla ragione non ha importanza. Anche questo elemento, poi, partecipa, manifestamente, della ragione [...]: nell'uomo continente ubbidisce di certo alla ragione, e forse è ancor più docile nell'uomo temperante e in quello coraggioso, giacché in essi tutto è in armonia con la ragione. Dunque, è manifesto che anche l'elemento irrazionale è duplice. La parte vegetativa non partecipa per niente della ragione, mentre la facoltà del desiderio e, in generale, degli appetiti, ne partecipa in qualche modo, in quanto le dà ascolto e le ubbidisce.[2]

È chiaro, allora, che vi è una virtù di questa parte dell'anima che *è specificamente umana* e che consiste nel dominare, per così dire, queste tendenze e questi impulsi che sono di per sé smodati: questa lo Stagirita chiama «virtù etica».

Infine, poiché c'è in noi anche un'anima puramente razionale, allora vi dovrà essere altresì una virtù peculiare di tale parte dell'anima, e questa sarà la «virtù dianoetica», ossia razionale.

2. Le virtù etiche – Iniziamo dall'esame della virtù etica, anzi delle virtù etiche, dato che esse sono numerose, così come numerosi sono gli impulsi e i sentimenti che la ragione deve moderare.

Le virtù etiche derivano in noi *dall'abitudine*: noi per natura siamo potenzialmente capaci di formarle, e mediante l'esercizio appunto traduciamo questa potenzialità in attualità. Compiendo via via atti giusti, diventiamo giusti, cioè acquistiamo la virtù della giustizia, che poi resta in noi stabilmente, come un *habitus*, che successivamente ci farà agevolmente eseguire ulteriori atti di giustizia. Compiendo via via

[1] *Etica nicomachea*, I, 13, 1102 b 2-3.
[2] *Etica nicomachea*, I, 13, 1102 b 23-31.

atti di coraggio, noi diventiamo coraggiosi, cioè acquistiamo l'*habitus* del coraggio, che poi ci porterà agevolmente a fare gesti coraggiosi. E così di seguito.

Insomma, per Aristotele, le virtù etiche si apprendono nello stesso modo in cui si apprendono le varie arti, che sono pure *abiti*:

> Per esempio, si diventa costruttori costruendo, e suonatori di cetra suonando la cetra. Ebbene, così anche compiendo azioni giuste diventiamo giusti, azioni temperate temperanti, azioni coraggiose coraggiosi.[3]

Questo discorso, per quanto sia chiarificatore, non porta però ancora al centro della questione: ci dice, cioè, come acquistiamo e poi possediamo queste virtù, ma non ci dice ancora *in che cosa consistano le virtù*. Qual è la caratteristica comune a tutte le virtù etiche? Lo Stagirita risponde con puntualità: non c'è mai virtù quando c'è «eccesso» o «difetto», ossia quando c'è «il troppo» o «il troppo poco»; virtù implica, invece, la *giusta proporzione*, che è la *via di mezzo fra i due eccessi*.

Ecco le precise parole del nostro filosofo:

> In ogni cosa, dunque, che sia continua, cioè divisibile, è possibile prendere il più, il meno e l'uguale, e questo sia secondo la cosa stessa sia in rapporto a noi: l'uguale è qualcosa di mezzo tra eccesso e difetto. Chiamo, poi, mezzo della cosa ciò che è equidistante da ciascuno degli estremi, e ciò è uno e identico per tutti; e mezzo rispetto a noi ciò che non è né in eccesso né in difetto: ma questo non è uno né identico per tutti. Per esempio, se dieci è tanto e due è poco, come mezzo secondo la cosa si prende sei, giacché esso supera ed è superato in uguale misura. E questo è un mezzo secondo la proporzione aritmetica. Invece, il mezzo in rapporto a noi non deve essere preso in questo modo: infatti, se per un individuo dieci mine di cibo sono molto e due sono poco, non per questo il maestro di ginnastica prescriverà sei mine: infatti, può darsi che anche questa quantità, per chi deve ingerirla, sia troppo grande oppure troppo piccola: infatti per Milone [che era un atleta eccezionale] sarebbe poco, per un principiante di ginnastica sarebbe molto. Similmente nel caso della corsa e della lotta. Così, dunque, ogni esperto evita l'eccesso e il difetto, ma cerca il mezzo e lo preferisce, *e non il mezzo in rapporto alla cosa ma il mezzo in rapporto a noi*.[4]

[3] *Etica nicomachea*, II, 1, 1103 a 33-b 2.
[4] *Etica nicomachea*, II, 6, 1106 a 26-b 7.

Ma – si chiederà – «eccesso», «difetto» e «giusto mezzo» di cui si parla a proposito delle virtù etiche, che cosa riguardano? Riguardano – precisa Aristotele – *sentimenti*, *passioni* e *azioni*:

> Per esempio, temere, ardire, desiderare, adirarsi, aver pietà, e in generale provar piacere e dolore è possibile in maggiore o minore misura, e in entrambi i casi non bene. Al contrario, provare queste passioni quando è il momento, per motivi convenienti, verso le persone giuste, per il fine e nel modo che si deve, questo è il mezzo e perciò l'ottimo, il che è proprio della virtù. Similmente anche per quanto riguarda le azioni ci sono un eccesso, un difetto e il mezzo. Ora, la virtù ha a che fare con passioni e azioni, nelle quali l'eccesso è un errore e il difetto è biasimato, mentre il mezzo è lodato e costituisce la rettitudine: ed entrambe queste cose sono proprie della virtù. Dunque, la virtù è una specie di medietà, in quanto appunto tende costantemente al mezzo.[5]

In conclusione: la virtù etica è precisamente «medietà» tra due vizi, di cui l'uno è per difetto, l'altro per eccesso.

È ovvio, per chi ha ben compreso questa dottrina di Aristotele, che la «medietà» non solo non è la mediocrità, ma ne è l'antitesi: è il «giusto mezzo». Infatti, è nettamente al di sopra degli estremi, e costituisce il loro superamento, e quindi – come ben dice Aristotele – un «culmine», una «vetta», un «vertice» per quanto concerne il valore, in quanto segna l'affermazione della ragione sull'irrazionale:

> Perciò, secondo la sostanza e secondo la definizione che ne esprime l'essenza, la virtù è una medietà, mentre *dal punto di vista dell'ottimo e del bene è un culmine.*[6]

C'è, qui, quasi una sintesi di tutta quella saggezza greca che aveva trovato espressione tipica nei poeti e nei Sette Sapienti, la quale aveva più volte additato nella «via media», nel «nulla di troppo», nella «giusta misura», la suprema regola dell'agire morale: regola che è come una cifra paradigmatica del modo di sentire ellenico. E c'è, anche, l'acquisizione della lezione pitagorica che additava nel limite (il *péras*) la perfezione, e soprattutto c'è un preciso sfruttamento del concetto di «giusta misura», che tanta importanza ebbe soprattutto in Platone.

[5] *Etica nicomachea*, II, 6, 1106 b 18-28.
[6] *Etica nicomachea*, II, 6, 1107 a 6-8.

Questa dottrina della virtù etica come «giusto mezzo fra gli estremi» è illustrata da un'ampia analisi delle principali virtù etiche (o, meglio, di quelle che il Greco di allora considerava tali), naturalmente non dedotte secondo un preciso filo conduttore, ma empiricamente e quasi rapsodicamente elencate.

La virtù del «coraggio» è il «giusto mezzo» fra gli eccessi della «temerarietà» e della «viltà»; il coraggio è dunque la giusta misura imposta al sentimento di paura che, se privo del controllo razionale, può degenerare sia, per difetto, in «viltà», sia, per eccesso, in incontrollata «audacia».

La «temperanza» è il «giusto mezzo» fra gli eccessi della «intemperanza» o «dissolutezza» e l'«insensibilità». La temperanza è dunque il giusto atteggiamento che la ragione ci fa assumere di fronte a determinati piaceri.

La «liberalità» è il «giusto mezzo» fra l'«avarizia» e la «prodigalità»; è il giusto atteggiamento che la ragione ci fa assumere nei confronti dell'azione dello spender denaro. E così di seguito.

Nell'*Etica eudemia* Aristotele fornisce il seguente elenco:

1. la *mansuetudine* è la via di mezzo fra iracondia e impassibilità;
2. il *coraggio* è la via di mezzo fra temerarietà e viltà;
3. la *verecondia* è la via di mezzo fra impudenza e timidezza;
4. la *temperanza* è la via di mezzo fra intemperanza e insensibilità;
5. l'*indignazione* è la via di mezzo fra invidia e eccesso opposto che non ha nome;
6. la *giustizia* è la via di mezzo fra guadagno e perdita
7. la *liberalità* è la via di mezzo fra prodigalità e avarizia;
8. la *veracità* è la via di mezzo fra millanteria e auto-deprezzamento;
9. l'*amabilità* è la via di mezzo fra ostilità e adulazione;
10. la *serietà* è la via di mezzo fra compiacenza e superbia;
11. la *magnanimità* è la via di mezzo fra vanità e piccineria d'animo;
12. la *magnificenza* è la via di mezzo fra fastosità e meschineria.[7]

In tutte queste manifestazioni la virtù etica è *la giusta misura che la ragione impone* a *sentimenti o ad azioni o ad atteggiamenti che, senza il controllo della ragione, tenderebbero verso l'uno o l'altro eccesso.*

3. Il valore particolare della virtù della giustizia – Fra tutte le virtù etiche, lo Stagirita non esita a considerare la giustizia come quella più importante (e alla sua analisi dedica un intero libro).[8]

[7] Cfr. *Etica eudemia*, II, 3.
[8] Cfr. *Etica nicomachea*, libro V, *passim*.

In un primo senso, la giustizia è il rispetto della legge dello Stato, e poiché la legge dello Stato (dello Stato greco) copre tutta l'area della vita morale, la giustizia è, in questo senso, in qualche modo comprensiva di tutta quanta la virtù.

Scrive Aristotele:

> Ed è per questo che spesso si pensa che la giustizia sia la più importante delle virtù, e che né la stella della sera né la stella del mattino siano altrettanto degne di ammirazione. E col proverbio diciamo: «Nella giustizia è compresa ogni virtù».[9]

Ma il senso più proprio della giustizia (che è quello meglio analizzato da Aristotele) consiste nella *giusta misura con cui si ripartiscono i beni, i vantaggi e i guadagni* (o i loro contrari). E in tal senso la giustizia è «medietà» non come lo sono le altre virtù,

> bensì perché essa aspira al giusto mezzo, mentre l'ingiustizia mira agli estremi».[10]

In generale, le molte e fini analisi sui vari aspetti delle singole virtù etiche fatte da Aristotele rimangono, per lo più, su un piano puramente fenomenologico; anzi, si può dire che, spesso, le convinzioni morali della società cui apparteneva Aristotele prendono decisamente la mano al filosofo, come per esempio nel caso della descrizione della «magnanimità», che dovrebbe essere una specie di ornamento delle virtù, ma che, invece, risulta una pesante ipoteca che il gusto del tempo pone sulla dottrina aristotelica.[11]

4. Le virtù «dianoetiche» – Al di sopra delle virtù etiche, secondo Aristotele, ce ne sono altre che – come già abbiamo accennato – sono *le virtù della parte più elevata dell'anima*, cioè dell'anima razionale, e che son quindi dette virtù «dianoetiche», ossia della ragione.

E poiché due sono le parti o funzioni dell'anima razionale, l'una che conosce le cose contingenti e variabili, l'altra che conosce le cose necessarie e immutabili, allora vi saranno logicamente sia una perfezione o virtù della prima funzione, sia una perfezione o virtù della seconda funzione dell'anima razionale.[12]

[9] *Etica nicomachea* V, 1, 1129 b 27-30.
[10] *Etica nicomachea*, V, 5, 1133 b 32 – 1134 a 1.
[11] Cfr. *Etica nicomachea*, IV, 3 ss.
[12] Cfr. *Etica nicomachea*, VI, 1.

Queste due parti dell'anima razionale sono, in sostanza, la «ragione pratica» e la «ragione teoretica», e le rispettive virtù saranno le forme perfette con cui si colgono la verità pratica e quella teoretica. La tipica virtù della ragione pratica è la «saggezza» (*phrónesis*), mentre quella della ragione teoretica è la «sapienza» (*sophía*).

La «saggezza» consiste nel sapere correttamente dirigere la vita dell'uomo, cioè nel saper deliberare intorno a ciò che è bene o male per l'uomo.

Aristotele dice:

> La saggezza è una disposizione vera, ragionata, disposizione all'azione avente per oggetto ciò che è bene e ciò che è male per l'uomo.[13]

È da notare, al fine dell'esatta comprensione della dottrina aristotelica, che la *phrónesis* o «saggezza» aiuta a deliberare correttamente intorno ai veri scopi dell'uomo *nel senso che addita i mezzi idonei al raggiungimento dei veri fini.* Ci aiuta, cioè, a individuare e a conseguire quelle cose che conducono a quei fini; però questa *non indica né determina i fini stessi.*

I veri fini e il vero scopo sono colti dalla virtù etica che indirizza il volere in modo corretto.

Dice esattamente Aristotele:

> La funzione propria dell'uomo si compie pienamente in conformità con la *saggezza* e con la *virtù etica*: infatti, *la virtù fa retto lo scopo*, e *la saggezza fa retti i mezzi* per raggiungerlo.[14]

È chiaro, quindi, che le *virtù etiche* e la *virtù dianoetica della saggezza* sono legate fra di loro a doppia mandata; infatti, dice Aristotele:

> Non è possibile essere buono in senso proprio senza saggezza, né essere saggio senza la virtù etica.[15]

In verità, se la virtù etica, come abbiamo visto, è un abito della scelta consistente nella medietà rispetto a noi stessi, determinata dalla *ragione* e come l'uomo *saggio* la definirebbe,[16] è chiaro che non si può

[13] *Etica nicomachea*, VI, 5, 1140 b 4-6.
[14] *Etica nicomachea*, VI, 12, 1144 a 6-9.
[15] *Etica nicomachea*, VI, 13, 1144 b 31-33.
[16] *Etica nicomachea*, II, 6, 1006 b 36-1007 a 2.

avere senza questa ragione, o meglio senza questa *retta ragione*, e tale è solo quella del saggio, cioè *quella appunto che è conforme a saggezza.* Del resto è evidente, in base a quanto s'è detto, che se solo la saggezza ci indica i fini per raggiungere il bene, qualora, per ipotesi, raggiungessimo il bene senza saggezza, lo raggiungeremmo solo per una sorta di naturale inclinazione, ossia in modo irriflesso; ma questa non potrebbe essere autentica virtù. La saggezza resta così la condizione necessaria (anche se non sufficiente) di ciascuna e tutte le virtù etiche, e costituisce anche l'elemento che, in certo modo, le unifica.[17]

D'altra parte è anche vero, per converso, che non ci può essere saggezza senza virtù etica; infatti, la saggezza non è semplice accortezza, capacità in generale di trovare e conseguire i mezzi per raggiungere qualsivoglia scopo, ma *quella specifica capacità di trovare i giusti mezzi che portano allo scopo più alto dell'uomo, al bene morale.* La saggezza è solamente l'accortezza che si ha nelle cose morali.[18]

Questo doppio legame – come da tempo gli studiosi hanno rilevato – finisce per far cadere in un circolo. Scriveva già Zeller: «la virtù, in fondo, è il mantenere il giusto mezzo, e questo può essere determinato soltanto dalla saggezza; se le cose stanno così, il compito della saggezza non consiste soltanto nella ricerca del mezzo per raggiungere fini etici: senza di essa non è possibile neppure determinare esattamente quei fini e d'altra parte l'accortezza merita il nome di saggezza solo quando si dedica a realizzare fini etici».[19]

Questa è un'aporia che deriva da altre che stanno più a monte e di cui diremo alla fine.

L'altra virtù dianoetica, la più elevata, è, come si è detto, la «sapienza» (*sophía*).

Questa è costituita sia dal coglimento intuitivo dei princìpi tramite l'intelletto, sia dalla conoscenza discorsiva delle conseguenze che derivano da quei princìpi. La sapienza è una virtù più alta della saggezza perché, mentre la saggezza riguarda l'uomo, e quindi quanto c'è di mutabile nell'uomo, la *sapienza riguarda ciò che è al di sopra dell'uomo*; l'uomo è il migliore degli esseri viventi, dice tuttavia Aristotele:

> Vi sono altre realtà di natura ben più divina dell'uomo, come risulta chiarissimo, se non altro, dai corpi di cui è costituito l'universo.

[17] Cfr. *Etica nicomachea*, V, 13.
[18] Cfr. *Etica nicomachea*, VI, 12.
[19] Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, cit., Parte II, vol. 6, a cura di A. Plebe, p. 72.

Dunque, da quanto abbiamo detto risulta chiaro che la sapienza è, insieme, scienza e intelletto delle realtà più sublimi per natura.[20]

In altri termini: la sapienza coincide con le scienze teoretiche e anzi, in modo speciale, con la più alta di tali scienze, cioè la metafisica.

III. La felicità e i problemi a essa connessi

1. La perfetta felicità – Poiché – come si è visto all'inizio – la felicità è un'attività conforme a virtù, è ormai chiaro in che cosa questa consisterà. In primo luogo, consisterà nell'attività dell'intelletto conforme alla sua virtù. Infatti, l'intelletto è ciò che è più elevato in noi e la sua attività è «perfetta», è «autosufficiente», e «ha in sé il proprio fine», in quanto tende al conoscere per se stesso, e non per altri scopi.

Nell'attività della «contemplazione intellettiva» l'uomo raggiunge il vertice delle sue possibilità e attualizza quanto di più alto è in lui.

Scrive Aristotele:

> Se [...] si riconosce che l'attività dell'intelletto si distingue per dignità in quanto è un'attività teoretica, se non mira ad alcun altro fine al di là di se stessa, se ha il piacere che le è proprio (e questo concorre a intensificare l'attività), se, infine, il fatto di essere autosufficiente, di essere come un ozio, di non produrre stanchezza, per quanto è possibile a un uomo e quant'altro viene attribuito all'uomo beato, si manifestano in connessione con questa attività: allora, per conseguenza, questa sarà la perfetta felicità dell'uomo, quando coprirà l'intera durata di una vita: giacché non c'è nulla di incompleto tra gli elementi della felicità. Ma una vita di questo tipo sarà troppo elevata per l'uomo: infatti, non vivrà così in quanto è uomo, bensì in quanto c'è in lui qualcosa di divino: e di quanto questo elemento divino eccelle sulla composita natura umana, di tanto la sua attività eccelle sull'attività conforme all'altro tipo di virtù. Se, dunque, l'intelletto in confronto con l'uomo è una realtà divina, anche l'attività secondo l'intelletto sarà divina in confronto con la vita umana. Ma non bisogna dar retta a coloro che consigliano all'uomo, poiché è uomo e mortale, di limitarsi a pensare cose umane e mortali; anzi, al contrario, per quanto è possibile, bisogna comportarsi da immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più nobile che è in noi. Infatti, sebbene per la sua massa sia piccola, per potenza e per valore è molto superiore a tutte le altre.[1]

[20] *Etica nicomachea*, VI, 7, 1141 a 34-b 2

[1] *Etica nicomachea*, X, 7, 1177 b 19-1178 a 2.

Al secondo posto andrà invece collocata la vita conforme alle virtù etiche. Infatti queste riguardano la struttura composta dell'uomo, e, come tali, non possono che dare una felicità umana.

Per contro, la felicità della vita contemplativa porta in qualche modo al di là dell'umano; realizza, per così dire, *una tangenza con la divinità*, la cui vita può solo essere contemplativa. Scrive testualmente Aristotele:

> Cosicché l'attività di Dio, che eccelle per beatitudine, sarà contemplativa: e, per conseguenza, l'attività umana che le è più affine sarà quella che produce la più grande felicità. Una prova, poi, è anche il fatto che tutti gli altri animali non partecipano della felicità, perché sono completamente privi di tale tipo di attività. Per gli dèi, infatti, tutta la vita è beata, mentre per gli uomini lo è nella misura in cui loro compete una qualche somiglianza con quel tipo di attività: invece, nessuno degli altri animali è felice, perché non partecipa in alcun modo alla contemplazione. Per conseguenza, quanto si estende la contemplazione, tanto si estende anche la felicità, e a coloro cui appartiene in misura maggiore il contemplare appartiene in misura maggiore anche l'essere felici, non per accidente, ma proprio in virtù della contemplazione, perché essa ha valore per se stessa. Per conseguenza, la felicità sarà una forma di contemplazione.[2]

Questa è la formulazione più perfetta di quell'ideale che i vecchi filosofi della natura avevano cercato di realizzare nella loro vita, che Socrate aveva già iniziato a esplicitare dal punto di vista concettuale, e che Platone aveva teorizzato. Ma in Aristotele c'è in più la messa a tema della tangenza della vita contemplativa con la vita di Dio che era assente in Platone, perché mancava, come abbiamo veduto, il concetto di Dio come *Mente assoluta* e *Pensiero di pensiero.* Così, il precetto platonico che l'uomo deve quanto più è possibile «assimilarsi a Dio», acquista un più preciso significato: assimilarsi a Dio significa *contemplare il vero così come Dio lo contempla*, o, come l'*Etica eudemia* esplicita, *contemplare lo stesso Dio, che è la suprema razionalità*:

> Bisogna dunque, qui come nelle altre cose, vivere conformandosi al principio regolatore e conformandosi alla disposizione e all'attività del principio regolatore, così come lo schiavo deve vivere conformandosi al principio del padrone, e ciascuno di noi al principio a lui proprio. Ma, poiché l'uomo è per natura composto di una parte go-

[2] *Etica nicomachea*, X, 8, 1178 b 21-32.

vernante e di un'altra governata, ciascuno di noi dovrà vivere conformemente alla propria parte governante (essa però è in duplice senso: infatti diversamente governano la scienza medica da un lato e la salute dall'altro: la prima esiste in vista della seconda). Così è riguardo alla facoltà contemplativa; Dio infatti non è un governante imperativo, ma è fine in vista del quale la saggezza comanda [...], poiché Dio non ha bisogno di nulla. Perciò quella scelta e possesso di beni naturali che conferirà maggiormente la contemplazione di Dio (siano essi beni corporei, o di ricchezze, o di amici, o di altre cose), sarà la migliore; e questo è dunque il miglior criterio di riferimento; invece qualsiasi cosa che, o per difetto o per eccesso, impedisce di servire e contemplare Dio, sarà cattiva. L'uomo ha questa facoltà nell'anima, e questo è il miglior criterio regolatore dell'anima, quello cioè di sentire il meno possibile la parte irrazionale dell'anima in quanto tale.[3]

2. L'amicizia e la felicità –Aristotele ha dedicato ben due libri dell'*Etica nicomachea* alla trattazione dell'«amicizia». La cosa si spiega per diverse ragioni.

In primo luogo, l'amicizia è per Aristotele strutturalmente legata alla virtù e alla felicità, quindi ai problemi centrali dell'etica.[4]

In secondo luogo, la problematica dell'amicizia, da Socrate e soprattutto da Platone, come abbiamo visto, era già stata a fondo dibattuta e aveva acquistato una notevole consistenza filosofica.

In terzo luogo, la struttura della società greca dava un rilievo all'amicizia decisamente superiore a quello che le danno le moderne società, sicché anche da questo punto di vista ben si spiega la particolare attenzione che a questa ha dedicato lo Stagirita.

Tre sono le cose che l'uomo ama e per cui fa amicizia: l'*utile*, il *piacevole* e il *buono.* A seconda che un uomo cerchi in un altro l'utile, il piacevole o il buono, nasce una amicizia di specie diversa. Dunque, se tre sono i valori che si ricercano, tre dovranno essere anche le forme di amicizia:

Per conseguenza, le specie dell'amicizia sono tre, di numero uguale agli oggetti degni di essere amati: per ciascuna classe di essi, infatti, c'è una reciproca palese affezione, e quelli che si amano reciprocamente vogliono l'uno il bene dell'altro, bene specificato dal motivo per cui si amano. Orbene, quelli che si amano reciprocamente a causa dell'utilità, non si amano per se stessi, ma in quanto ne deriva loro, reciprocamente, un qualche bene. Parimenti nel caso in cui si amino

[3] *Etica eudemia*, VIII, 3, 1249 b 6-23.
[4] Cfr. *Etica nicomachea*, libri VIII e IX.

> a causa del piacere: infatti, essi non amano gli uomini spiritosi per il fatto che posseggono quella determinata qualità, ma perché a loro risultano piacevoli. Dunque, coloro che amano a causa dell'utile, amano a causa di ciò che è bene per loro, e quelli che amano per il piacere lo fanno per ciò che è piacevole per loro, e non in quanto l'amato è quello che è, ma in quanto è utile o piacevole. Per conseguenza, queste amicizie sono accidentali: infatti, non è in quanto è quello che è che l'amato è amato, ma in quanto procura un bene o un piacere. Per conseguenza, le amicizie di tale natura si dissolvono facilmente, perché gli amici non rimangono uguali a se stessi: se, infatti, uno non è più utile o piacevole, l'altro cessa di amarlo.[5]
>
> L'amicizia perfetta, invece, è l'amicizia degli uomini buoni e simili per virtù: costoro, infatti, vogliono il bene l'uno dell'altro, in modo simile, in quanto sono buoni, ed essi sono buoni per se stessi. Coloro che vogliono il bene degli amici per loro stessi sono i più grandi amici; infatti, provano questo sentimento per quello che gli amici sono per se stessi, e non accidentalmente. Orbene, l'amicizia di costoro perdura finché essi sono buoni, e, d'altra parte, la virtù è qualcosa di permanente.[6]

Le prime due forme di amicizia sono le meno valide: anzi, sotto un certo rispetto, sono estrinseche e illusorie, perché, per dirla in termini moderni, con queste l'uomo ama l'altro uomo non per *quello che è*, bensì solamente per *quello che ha*. L'amico, in questo caso, in larga misura viene strumentalizzato ai vantaggi (ricchezza, piacere) che ci offre.

L'autentica forma di amicizia è solamente la terza, perché solo con questa l'uomo ama un altro uomo per *quello che egli è*, ossia per la sua bontà intrinseca.

Di conseguenza, è chiara la ragione per cui Aristotele collega l'amicizia alla virtù: la vera forma di amicizia è il legame che l'uomo virtuoso stringe con l'uomo virtuoso a motivo della virtù stessa. E la virtù è – come abbiamo visto – ciò per cui e in cui l'uomo attua pienamente la sua natura e il suo valore, sicché *la vera forma d'amicizia è proprio il legame di uomo con uomo secondo il valore stesso dell'uomo***.** Pertanto, Aristotele può ben appellarsi, per risolvere il problema dell'amicizia, al principio cui si richiama – come vedremo – per risolvere il problema delle scelte morali di fondo:

> Misura di ciascun tipo d'uomo sembrano essere la virtù e l'uomo di valore.[7]

[5] *Etica nicomachea*, VIII, 3, 1156 a 6-21.
[6] *Etica nicomachea*, VIII, 3, 1156 b 7-12.
[7] *Etica nicomachea*, IX, 4, 1166 a 12-13.

3. Rapporti fra amicizia ed egoismo – Alcuni interpreti di Aristotele hanno creduto di trovare nella dottrina dell'amicizia un correttivo di quell'«egoismo», o, se si vuole, di quell'«egocentrismo» che, in ultima analisi, risulta essere la caratteristica di fondo del sistema etico dello Stagirita.

Per la verità così non è: infatti, chiaramente egli afferma che anche nelle amicizie secondo virtù l'amico cerca nell'amico il proprio bene. L'amicizia come dono gratuito di sé all'altro è una concezione totalmente estranea ad Aristotele: anche nel suo più alto grado l'amicizia è intesa come un rapporto di dare e avere che, sia pure a livello spirituale, deve in qualche modo pareggiare:

> E amando l'amico amano ciò che è bene per loro stessi, giacché l'uomo buono, divenuto amico, diventa un bene per colui di cui è diventato amico. Ciascuno dei due, dunque, ama ciò che è bene per lui, e ricambia l'altro in ugual misura, col volere il suo bene e col procurargli piacere: si dice, infatti, «amicizia è uguaglianza», e questa c'è soprattutto nell'amicizia tra uomini buoni.[8]

Aristotele, anzi, non esita ad affermare espressamente che l'amicizia per gli altri nasce «dal senso di amicizia verso se stessi»[9] e dal fatto che «ciascuno vuol bene a se stesso».[10] Senonché, poiché in noi esistono una parte peggiore e una migliore, ci sono, per conseguenza, due modi diversi di amare sé: c'è il modo deteriore di amare la parte più bassa di sé e di volere per sé quanto più possibile di ricchezze e di piaceri, e c'è, per contro, il modo superiore di amare la parte più elevata di sé e i beni relativi a questa parte.

Normalmente si chiama «egoista» chi ama la propria parte inferiore e chi vuole avere per sé il più possibile di ricchezze e di piaceri; ma Aristotele osserva che «egoista» è anche chi ama la propria parte superiore e vuole per sé il più possibile dei beni spirituali: la differenza sta nel fatto che il primo è egoista in senso deteriore e quindi negativo, il secondo è invece egoista in senso superiore e quindi positivo.

Ecco un testo fondamentale al riguardo:

> Che poi sia la massa che è solita chiamare egoisti quelli che attribuiscono le cose suddette [ricchezze e beni materiali] a se stessi, è chiaro;

[8] *Etica nicomachea*, VIII, 5, 1157 b 33-1158 a 1,
[9] *Etica nicomachea*, IX, 4, 1166 a 2-11.
[10] *Etica nicomachea*, VIII, 7, 1159 a 12.

> se, infatti, uno si sforza sempre di compiere azioni giuste, lui più di ogni altro, oppure azioni temperanti o qualunque altro tipo di azione conforme alle virtù, e in genere riserva sempre a sé ciò che è bello, nessuno lo chiamerà egoista né lo biasimerà. *Ma si riconoscerà che un tale uomo è «egoista» più dell'altro*: in ogni caso, attribuisce sempre a sé le cose più belle e i beni più autentici, e compiace alla parte più autorevole di se stesso, e le ubbidisce in tutto: ma come anche una città, e ogni altro organismo, si pensa che sia soprattutto la sua parte più autorevole, così anche l'uomo; *e, quindi, è «egoista» soprattutto chi ama questa sua parte e le compiace*. E il continente e l'incontinente prendono il nome dal fatto che l'intelletto sia dominante oppure no, perché si intende che ciascuno è il suo intelletto: e si ritiene che siamo stati proprio noi a fare, cioè che abbiamo fatto volontariamente, soprattutto le azioni accompagnate da ragione. Che dunque ciascuno è, o è soprattutto, questa parte, è chiaro, ed è chiaro che l'uomo virtuoso ama soprattutto questa parte di sé. Perciò *sarà lui l'autentico «egoista», ma di una specie diversa da quella di colui che viene biasimato*, ed è tanto differente da quello quanto il vivere secondo ragione lo è dal vivere secondo passione, e quanto desiderare ciò che è bello differisce dal desiderare ciò che si ritiene utile.[11]

In questo contesto si capisce quindi assai bene in che senso Aristotele consideri l'amicizia come necessaria alla felicità: questa rientra nel novero di quegli stessi beni superiori, dal possesso dei quali dipende la vera felicità. Inoltre, se è vero che l'uomo buono tende più a fare il bene che non a riceverlo, è anche vero che, proprio per questo, ha bisogno di persone cui fare il bene. Infine l'uomo, come essere strutturalmente politico, ossia fatto per vivere in società con altri (di ciò parleremo in modo più preciso esponendo la concezione politica di Aristotele), per sua stessa natura ha bisogno di altri, proprio per poter godere dei beni: per un uomo assolutamente isolato nessun bene sarebbe godibile.

Ecco il testo in cui in modo esemplare Aristotele esprime questi concetti:

> Si discute, poi, anche se l'uomo felice abbia bisogno di amici, oppure no. Si dice, infatti, che gli uomini felici e autosufficienti non hanno per niente bisogno di amici, perché essi possiedono il bene: essendo, quindi, autosufficienti, non hanno bisogno di nessuno, mentre l'amico, essendo un altro se stesso, fornisce ciò che un uomo non può

[11] *Etica nicomachea*, IX, 8, 1168 b 23-1169 a 6.

ottenere da sé. Di qui il detto: «quando la fortuna è favorevole, che bisogno c'è di amici?». D'altra parte, sembra assurdo attribuire all'uomo felice tutti i beni e non attribuirgli gli amici, il che è generalmente ritenuto il più grande dei beni esteriori. Ma se è proprio dell'amico fare piuttosto che ricevere il bene, e se è proprio dell'uomo buono e della virtù il beneficare, ed è più bello fare del bene ad amici che a estranei, l'uomo di valore avrà bisogno di persone che ricevono i suoi benefici. È per questo che ci si chiede anche se è nella buona o nella cattiva sorte che si ha più bisogno di amici, perché si pensa che chi si trova in cattive acque ha bisogno di chi gli faccia del bene, e che coloro che sono nella prosperità hanno bisogno di persone cui fare del bene. Ma è certo assurdo fare dell'uomo felice un solitario: nessuno, infatti, sceglierebbe di possedere tutti i beni a costo di goderne da solo: l'uomo, infatti, è un essere sociale e portato per natura a vivere insieme con gli altri. Questa caratteristica, quindi, appartiene anche all'uomo felice: egli, infatti, possiede le cose che sono buone per natura, ed è chiaro che è meglio passare le proprie giornate insieme con amici e con persone virtuose, piuttosto che con estranei e con i primi che capitano. *L'uomo felice, dunque, ha bisogno di amici*.[12]

4. Il piacere e la felicità – Già nell'ambito delle Scuole socratiche e all'interno della stessa Accademia platonica, come già abbiamo detto, s'erano accese vivaci discussioni sul piacere e sui suoi rapporti con la felicità, e ne erano emerse opposte conclusioni. Aristotele discute a fondo tali conclusioni e assume una posizione assai originale nei loro confronti e, in certo senso, capace di mediare le opposte istanze.

Per Aristotele il piacere non è un mutamento (un riempimento, un completamento, una integrazione o reintegrazione), né in generale un movimento, bensì una *attività in ogni momento perfetta*:

Si ritiene, infatti, che l'atto del vedere sia perfetto in qualunque momento della sua durata, giacché non manca di nulla, che gli si aggiunga in seguito, per renderlo perfetto nella sua forma specifica: e tale sembra essere anche il piacere. Esso, infatti, è un intero, e in nessun momento si troverà un piacere che se viene prolungato per più tempo resterà perfezionato nella sua forma specifica.[13]

Anzi, più propriamente ancora, per Aristotele il piacere si accompagna a ogni attività (sia attività sensibile, pragmatica o teoretica) e la perfeziona:

[12] *Etica nicomachea*, IX, 9, 1169 b 3-22.
[13] *Etica nicomachea*, X, 4, 1174 a 14-19.

> D'altra parte il piacere perfeziona l'attività non come fa, con la sua immanenza, la disposizione che la genera, bensì come un completamento che vi si aggiunge, come, per esempio, la bellezza che si aggiunge a coloro che sono nel fiore dell'età. Finché, dunque, l'oggetto pensabile o sensibile sono quali devono essere, e benché tali sono anche il soggetto che giudica o quello che contempla, nell'attività del pensare e del sentire ci sarà il piacere.[14]

È chiaro dunque quale sia la novità del pensiero aristotelico al riguardo. Quando noi agiamo o conosciamo, sia sensibilmente sia intellettivamente, noi traduciamo in atto, ossia realizziamo, determinate nostre potenzialità, e queste raggiungono (attuano) il loro scopo relativamente all'oggetto che è loro proprio.

Proprio perché le nostre attività sono questo oggettivo realizzarsi di potenzialità, costituiscono qualcosa di oggettivamente positivo, e il piacere si accompagna loro come *risonanza soggettiva di quel positivo oggettivo.* La stessa vita in generale, che è appunto una attività e una realizzazione di un positivo, si accompagna, come tale, a un piacere.

L'aspirazione a tale piacere, dunque, è, per Aristotele, del tutto naturale, perché naturalmente s'accompagna al vivere e a ogni attività che del vivere è propria *a guisa di «perfezione» di quelle attività*, nel senso che si è precisato.

Ogni attività, dunque, ha un suo piacere; quindi ogni piacere, nel suo genere, è appunto vero piacere. Tuttavia, come vi sono *attività convenienti* e buone e *attività sconvenienti* e cattive, così vi sono *piaceri convenienti* e buoni e *piaceri sconvenienti* e non buoni.

Per qualificare il piacere, ossia per stabilire un criterio discriminante e quindi una gerarchia dei medesimi, Aristotele si rifà, ancora una volta, alla virtù e all'uomo virtuoso:

> Si ritiene che in tutti questi casi sia reale ciò che appare all'uomo in buone condizioni. Se questo è giusto, come in genere si pensa, e se di ciascuna cosa sono misura la virtù e l'uomo buono in quanto tale, anche i piaceri saranno quelli che a quest'uomo appaiono tali, e piacevoli saranno le cose che a lui procurano piacere. Che poi gli oggetti che sono sgradevoli all'uomo buono appaiano piacevoli a qualcuno, non desta meraviglia, perché sono molte le corruzioni e le degenerazioni cui gli uomini sono soggetti: non ci sono cose piacevoli in sé, ma cose piacevoli per uomini determinati e con determinate disposizioni.[15]

[14] *Etica nicomachea*, X, 4, 1174 b 31-1175 a 1
[15] *Etica nicomachea*, X, 5, 1076 a 15-22.

Ma all'uomo buono i piaceri *appaiono* buoni o cattivi per ben precise ragioni di fondo. Infatti esiste un criterio ontologico per discriminare i piaceri superiori da quelli inferiori: i primi sono quelli legati alle attività teoretico-contemplative dell'uomo, i secondi sono invece quelli legati alla vita vegetativo-sensibile dell'uomo. E, in ogni caso, dal momento che la felicità è legata, come abbiamo visto, alla attività teoretico-contemplativa, dovranno essere tenuti veramente in pregio soltanto i piaceri che a questa attività sono legati.

IV. Psicologia dell'atto morale

1. Tentativo di Aristotele di superare l'intellettualismo socratico – Socrate, come sopra abbiamo ampiamente visto, aveva ridotto le virtù a *scienza* e a *conoscenza* e *aveva negato che l'uomo potesse volere e fare volontariamente il male*. Platone aveva in larga parte condiviso questa concezione, e, per quanto avesse individuato nell'animo umano forze irrazionali, ossia l'anima concupiscibile e l'anima irascibile capaci di opporsi a quella razionale, aveva pur sempre creduto che la virtù umana consistesse nel dominio della ragione e nel soggiogamento di quelle forze alla ragione dovuto alla forza di questa stessa, sicché anche per lui la virtù restava, in ultima analisi, «ragione».

Aristotele tenta di superare questa interpretazione intellettualistica del fatto morale.

Da buon realista, si era ben accorto che altro è *conoscere* il *bene*, e altro è *attuarlo e realizzarlo e farlo, per così dire, sostanza delle proprie azioni*, e aveva cercato di determinare più da vicino quali fossero i complessi processi psichici che l'atto morale presuppone.

In primo luogo, egli chiarisce che cosa si intenda per «azioni involontarie» e «azioni volontarie». Involontarie sono le azioni che si compiono forzatamente, oppure per ignoranza delle circostanze; volontarie, invece, sono quelle «il cui principio sta in colui stesso che agisce, conoscendo le circostanze particolari in cui si attua l'azione».[1]

Ma se, fino a questo punto, tutto appare logico, improvvisamente la prospettiva muta, giacché Aristotele fa rientrare fra le azioni volontarie altresì quelle dettate dall'impetuosità, dall'ira e dal desiderio, e quindi chiama volontarie anche le azioni dei bambini e perfino quelle degli altri animali (in quanto hanno origine in essi e quindi ne dipendono).

[1] *Etica nicomachea*, III, 1, 1111 a 22-24.

2. I concetti aristotelici di «scelta» e di «deliberazione» – È chiaro, dunque, che «volontarie», in questo senso, sono le azioni semplicemente *spontanee*, che hanno la loro origine nei soggetti che le compiono, e non coincidono con quelle che noi moderni chiamiamo con lo stesso nome.

Lo Stagirita prosegue nella sua analisi mostrando come gli atti umani, oltre che «volontari» nel senso chiarito, siano determinati da una «scelta» (προαίρησις), e precisa che questa sembra essere « molto intimamente connessa con la virtù e [...] permette di giudicare il carattere meglio che non le azioni».[2]

Infatti, la scelta non può essere del bambino o dell'animale, ma solamente dell'uomo che ragiona e riflette. La «scelta» implica infatti sempre quel tipo di ragionamento e di riflessione che riguarda le cose e le azioni che dipendono da noi e che sono nell'ordine dei realizzabili.

Questo tipo di ragionamento e di riflessione viene chiamato da Aristotele «deliberazione».

La differenza fra la «deliberazione» e la «scelta» sta in questo: la prima stabilisce quali e quanti siano le varie azioni e i vari mezzi che bisogna mettere in atto per raggiungere certi fini: stabilisce, cioè, tutta la serie delle cose da realizzare per arrivare al fine, da quelle più remote fino a quelle più prossime e immediate; la seconda agisce su quest'ultime e le scarta se irrealizzabili, le mette in atto se le trova realizzabili.

Perciò scrive Aristotele:

> L'oggetto della deliberazione e quello della scelta sono la medesima cosa, tranne per il fatto che l'oggetto della scelta è già stato determinato: infatti, è ciò che è stato precedentemente giudicato dalla deliberazione ciò che viene scelto. Infatti, ciascuno smette di cercare come agirà quando ha ricondotto il principio dell'azione a se stesso, e, precisamente, a quella parte di sé che è dominante, giacché è questa che sceglie.[3]

3. La volontà e la sua funzione nell'atto morale secondo Aristotele – Qui si è creduto, da parte di molti studiosi, di rinvenire quella che noi chiamiamo «volontà», *in quanto la scelta è appetito o desiderio deliberato*, e quindi non è né solo desiderio o appetito, né solo ragione.

[2] *Etica nicomachea*, III, 2, 1111 b s.
[3] *Etica nicomachea*, III, 3, 1113 a 2-7.

Purtroppo, non appena si cerchi di approfondire meglio la posizione aristotelica, essa si rivela ambigua e sfuggente.

Intanto, lo Stagirita nega espressamente che la «scelta» possa identificarsi con la «volontà» (βούλησις), perché la volontà *riguarda solo i fini*, mentre la scelta (così come la deliberazione) *riguarda i mezzi.*

E allora, se è vero che la scelta è ciò che ci rende padroni delle nostre azioni, ossia responsabili, *non è tuttavia ciò che ci rende veramente buoni*, giacché tali possono essere solamente i fini che noi ci proponiamo e la scelta (così come la deliberazione) riguarda solo i mezzi. Allora il principio primo da cui dipende la nostra moralità sta piuttosto nella *volizione del fine.*

Che cos'è questa volizione del fine?

Delle due l'una:

a) o è tendenza infallibile al bene, a ciò che *è veramente* bene,

b) oppure è tendenza a ciò che ci *appare* bene.

a) Nel primo caso, è evidente che la scelta non-retta non sarà volontaria, ma sarà, come diceva Socrate, una forma di ignoranza, un errore, uno sbaglio.

b) Nel secondo caso, bisognerebbe concludere che non c'è un oggetto di volontà per natura, ma che lo è ciò che sembra bene a ciascuno: a uno sembra una cosa, a un altro un'altra, e, se fosse così, oggetto della volontà sarebbero le cose contrarie.[4]

Questo significa che nessuno potrebbe più essere chiamato buono o cattivo, o, anche, che sarebbero buoni tutti, proprio perché farebbero ciò che loro *appare bene.*

Dal dilemma Aristotele crede di poter uscire nel modo che segue:

> Non bisogna allora dire che in senso assoluto e secondo verità oggetto di volontà è il bene, ma per ciascuno in particolare è ciò che appare tale? Per l'uomo di valore ciò che è veramente bene, per il miserabile, invece, una cosa qualsiasi, come anche nel caso dei corpi: per quelli che sono in buone condizioni sono salutari le cose che sono veramente tali, per quelli malaticci altre cose; e similmente per l'amaro, il dolce, il caldo, il pesante e così via. Infatti, l'uomo di valore giudica rettamente di ogni cosa, e in ognuna a lui appare il vero. Per ciascuna disposizione, infatti, ci sono cose belle e piacevoli a essa proprie, e

[4] *Etica nicomachea*, III, 4, 1113 a 20-21.

> forse l'uomo di valore si distingue soprattutto per il fatto che vede il vero in ogni cosa, in quanto ne è regola e misura. Nella maggior parte degli uomini, invece, l'inganno sembra avere origine dal piacere: esso appare un bene, ma non lo è. Essi scelgono, pertanto, il piacere come se fosse un bene, e fuggono il dolore come se fosse un male.[5]

4. Per quale motivo Aristotele non è riuscito a risolvere per intero il problema della scelta morale – Ma, se così è, ci muoviamo in un circolo (del tutto analogo a quello segnalato a proposito dei rapporti fra virtù etiche e saggezza): per diventare e essere buono debbo volere i fini buoni, ma questi li riconosco solo se sono buono.

La verità è che Aristotele ha capito benissimo che noi siamo responsabili delle nostre azioni, causa dei nostri stessi abiti morali, del modo in cui moralmente ci appaiono le cose, ma non ha saputo dire perché è così e che cosa in noi sta alla radice di tutto questo.

Non ha, cioè, saputo correttamente determinare la vera natura della volontà e del libero arbitrio.

Di conseguenza, si spiega come, pur criticando Socrate, ricada talora su posizioni socratiche, affermando, per esempio, che l'incontinente sbaglia perché al momento in cui commette azione incontinente non ha perfetta conoscenza, e affermando che la conoscenza è determinante rispetto all'agire morale.[6]

E si spiega anche come Aristotele arrivi addirittura a dire che, una volta diventati viziosi, non si può più non essere tali, anche se era possibile in un primo tempo non diventarlo.[7]

Tuttavia è giusto riconoscere che, pur senza adeguato successo, Aristotele ha meglio di tutti i predecessori intravisto che c'è in noi qualcosa da cui dipende l'essere buoni o cattivi, che non è mero desiderio irrazionale, ma non è neppure ragione pura; ma, poi, questo qualcosa gli è sfuggito di mano senza che riuscisse a determinarlo.

D'altra parte, dobbiamo obiettivamente riconoscere che non vi riuscirà nessun Greco e che l'uomo occidentale capirà che cosa siano la volontà e il libero arbitrio solo attraverso il Cristianesimo.

[5] *Etica nicomachea*, III, 4, 1113 a 23-b 2.
[6] Cfr. *Etica nicomachea*, VIII, 1 ss.
[7] Cfr. *Etica nicomachea*, III, 5.

SEZIONE XII

LA POLITICA

I. Il concetto di Stato

1. Solo lo Stato dà senso alle altre comunità – Abbiamo sopra visto che, secondo lo Stagirita, per quanto il bene singolo dell'individuo e il bene dello Stato siano della medesima natura (per il motivo che consistono, in ambedue i casi, nella virtù), tuttavia il bene dello Stato è più importante, più bello, più perfetto e più divino.

La ragione di questo va ricercata nella natura stessa dell'uomo, la quale dimostra con chiarezza che non è assolutamente capace di vivere isolatamente, e che ha bisogno, proprio per essere se medesimo, di avere rapporti con i suoi simili in ogni momento della sua esistenza.

In primo luogo, la natura ha distinto gli uomini in maschio e femmina, che si uniscono a formare la prima comunità, vale a dire la famiglia, per la procreazione e per il soddisfacimento dei bisogni elementari (nel nucleo familiare rientrerebbe, per Aristotele, anche lo schiavo che, come vedremo, sarebbe tale *per natura*).

Ma, poiché le famiglie non bastano ciascuna a se medesima, sorge il villaggio, che è una più ampia comunità, intesa a garantire in modo sistematico il soddisfacimento dei bisogni della vita.

Ma se famiglia e villaggio sono sufficienti a soddisfare i bisogni della *vita in generale*, non bastano ancora a garantire le condizioni della *vita perfetta*, cioè della vita morale. Questa forma di vita, che ben possiamo chiamare spirituale, può essere garantita solo dalle leggi, dalle magistrature e, in genere, dalla complessa organizzazione di uno Stato. È nello Stato che l'individuo, per effetto delle leggi e delle istituzioni politiche è portato a uscire dal suo egoismo, e a vivere non secondo ciò che è soggettivamente buono, bensì secondo ciò che è veramente e oggettivamente buono.

Così lo Stato, che è ultimo cronologicamente, è invece *primo ontologicamente.* Infatti, si configura come il tutto di cui la famiglia e il villaggio sono le parti, e dal punto di vista ontologico il tutto precede le parti, perché è il solo che dà senso alle parti. Pertanto,

solamente lo Stato dà senso alle altre comunità, e solamente esso è «autosufficiente».[1]

Ecco la celebre pagina in cui lo Stagirita svolge questo concetto:

> La Città è la comunità perfetta costituita dall'unione di più villaggi, da quando, così si può dire, giunge al livello della completa autosufficienza: essa, nata per la mera sopravvivenza, esiste in realtà come condizione del vivere bene. Perciò, se anche le prime comunità esistono per natura, ogni Città esiste per natura. Questa è infatti il fine di quelle, e la natura è il fine: diciamo infatti che la natura di ciascuna cosa consiste in quel che essa è una volta compiuto il processo della sua generazione, come nel caso dell'uomo, del cavallo, della famiglia. Inoltre, il «ciò in vista di cui» e il fine sono il meglio, e l'autosufficienza è sia il fine sia il meglio. Da ciò, dunque, risulta evidente che la Città fa parte delle cose che esistono per natura, che l'uomo è per natura un animale politico e che colui che non ha Città, per natura e non per caso, o è uno da poco o è più che un uomo, e anche da parte di Omero è detto, con disprezzo: «senza relazioni, senza legge, senza focolare». Infatti, un uomo tale per natura è, a un tempo, anche desideroso di conflitto, precisamente come fosse una pedina isolata sulla scacchiera.
>
> Che l'uomo sia un animale politico più di ogni ape e animale che viva in gregge, è chiaro. Infatti la natura, come diciamo, non fa nulla senza motivo e l'uomo è l'unico tra gli animali che possieda la parola. Se la voce segnala il dolore e il piacere, ed è quindi prerogativa anche degli altri animali (fin qui, infatti, arriva la loro natura: sentire dolore e piacere e segnalarselo a vicenda), la parola, invece, serve per mostrare l'utile e il dannoso e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: è infatti proprio dell'uomo, rispetto agli altri animali, essere l'unico ad avere percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e così via. L'avere in comune queste cose, infine, costituisce la famiglia e la Città. E la Città, per natura, viene prima della famiglia e di ciascuno di noi, in quanto è necessario che il tutto preceda la parte: infatti, tolto il tutto, non ci sarà più né piede né mano, se non per omonimia, come se si parlasse di una mano di pietra (in quanto, una volta distrutta, sarà tale). Tutte le cose, infatti, sono definite in base alla loro funzione e alla loro potenza, e di conseguenza, quando non siano più in grado di realizzarle, non bisogna più dire che sono le stesse cose, se non di nome. È dunque chiaro sia che la Città esiste per natura sia che precede ognuno: se infatti, separato, ciascuno è incapace di bastare a sé, si troverà, rispetto al tutto, nella medesima condizione delle altre

[1] Cfr. *Politica*, I, 1.

parti: perciò chi non è in grado di entrare a far parte di una comunità oppure, in quanto autosufficiente, non ha bisogno di niente, non è in nessun modo parte della Città ed è, quindi, o una belva o un dio.[2]

È forse, questa, la più radicale difesa dello Stato che nell'antichità sia stata fatta contro i tentativi di alcune correnti della Sofistica di ridurre la *polis* a semplice frutto di artificiosa convenzione e contro le negazioni estremistiche dei Cinici.

Evidentemente Aristotele, nella sua rivendicazione della naturalità dello Stato, va oltre il giusto segno: ma non bisogna dimenticare il peso che, in questo, ancora una volta ebbero le condizioni politiche, sociali e culturali della Grecia del suo tempo: gli Elleni – come da tempo gli studiosi hanno ben notato, non avendo una Chiesa, o qualcosa che in qualche modo a questa corrispondesse – erano fatalmente portati a riconoscere un unico tipo di società che avesse scopi metabiologici e spirituali e a identificare questa con lo Stato, con la *polis*.

È vero che, con più esattezza, come è stato detto, Aristotele avrebbe dovuto definire l'uomo come «animale sociale», invece che come «animale politico»; ma è altrettanto vero che, per fare questo, avrebbe dovuto poter distinguere la società dallo Stato, e da questa distinzione era talmente lontano che, come meglio diremo più avanti, non fu nemmeno in grado di capire che ci potessero essere altre corrette forme di Stato che non fossero la Città, la «polis» di tipo ellenico, tanto radicato nel sentire greco era il suo modo di pensare lo Stato e la cosa pubblica.

2. L'amministrazione della famiglia – La famiglia, che è l'originario nucleo di cui è composta la Città, è costituita da quattro elementi:

a) dai rapporti marito-moglie,
b) dai rapporti padre-figli,
c) dal rapporto padrone-servi,
d) dall'arte di procacciarsi le cose che servono, e in particolare le ricchezze (la cosiddetta «crematistica»).

Aristotele si sofferma specialmente sul terzo e sul quarto.

Poiché l'amministrazione domestica deve acquistare determinate proprietà e per far questo richiede strumenti adeguati, sia inanimati

[2] *Politica*, I, 2, 1252 b 27-1253 a 29. La traduzione che riportiamo è di F. Ferri, Bompiani, Milano 2016.

[3] Per tutte queste espressioni cfr. *Politica*, I, 4, *passim*.

sia animati, allora l'operaio e lo schiavo – pensa Aristotele – sono indispensabili. L'operaio è «come uno strumento che precede e condiziona gli altri strumenti» e serve alla produzione di determinati oggetti e di beni d'uso. Invece lo schiavo non serve alla produzione di qualcosa, ma più in generale «è un operaio che serve a ciò che concerne l'azione», è «uno strumento che serve all'azione»,[3] cioè alla condotta della vita.

Ma su quale fondamento si può ammettere un istituto come quello della schiavitù, cioè un istituto che stabilisce che un uomo possa essere «possesso vivente» di un altro uomo?

Abbiamo visto che da parte di alcuni Sofisti e di alcuni Socratici minori era stata messa in crisi o quanto meno incrinata la convinzione della liceità della schiavitù. Aristotele, invece, si fa difensore a tutti i costi proprio della sua «naturalità».

I princìpi metafisici del suo sistema, correttamente applicati, avrebbero portato a conclusioni esattamente contrarie a queste: ma qui il filosofo si lascia a tal punto condizionare dai pregiudizi e dalle convinzioni del tempo, da piegare nel modo più artificioso le sue stesse verità fino a farle corrispondere a quelle convinzioni.

Aristotele parte dal presupposto che come l'anima e l'intelletto *per natura* comandano sul corpo e sull'appetito, così quegli uomini in cui predominano l'anima e l'intelletto debbono comandare su coloro in cui non predominano.

E intanto, poiché era allora convinzione che nel maschio predominassero l'anima e la ragione più che nella femmina, così egli conclude:

> [P]er il maschio in rapporto alla femmina: l'uno per natura è migliore, l'altra peggiore, l'uno comanda, l'altra è comandata.[4]

E, a più forte ragione, *per natura* dovranno essere ritenuti peggiori e quindi capaci solo di obbedire, e dunque schiavi, tutti quegli uomini che la natura ha dotato di robusti corpi e di deboli intelletti.

Ecco le precise parole del nostro filosofo:

> Quanti dunque differiscono come l'anima dal corpo e l'uomo dalla bestia (si trovano in questa condizione quanti abbiano come compito l'uso del corpo e ciò sia il meglio che da essi si possa ricavare), sono schiavi per natura e per loro è meglio sottomettersi all'autorità di

[4] *Politica*, I, 5, 1254 b 13-14.
[5] *Politica*, I, 5, 1254 b 16-26.

tipo padronale, se ciò è vero anche nei casi predetti. È infatti schiavo per natura colui che può essere proprietà altrui (e per questa ragione appartiene a un altro) e colui che partecipa della ragione solo nella misura in cui la intende, non in quanto effettivamente la possiede. Gli altri animali, infatti, non obbediscono alla ragione ma alle emozioni. E il loro uso differisce di poco: entrambi, infatti, sia gli schiavi sia gli animali domestici, risultano fisicamente d'aiuto per le necessità.[5]

3. Contraddizione della tesi della schiavitù naturale – Da quanto detto risulta immediatamente evidente la sproporzione fra le premesse e le conclusioni, oltre che una buona dose di scorrettezza nelle premesse medesime.

La nota che diversifica l'uomo dall'animale è la ragione, e questa è la differenza essenziale e determinante; ora, il fatto che alcuni uomini abbiano di più o di meno di ragione, non ne può mutare l'essenza: la natura dell'uomo resta tale finché c'è ragione, poca o tanta che sia (la quantità non incide, in questo caso, sulla qualità).

Senza contare, poi, che la differenza di intelligenza che Aristotele pretende di rilevare tra uomo e uomo è ben lungi dall'essere della portata di quella che nel brano letto viene affermata.

Naturalmente, anche con tali forzature dei princìpi e dei dati, Aristotele fatica non poco nell'accordare questi suoi ragionamenti con la realtà storica da cui pure egli era stato condizionato.

In effetti, gli schiavi provenivano, assai spesso, dalle conquiste di guerra (erano quindi prigionieri). Ma una guerra può essere *ingiusta*, il prigioniero può essere *di alto rango* e, in caso di guerre di Greci contro Greci, può essere *un Greco* in tutto e per tutto uguale «per natura» a chi lo ha fatto prigioniero. In tutti questi casi la schiavitù non è giustificabile «per natura».

E allora?

La soluzione di Aristotele è la seguente: «per natura» inferiore è il «barbaro», e perciò anch'egli con Euripide dice:

> Che i Greci comandino sui barbari è naturale.[6]

Ma ognuno chiaramente vede che il rimedio peggiora il male, nel senso che rende ancor più urtante la posizione del filosofo, che, per salvare l'uguaglianza dei Greci, abbraccia il pregiudizio tipicamente

[6] Euripide, *Ifigenia in Aulide*, v. 1400; cfr. *Politica*, I, 2, 1252 b 8.
[7] Cfr. *Politica*, I, 8 ss.

ellenico secondo cui il Greco è per natura superiore al barbaro, che era un pregiudizio di carattere assolutamente razzistico e, come tale, fondamentalmente irrazionale.

4. La crematistica – Per quanto concerne la *crematistica*,[7] Aristotele distingue tre modi per procacciarsi beni e ricchezze:

a) un modo naturale e immediato che ha luogo tramite le attività della caccia, della pastorizia e della coltura dei campi;

b) un modo intermedio, cioè mediato, consistente nello scambio di beni con beni equivalenti (baratto);

c) un modo non naturale consistente nel commercio tramite il danaro, che fa uso di tutti gli accorgimenti per aumentare senza limite le ricchezze.

Ora, questa terza forma di «crematistica» è condannata da Aristotele, poiché *non esiste un limite all'accrescimento delle ricchezze*; e così chi si dà a questa perde il senso e lo scopo ultimo della sana economia, che è quello di *soddisfare bisogni reali* e non di accumulare ricchezze, e finisce per scambiare ciò che è semplice «mezzo» con ciò che è «fine».

Dice con sagge parole Aristotele:

> ad alcuni pare essere questa [*scil.*: accrescere continuamente le richezze] la funzione dell'amministrazione familiare, e continuano a essere dell'avviso che si debbano salvaguardare o incrementare all'infinito le proprie finanze. Causa di questa disposizione abituale è il preoccuparsi del vivere, non già del vivere bene; siccome poi quel desiderio tende all'infinito, si desiderano anche illimitati mezzi per realizzarlo.[8]

La sana economia cerca invece di procacciare, nei primi due modi, quanto basta a soddisfare i bisogni naturali, *che hanno un limite fissato da natura.* È logico, pertanto, che egli condannasse l'usura, e, quindi, ogni forma di investimento di danaro inteso a produrne altro.[9]

E per quanto in queste posizioni si presupponga una situazione socio-economica opposta alla nostra, non per questo è meno vera la istanza di fondo che queste fanno valere: *quando il danaro da mezzo*

[8] *Politica*, I, 9, 1257 b 38-1258 a 2.
[9] Cfr. *Politica*, I, 10.

diviene fine, si capovolge il senso del vivere: si usa la vita per produrre danaro invece che il danaro per vivere.

5. Il cittadino – Dall'esame della famiglia Aristotele (dopo serrate critiche al comunismo platonico)[10] passa a quello dello Stato, senza approfondire le questioni relative al villaggio (che – come abbiamo visto – era il secondo degli elementi costitutivi). E, anzi, presenta la questione secondo una diversa angolatura. Siccome lo Stato è fatto di cittadini, si tratta di stabilire *chi sia il cittadino.*

Per essere cittadino in una Città, non basta abitare nel territorio della Città, né godere del diritto di intentare una azione giudiziaria e neppure basta essere discendenti di cittadini. Per essere cittadino occorre «la partecipazione ai tribunali o alle magistrature», occorre, *cioè, prendere parte all'amministrazione della giustizia e far parte dell'assemblea che legifera e governa la Città*.[11]

In questa definizione più che mai si riflette la peculiare caratteristica della *polis* greca, dove il cittadino si sentiva tale solo se partecipava *direttamente* al governo della cosa pubblica, in tutti i suoi momenti (far leggi, farle applicare, amministrare giustizia).

Per conseguenza, né il colono né il membro di una città conquistata potevano essere o sentirsi «cittadini» nel senso veduto.

Ma neppure gli operai potevano essere «veri cittadini», anche se erano uomini liberi (cioè anche se non erano meteci, né stranieri, né schiavi), perché costoro non avevano a loro disposizione *il tempo che occorre per esercitare quelle funzioni*, essenziali agli occhi di Aristotele.

E così i «cittadini» risultano molto limitati di numero, mentre tutti gli altri uomini della Città finiscono per essere, in qualche modo, *mezzi che servono per soddisfare i bisogni dei primi*.

Gli operai si differenziano dagli schiavi perché, mentre questi servono ai bisogni di una sola persona, essi servono ai bisogni pubblici, ma per questo non cessano affatto di essere «mezzi».[12]

E così doveva accadere che, mentre Aristotele affermava che «non tutti coloro che sono indispensabili alla Città sono da ritenersi cittadini»,[13] la storia ha dimostrato il contrario. Ma lo ha dimostrato solo compiendo una serie di rivoluzioni, e fatica tuttora a tradurre in atto questa verità, che pure, a livello teorico, ha definitivamente acquisito.

[10] Cfr. *Politica*, libro II.
[11] Cfr. *Politica*, III, 1.
[12] *Politica*, III, 5.
[13] *Politica*, III, 5, 1278 a 3.

II. Lo Stato e le sue possibili forme

1. La questione delle costituzioni che formano lo Stato – Lo Stato, la cui natura e la cui finalità abbiamo già sopra stabilite, può attuarsi secondo differenti forme, ossia secondo diverse costituzioni.

Precisa Aristotele:

> La costituzione è ciò che dà ordine alla Città sia in riferimento ai vari poteri sia, in massimo grado, a quello sovrano su tutto.[1]

È chiaro che, dal momento che questa autorità sovrana può realizzarsi in differenti forme, le costituzioni saranno tante quante sono queste forme.

Il potere sovrano può essere esercitato:

1) da *un solo* uomo,
2) da *pochi* uomini,
3) oppure dalla *maggior parte* degli uomini.

Ma non basta. Ciascuna di queste tre forme di governo può essere esercitata sia in modo corretto sia scorretto, e precisamente:

> Quando l'uno, i pochi o i più governano per *l'interesse comune*, queste costituzioni sono necessariamente rette, quando invece il potere è esercitato per *il privato interesse* di quell'uno, dei pochi o dei più, si tratta necessariamente di costituzioni deviate.[2]

Si hanno così tre forme di costituzioni rette: *monarchia, aristocrazia* e *politía*, alle quali ne corrispondono altrettante degenerate: *tirannide, oligarchia e democrazia.*

Ecco le precise parole dello Stagirita:

> Tra i regimi monarchici, quello che guarda all'interesse comune siamo soliti chiamarlo regno, mentre il governo dei pochi, e, comunque, di più di uno, aristocrazia (o per il fatto che sono i migliori a esercitare il potere o perché il suo esercizio è indirizzato al maggior bene possibile, per la Città e per coloro che ne fanno parte); quando infine è il popolo ad amministrare i pubblici affari per l'interesse comune, tale regime è chiamato col nome comune a tutte le costituzioni: politìa. [...] Deviazioni rispetto alle forme menzionate sono: la tirannide del regno, l'oligarchia dell'aristocrazia, la democrazia della politìa. La

[1] *Politica*, III, 6, 1278 b 8-10.
[2] *Politica*, III, 7, 1279 a 28-31.

> tirannide infatti è una monarchia orientata all'interesse del monarca, l'oligarchia è orientata a quello dei ricchi, la democrazia, infine, all'interesse dei poveri, mentre all'utilità comune nessuna di esse bada.[3]

Il lettore moderno deve tener presente, per ben orientarsi, che lo Stagirita intende con il nome di «democrazia» un governo che, trascurando il bene di tutti, mira a favorire gli interessi dei più poveri *in modo indebito*, e quindi dà al termine l'accezione negativa che noi renderemmo piuttosto con il termine «demagogia». Infatti Aristotele precisa che l'errore in cui cade la democrazia è quello di ritenere che, poiché tutti sono uguali nella libertà, tutti possano e debbano essere uguali anche in tutto il resto.

2. Quale può considerarsi la migliore fra le tre possibili costituzioni – Qual è la migliore di queste tre costituzioni?

La risposta di Aristotele è polivoca.

Innanzitutto, va detto che tutte e tre le forme di governo, quando sono «rette», sono «naturali» e quindi «buone», appunto perché il bene dello Stato consiste nel mirare al bene comune.

È però evidente che, se in una città esistesse un uomo che su tutti eccellesse, a lui spetterebbe il potere monarchico; e, se esistesse un gruppo di individui veramente eccellenti per virtù, si imporrebbe un governo aristocratico.

Ecco le esplicite parole di Aristotele:

> Se poi c'è uno o più di uno ma non in numero sufficiente per costituire la popolazione di una Città, che per superiorità di virtù si distinguano al punto tale che la virtù e la capacità politica di tutti gli altri non siano paragonabili alla loro, se sono più d'uno, o alla sua soltanto, se si tratta di uno, questi non vanno più considerati parte della Città: patirebbero infatti un torto se fossero ritenuti degni di uguali riconoscimenti, essendo così tanto disuguali quanto a virtù e capacità politica; è ragionevole, infatti, che un tale uomo sia come un dio tra gli altri uomini. Donde è chiaro che anche la legislazione deve necessariamente rivolgersi agli uguali, sia per nascita sia per capacità, mentre per uomini di quel genere non c'è legge: essi stessi sono, infatti, legge.[4]

Dunque, la «monarchia» sarebbe, in astratto, la migliore forma di governo, qualora ci fosse in una Città un uomo eccezionale; e

[3] *Politica*, III, 7, 1279 a 32-b 10.
[4] *Politica*, III, 13, 1284 a 3-14.

l'«aristocrazia» lo sarebbe, a sua volta, qualora ci fosse un gruppo di uomini eccezionali.

Ma poiché tali condizioni normalmente non si verificano, Aristotele, con il suo forte senso realistico, indica sostanzialmente la «politía» come la forma di governo più conveniente per le Città greche del suo tempo, in cui non esistevano uno o pochi uomini eccezionali, ma molti uomini che, pur non eccellendo nella virtù politica, erano capaci a turno di comandare e di essere comandati secondo la legge.

La «politía» è praticamente una via di mezzo fra la «oligarchia» e la «democrazia»; o, se si vuole, è una democrazia temperata con l'oligarchia. Infatti, chi governa è una moltitudine (come nella democrazia) e non una minoranza (come nella oligarchia), ma non si tratta di moltitudine povera (diversamente dalla democrazia), bensì di una moltitudine agiata quanto basta per poter servire nell'esercito ed eccellere nelle abilità belliche.

Come si vede, la «politía» contempera i pregi e toglie i difetti delle due forme degeneri e quindi nello schema generale tracciato dallo Stagirita risulta in posizione alquanto anomala, perché viene a trovarsi su un piano diverso sia rispetto alle prime due costituzioni perfette, sia rispetto alle tre imperfette.

La «politía», dunque, è la costituzione che *valorizza il ceto medio*, che, appunto in quanto «medio», offre la maggiore garanzia di stabilità.

Ecco le esplicite affermazioni di Aristotele:

> La Città vuole essere costituita, per quanto è possibile, da cittadini uguali e simili, il che accade soprattutto nel caso di quelli che fanno parte della classe intermedia. Di conseguenza la Città meglio governata è necessariamente <quella> che risulta da questi cittadini, che diciamo essere i componenti costitutivi naturali della Città stessa. Del resto nelle Città soprattutto i cittadini appartenenti alla classe intermedia sono garantiti. Essi infatti non desiderano le cose altrui, come i poveri, né gli altri desiderano le loro, come fanno i poveri bramando quelle dei ricchi e, poiché non sono vittima di trame né ne ordiscono, trascorrono la vita senza pericoli. Per questo buona fu l'invocazione di Focilide: «Molte cose sono ottime per chi è medio: medio nella Città voglio essere». È chiaro, dunque, che *la migliore costituzione è quella che si fonda sulla classe intermedia e che quelle che possono essere governate bene sono proprio le Città che si trovano in questa condizione, quelle, cioè, in cui la classe intermedia è numerosa e più potente, preferibilmente, delle altre due, altrimenti di una di esse.*[5]

[5] *Politica*, IV, 11, 1295 b 25-38.

Anche nella politica, dunque, il concetto di «medietà», così come nell'etica, gioca un ruolo fondamentale.

III. Lo Stato ideale

1. Le caratteristiche dello Stato felice – Delle analisi che Aristotele ci offre nei libri quarto, quinto e sesto della *Politica* (dedicati all'esame dei vari generi e specie di costituzioni, delle varie forme di rivoluzione, delle cause che le determinano e dei modi con cui è possibile prevenirle), in questa sede non è possibile parlare, dato il loro carattere particolare e addirittura tecnico. Lo Stagirita ci offre la prova di una conoscenza storica straordinaria, di una finezza di comprensione e di una sagacia nell'intendere i fatti e gli avvenimenti politici veramente eccezionale.

Maggiore interesse, per quanto concerne la problematica propriamente filosofica, presentano, invece, gli ultimi due libri dedicati alla illustrazione dello «Stato ideale». E poiché – come si è visto – la concezione dello Stato per Aristotele è fondamentalmente morale, non è da meravigliarsi se egli polarizza il suo discorso più sui problemi morali ed educativi, che non sugli aspetti tecnici relativi alle istituzioni e alle magistrature.

Si è visto nell'etica che i beni sono di tre generi differenti: «beni esterni», «beni corporei» e «beni spirituali dell'anima». E si è anche visto in che senso i primi due siano da considerarsi semplici mezzi per la realizzazione dei terzi. E questo vale – dice Aristotele – *sia per l'individuo sia per lo Stato*. Anche lo Stato deve ricercare i primi due tipi di beni in modo limitato ed esclusivamente in funzione dei beni spirituali, perché solo in questi consiste la felicità.

Ecco la pagina più significativa al riguardo:

> I beni esterni, infatti, hanno un limite, come uno strumento, e tutto ciò che è utile serve a qualcosa. L'eccesso di tali beni necessariamente o arreca danno o non è di alcuna utilità per coloro che li possiedono, mentre ciascuno dei beni dell'anima, quanto più sovrabbondi, tanto più risulta utile, se ai beni dell'anima bisogna attribuire non solo la bellezza, ma anche l'utilità. E in generale – è chiaro – diremo che le disposizioni migliori delle cose stanno nello stesso rapporto di superiorità reciproca delle cose di cui diciamo che sono disposizioni. Perciò *se l'anima, sia in assoluto sia per noi, ha maggior valore sia degli averi sia del corpo, anche la disposizione migliore di ciascuna di que-*

ste cose è giocoforza sia nello stesso rapporto in cui si trovano le cose. Inoltre questi beni, per natura, vanno scelti in vista dell'anima e così bisogna che scelgano tutte le persone assennate, non invece l'anima in vista di quelli. Sia dunque concordemente ammesso tra noi che *a ciascuno spetta tanta felicità quanta virtù e saggezza egli possieda e quanto effettivamente agisca secondo virtù e saggezza, e per questo facciamo appello alla testimonianza del dio, che è felice e beato non grazie a beni esteriori, bensì lo è per se stesso e per la qualità che caratterizza per natura il suo essere*. Perciò per queste ragioni è necessario che la buona sorte sia altro dalla felicità (il caso e la sorte, infatti, sono causa dei beni esteriori all'anima, ma nessuno è giusto né temperante per caso o grazie al caso): ne segue, e in forza dei medesimi ragionamenti, che anche la Città felice è quella migliore e prospera. Ed è impossibile che prosperino coloro che non compiono azioni belle, ma *nessuna azione bella, né di uomo né di Città, può essere realizzata senza virtù e saggezza; d'altronde il coraggio, la giustizia, la saggezza <e la temperanza> di una Città hanno la stessa potenza e forma che, possedute da un uomo, consentono di chiamarlo <coraggioso>, giusto, saggio e temperante.*[1]

2. Quali sono le condizioni che rendono possibile lo Stato felice –Le condizioni ideali che dovrebbero dar luogo allo Stato felice, secondo Aristotele sono le seguenti.

1) Per quanto concerne la popolazione, che è la prima condizione dell'attività politica, non dovrà essere né troppo esigua né troppo numerosa, ma giustamente misurata. Infatti una Città con troppo pochi cittadini non potrà essere autosufficiente, mentre la Città deve poter bastare a se stessa. Invece, quella che ne ha troppi sarà difficilmente governabile. Nessuno potrà essere generale di un numero troppo ingente di cittadini. Nessuno potrà essere araldo di una Città troppo numerosa, se non ha la voce di uno Stentore. I cittadini non si potranno conoscere l'un l'altro, e, quindi, non potranno distribuire con cognizione le varie mansioni. Insomma, Aristotele vuole una Città a misura d'uomo.[2]

2) Anche il territorio dovrà essere grande quanto basta per fornire ciò che occorre alla vita, senza produrre il superfluo; abbracciabile a vista d'occhio; difficilmente attaccabile e facilmente difendibile, in posizione favorevole sia rispetto al retroterra sia rispetto al mare.[3]

[1] *Politica*, VII, 1, 1323 b 7-36.
[2] Cfr. *Politica*, VII, 4.
[3] Cfr. *Politica*, VII, 5-6.

3) Le qualità ideali dei cittadini sono – a parere di Aristotele – esattamente quelle che presentano i Greci. Queste sono come una via di mezzo e come una sintesi delle qualità dei popoli nordici e di quelli orientali:

> I popoli che abitano nelle regioni fredde, infatti, e in particolare quelli d'Europa, sono pieni di ardimento, ma difettano d'intelligenza e abilità nelle arti, ragion per cui vivono sì liberi, ma sono privi di costituzione e non sono in grado di dominare i popoli vicini; i popoli dell'Asia, invece, sono intelligenti e abili nelle arti, ma sono privi di ardimento, vivono perciò sottomessi e come degli schiavi; la stirpe dei Greci, infine, come sta in mezzo dal punto di vista geografico, così partecipa delle caratteristiche di entrambi. Infatti è coraggiosa e intelligente, e perciò vive libera, ha le istituzioni migliori e potrebbe dominare su tutti, qualora avesse una costituzione sola.[4]

Inutile dire che in questo giudizio lo Stagirita è vittima di quegli stessi presupposti che gli hanno fatto credere che i «barbari» potessero essere schiavi «per natura».

4) Aristotele esamina quindi quali siano le funzioni essenziali della Città e quale la loro ideale distribuzione.[5]

Per sussistere, una Città deve avere:

a) coltivatori della terra che forniscano cibo,
b) artigiani che forniscano strumenti e manufatti,
c) guerrieri che la difendano dai ribelli e dai nemici,
d) commercianti che producano la ricchezza,
e) uomini che stabiliscano che cosa sia utile alla comunità e quali siano i diritti reciproci dei cittadini,
f) sacerdoti che si occupino del culto.

La buona Città impedirà che tutti i cittadini esercitino queste funzioni. Intanto, nella Città ideale non si praticherà una forma di vita particolare, qual è quella di coloro che praticano l'agricoltura, né qual è quella che pratica l'operaio o il commerciante: questi sono modelli di vita ignobili e contrari alla virtù e comunque tali da impedire l'esercizio della virtù, perché non lasciano sufficiente libertà e tempo.

I contadini saranno pertanto schiavi, e così anche gli operai e i commercianti non faranno parte dei «cittadini». I veri cittadini si oc-

[4] *Politica*, VII, 7, 1327 b 23-33.
[5] Cfr. *Politica*, VII, 8 ss.

cuperanno dunque della guerra, del governo e del culto. Di per sé, in quanto queste funzioni richiedono virtù diverse – il guerriero deve avere la forza, il giudice e il legislatore l'assennatezza –, bisognerebbe distribuirle a persone diverse; ma questo ben difficilmente sarebbe tollerato dai guerrieri, che, avendo la forza militare, vogliono anche il potere politico.

La soluzione che Aristotele propone è la seguente.

Le stesse persone eserciteranno queste mansioni in tempi diversi:

> Natura vuole che i giovani abbiano la forza e i vecchi l'assennatezza, sicché è utile e giusto dividere i poteri politici tenendo conto di questo fatto.[6]

Così i cittadini saranno *prima* guerrieri, *poi* consiglieri, *infine* sacerdoti. Tutti costoro saranno benestanti, e poiché contadini e operai e mercanti provvedono a ciò che occorre alle necessità materiali, essi avranno tutto il tempo necessario all'esercizio della virtù e alla piena attuazione della vita felice.

E così il «vivere bene» e la «felicità» saranno concessi solo ai «cittadini» della Città ideale. Tutti gli altri uomini che ci vivono saranno ridotti a semplici «condizioni necessarie», e condannati a una vita infraumana.

Ci troviamo di fronte al solito condizionamento storico-sociale, che così pesantemente limita il pensiero aristotelico su questo argomento, e lo colloca in una dimensione da noi ormai lontanissima. Infatti, in sostanza, il filosofo ci dice che occorre che molti uomini vivano una vita infraumana o non perfettamente umana affinché altri uomini ne vivano una piena e perfetta, e che tutto ciò è «naturale».

5) Ma resta ancora un punto essenziale. La felicità della Città dipende dalla virtù, ma tale virtù vive in ciascun cittadino, e perciò la Città può diventare ed essere felice nella misura in cui diventi e sia virtuoso ciascun cittadino.

3. Le condizioni necessarie perché ciascun uomo diventi virtuoso e buono – In primo luogo, per diventare virtuoso un uomo deve avere una certa *disposizione naturale*, poi su questa agiscono le *abitudini* e i costumi, quindi i ragionamenti e i discorsi.[7] Ora, l'«educazione» agi-

[6] *Politica*, VII, 9, 1329 a 14-17.
[7] Cfr. *Politica*, VII, 13.

sce appunto sull'abitudine e sui ragionamenti, ed è pertanto un fattore di enorme importanza nello Stato.

I cittadini dovranno essere *educati in modo fondamentalmente eguale*, affinché possano essere capaci, a turno, di ubbidire e di comandare, dato che, a turno, dovranno appunto ubbidire (quando sono giovani), e poi comandare (una volta divenuti uomini maturi).[8]

In particolare, poiché è identica la virtù del «cittadino buono» e dell'«uomo buono», *l'educazione dovrà sostanzialmente aver di mira la formazione di uomini buoni*, cioè dovrà fare in modo che *si realizzi l'ideale stabilito nell'etica*, che il corpo viva in funzione dell'anima, e le parti inferiori dell'anima in funzione di quelle superiori.

In particolare, dovrà fare in modo che *si realizzi l'ideale della pura contemplazione.* Scrive espressamente il filosofo:

> Anche le attività dell'anima diremo che hanno una relazione analoga e, per chi è in grado di praticarle tutte o almeno due di esse, devono essere preferibili quelle della sua parte per natura migliore: per ciascuno infatti è sempre massimamente preferibile ciò che rappresenta il fine più alto che possa raggiungere. Anche la vita nella sua globalità si divide in lavoro e libertà dagli impegni, guerra e pace e, tra le azioni, in quelle volte alle cose necessarie e utili e quelle tendenti al bello. *Tra queste cose è giocoforza si manifestino le stesse preferenze che vengono accordate alle parti dell'anima e alle loro attività: la guerra, cioè, dev'essere scelta in vista della pace, il lavoro in vista della libertà dagli impegni, le cose necessarie e utili in vista di quelle belle.* Perciò il politico deve legiferare facendo attenzione a tutte queste cose, sia secondo l'ordine delle parti dell'anima sia secondo l'ordine delle loro attività, e in special modo guardando a quelle migliori e ai fini. Allo stesso modo egli si comporterà anche riguardo ai tipi di vita e alla scelta delle azioni: bisogna infatti potere lavorare e fare la guerra, ma più ancora vivere in pace e liberi dalle occupazioni, e certo bisogna fare le cose necessarie e utili, ma ancora di più quelle belle.[9]

Lo Stato – e non i privati – dovrà impartire l'educazione che, naturalmente, inizierà dal corpo, che si sviluppa anteriormente alla ragione, procederà con l'educazione degli impulsi, degli istinti, e degli appetiti, e infine si concluderà con l'educazione dell'anima razionale. La tradizionale educazione ginnico-musicale greca viene sussunta nello Stato aristotelico e con la sua descrizione termina la *Politica*.

[8] Cfr. *Politica*, VII, 14.
[9] *Politica*, VII, 14, 1333 a 26-b 3.

È appena il caso di ribadire che tutte le classi inferiori ne sono escluse: un'educazione tecnico-professionale per Aristotele è un nonsenso, perché educherebbe non tanto a beneficio dell'uomo, ma delle cose che servono all'uomo, mentre la vera educazione è quella rivolta a essere veramente e pienamente uomo.

Questa è una istanza bellissima, e che avrebbe molto da suggerire agli uomini d'oggi, se non pretendesse che, affinché alcuni possano diventare ed essere perfettamente uomini, altri debbano restare inchiodati al destino di rimanere solo a metà uomini.

Anche nella politica, in conclusione, la metempirica concezione dell'anima e dei suoi valori risulta la linea di forza secondo cui si svolge tutto il discorso aristotelico.

Anche qui Aristotele è molto più vicino a Platone di quanto non si creda comunemente: sono certi aspetti ritenuti aberranti della *Repubblica* platonica che lo Stagirita critica e respinge, non l'ideale di fondo che quella esprime.

SEZIONE XIII

LA LOGICA

I. Fondazione aristotelica della logica

1. Concetto di logica o «analitica» – Nello schema in base a cui lo Stagirita ha suddiviso e sistemato le scienze non trova posto la logica, e questo non è casuale. Questa non considera, infatti, né la produzione di qualcosa (come le scienze poietiche), né l'azione morale (come le scienze pratiche), e neppure un determinato contenuto distinto da quello della metafisica o della fisica o della matematica (scienze teoretiche).

La logica considera, invece, *la forma che deve avere qualsiasi tipo di discorso che pretenda di dimostrare qualcosa e, in genere, che voglia essere probante.* La logica mostra, quindi, come proceda il pensiero quando pensa, quale sia la struttura del ragionamento, quali gli elementi di questo, come sia possibile fornire dimostrazione, quali tipi e modi di dimostrazione esistano, di che cosa siano possibili e quando.

Naturalmente, sarebbe possibile dire che la logica è scienza essa stessa, nel senso che il suo contenuto è dato appunto dalle operazioni del pensiero, cioè da quell'*ens tamquam verum* (l'essere logico) che effettivamente lo Stagirita ha distinto.[1]

Tuttavia, questo solo in parte quadrerebbe con le affermazioni di Aristotele, che soltanto di sfuggita e quasi accidentalmente ha chiamato la logica «scienza»,[2] e l'ha considerata piuttosto uno *studio preliminare*, cioè una propedeutica generale a tutte le scienze.

Pertanto il termine *organon*, che significa «strumento», introdotto da Alessandro di Afrodisia per designare la logica nel suo complesso (e successivamente utilizzato anche come titolo per il complesso di tutti gli scritti aristotelici concernenti la logica), definisce bene il concetto e il fine della logica aristotelica, che vuole *fornire appunto gli strumenti mentali necessari per affrontare qualsivoglia tipo di indagine.*[3]

[1] Cfr. *Metafisica*, VI, 2-4.

[2] Cfr. *Retorica*, I, 4, 1359 b 10, dove si parla di «scienza analitica» (e «analitica», come vedremo subito, in Aristotele sta al posto di «logica»).

[3] Cfr. Th. Waitz, *Aristotelis Organon*, 2 voll., Lipsiae 1844-1846 (ristampato ad Aalen 1965), vol. II, pp. 293 s.

C'è tuttavia ancora da osservare che il termine «logica» non è stato usato da Aristotele per designare quello che noi oggi con esso intendiamo. Questo risale all'epoca di Cicerone (e forse è di genesi stoica), ma si è consolidato probabilmente solo con Alessandro.[4] Lo Stagirita chiamava invece la logica col termine «analitica», e *Analitici* sono intitolati gli scritti fondamentali dell'*Organon*.[5]

L'«analitica» (dal greco ajvnavlusi", che vuol dire «risoluzione») spiega il metodo con cui noi, partendo da una data conclusione, la risolviamo appunto negli elementi da cui deriva, cioè nelle premesse da cui scaturisce e, quindi, la fondiamo e la giustifichiamo. L'analitica è sostanzialmente la «dottrina del sillogismo» e, in effetti, essa costituisce il nucleo fondamentale, l'asse attorno a cui ruotano tutte le altre figure della logica aristotelica.

Lo Stagirita ebbe perfettamente coscienza di essere lo scopritore del sillogismo, tant'è vero che con tutta chiarezza, alla fine delle *Confutazioni Sofistiche* ci dice che, mentre riguardo ai discorsi retorici c'erano già molte e antiche trattazioni, sul sillogismo non esisteva assolutamente nulla.[6] Il che equivale a dire che, dal momento che la logica (aristotelicamente intesa) è tutta polarizzata intorno al sillogismo, è stata appunto la scoperta del sillogismo che ha reso possibile ad Aristotele l'organizzazione, e, dunque, la enucleazione di tutta la problematica logica, e pertanto la fondazione della logica.

2. Il disegno generale degli scritti logici e la genesi della logica aristotelica – Per poter meglio orientarci nell'esposizione della tematica logica, è opportuno tratteggiate, per sommi capi, il disegno generale che emerge dagli scritti logici pervenutici. Essi non sono stati certamente composti nell'ordine in cui i posteri li hanno sistemati nell'*Organon*.[7] Tuttavia è proprio questo l'ordine sistematico in cui vanno letti.

Al centro, come si è detto, stanno gli *Analitici* (che Aristotele forse considerava un'unica opera)[8], i quali furono però ben presto distinti in *Analitici primi* e *Analitici secondi.* I primi trattano della struttura del sillogismo in generale, delle sue diverse figure e dei suoi differenti modi considerandolo in maniera formale, cioè prescindendo dal

[4] Cfr. Ross, *Aristotele*, cit., p. 29.

[5] Aristotele cita questi scritti oltre che col titolo *Analitici* anche con l'espressione *Scritti sul sillogismo*; cfr. M. Mignucci, *Aristotele*, *Gli Analitici primi*, Napoli 1969, p. 40 e nota 2.

[6] *Confutazioni Sofistiche*, 34, 183 b 34 s.; 184 a 8 ss.

[7] Si veda lo *status quaestionis* in Mignucci, *Aristotele*, *Analitici primi*, cit., pp. 19 s.

[8] Cfr. Waitz, *Organon*, cit., I, pp. 366 s.

suo valore di verità e studiando solo la «coerenza formale» del ragionamento. Infatti può benissimo esserci un sillogismo formalmente corretto, il quale, partendo da determinate premesse, deduce le conseguenze che si impongono date quelle premesse; ma se quelle premesse non sono vere, il sillogismo, pur essendo corretto formalmente, approda a conclusioni non vere. Negli *Analitici secondi*, invece, Aristotele si occupa del sillogismo, oltre che formalmente corretto, altresì vero, ossia del «sillogismo scientifico», in cui consiste la vera e propria dimostrazione:

> Dico dimostrazione – scrive Aristotele – il sillogismo scientifico; dico scientifico quel sillogismo in base al quale, per il fatto di possederlo, abbiamo scienza. Allora, se avere scienza è quale abbiamo posto, è necessario che la scienza dimostrativa proceda da protasi vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause delle conclusioni. In tal modo in effetti i princìpi saranno anche pertinenti al dimostrato. Il sillogismo, infatti, sussiste anche senza queste condizioni, mentre la dimostrazione non può sussistere senza di esse, *giacché* non produrrebbe scienza.[9]

Per conseguenza, gli *Analitici secondi* si occupano altresì delle premesse, di come vengono conosciute e dei connessi problemi della definizione.

Nei *Topici* Aristotele tratta invece del «sillogismo dialettico», cioè di quel sillogismo che parte da premesse semplicemente fondate sull'«opinione», ossia su elementi che sembrano a tutti accettabili, o accettabili ai più, e che, quindi, offre tipi di argomentazioni *probabili*.

Infine nelle *Confutazioni sofistiche*, che in realtà potevano essere l'ultimo libro dei *Topici*,[10] il filosofo si occupa delle «argomentazioni sofistiche».

Poiché i sillogismi sono costituiti da giudizi o proposizioni e questi, a loro volta, sono costituiti da concetti e termini, Aristotele dovette per conseguenza occuparsi sia dei primi sia dei secondi. In effetti, nelle *Categorie* e nel *De Interpretatione* si trovano, rispettivamente, analisi concernenti, in modo approssimativo, gli elementi più semplici della proposizione, cioè i concetti o termini primi e il giudizio e

[9] *Analitici secondi*, I, 2, 71 b, 17-25 (trad. di M. Mignucci, *Aristotele*, *Gli Analitici secondi,* Bologna 1970).

[10] Come ultimo libro (*Iota*) dei *Topici* li considera senz'altro il Waitz, nella sua citata edizione dell'*Organon*; cfr. vol. II, pp. 528 s. Cfr. anche le indicazioni date da Mignucci, *Aristotele*, *Gli Analitici primi*, cit., p. 19, nota 2.

la proposizione. Di conseguenza, sembrò ai sistematori dell'*Organon* del tutto naturale la collocazione di questi trattati all'inizio di esso, quasi fossero preliminari agli *Analitici* e ai *Topici*. Tale legame sussiste indubbiamente, ma è molto più tenue di quanto non si sia creduto in passato. In particolare, va notato che la dottrina del concetto e della proposizione quale viene presentata nei trattati di logica classica e in molta parte della manualistica è in gran parte frutto di rielaborazioni posteriori (specie medievali) di alcuni elementi desunti da Aristotele.

Infine dobbiamo ricordare, per non lasciarci sfuggire il senso storico della logica aristotelica, che essa è nata da una riflessione intorno ai procedimenti che i precedenti filosofi avevano messo in atto, principalmente (come si è visto) a partire dai Sofisti, e soprattutto intorno al procedimento socratico, specialmente come era stato amplificato e approfondito da Platone.

Certamente influì anche il metodo matematico, come la terminologia stessa usata a indicare molte figure della logica dimostra. Ma la matematica non fu che una componente; né esistevano altre scienze i cui metodi potessero suggerire ad Aristotele le sue scoperte.

La logica aristotelica ha pertanto una genesi squisitamente filosofica: segna il momento in cui il logos filosofico, dopo essere ormai completamente maturato attraverso la strutturazione di tutti i problemi, nel modo in cui abbiamo veduto, diventa capace di porre a problema se medesimo e il proprio modo di procedere, e così, dopo aver imparato a ragionare, giunge a stabilire che cos'è la stessa ragione, ossia come si fa a ragionare, come e quando e su che cosa è possibile ragionare.

È una scoperta, questa, che da sola basterebbe a dare ad Aristotele uno dei primissimi posti nella storia del pensiero occidentale.

II. Le categorie come concetti base e le proposizioni

1. Le categorie, i termini, la definizione – Il trattato sulle *Categorie* contiene, come s'è detto, qualcosa che in qualche modo corrisponde allo studio dell'elemento più semplice della logica. Se noi prendiamo proposizioni come «l'uomo corre» oppure «l'uomo vince» e ne spezziamo il nesso, cioè sciogliamo il soggetto dal predicato, noi otteniamo parole «senza connessione», ossia fuori da ogni legame con la proposizione, come «uomo», «vince», «corre» (ossia termini «incombinati» e che combinandosi danno origine alla proposizione). Dice Aristotele:

> Delle cose che si dicono senza nessuna connessione, ciascuna significa o la *sostanza* o la *quantità* o la *qualità* o la *relazione* o il *dove* o il *quando* o l'*essere in una posizione* o l'*avere* o il *fare* o il *patire*.[1]

Come ben si vede, si tratta delle *categorie*, che noi già ben conosciamo dalla *Metafisica.* Qui sono elencate in numero di dieci (forse in pitagorico omaggio al numero perfetto della decade), ma sappiamo che in verità il numero più esatto è otto, essendo «l'essere in una posizione» (o «giacere») e l'«avere» sussumibili sotto altre categorie.

Se – come si è visto – dal punto di vista metafisico le categorie rappresentano i significati fondamentali dell'essere, è chiaro che, *dal punto di vista logico* esse dovranno essere (e di conseguenza) *i supremi generi ai quali deve essere riportabile qualsiasi termine della proposizione.* E dunque il passo sopra letto è chiarissimo: se noi scomponiamo una proposizione nei suoi termini, ciascuno e tutti i termini che otteniamo significano, in ultima analisi, una delle categorie.

Pertanto, le categorie, come ridanno i significati ultimi dell'essere, così ridanno i significati ultimi cui sono riducibili i termini di una proposizione. Prendiamo la proposizione «Socrate corre» e scomponiamola: otteniamo «Socrate», che rientra nella categoria della sostanza, e «corre», che rientra nella categoria del «fare». Così se dico «Socrate è ora nel Liceo» e scompongo la proposizione, «nel Liceo» sarà riducibile alla categoria del «dove», mentre «ora» sarà riducibile alla categoria del «quando», e così di seguito.

Categoria (κατηγορία) è stata tradotta da Boezio con «predicamento»; ma la traduzione esprime solo in parte il senso del termine greco e, non essendo del tutto adeguata, dà origine a numerose difficoltà, in gran parte eliminabili mantenendo l'originale. In effetti, la prima categoria funge sempre da soggetto e solo impropriamente da predicato, come quando dico: «Socrate è un uomo» (cioè: Socrate è una sostanza); le altre fungono da predicato (o, se si vuole, sono le supreme figure di tutti i possibili predicati, i generi supremi dei predicati). E naturalmente, poiché la prima categoria costituisce l'essere su cui si appoggia l'essere delle altre, la prima categoria sarà il soggetto e le altre categorie non potranno se non essere in questo soggetto, e quindi solo queste potranno essere veri e propri predicati.

Quando noi ci fermiamo ai termini della proposizione isolati e presi ciascuno per sé, noi non abbiamo né verità né falsità. Dice Aristotele:

[1] *Categorie*, 4, 1 b 25-27 (traduzione di D. Pesce, *Aristotele*, *Le Categorie,* Padova 1966).

> Queste cose che abbiamo elencate, prese una per una, in sé e per sé, non costituiscono un'affermazione, la quale si genera invece dalla loro reciproca connessione; e infatti ogni affermazione, come sembra, è vera o falsa, mentre delle cose dette senza nessuna connessione nessuna è vera o falsa, ad esempio: «uomo», «bianco», «corre», «vince».[2]

Il che significa esattamente questo: la verità (o falsità) non è mai nei termini *singolarmente presi*, ma solo *nel giudizio che li connette*, e nella proposizione che esprime tale connessione.

Naturalmente, poiché le categorie non sono semplicemente i termini che risultano dalla scomposizione della proposizione, ma i generi ai quali essi sono riducibili o sotto i quali cadono, allora le categorie sono qualcosa di primo e non ulteriormente riducibile.

Al massimo si può dire che sono «essere»; ma l'essere non è un genere (come s'è visto), e quindi tali categorie non sono definibili, appunto perché non esiste qualcosa di più generale cui possiamo ricorrere per determinarle.

Abbiamo così toccato il problema della definizione, che Aristotele non tratta nelle *Categorie*, ma negli *Analitici secondi* e altrove. Tuttavia, poiché la definizione riguarda i termini e i concetti, è bene parlare di essa a questo punto, come del resto richiede l'esposizione per problemi.

Si è detto che le categorie sono indefinibili, perché sono generalissime, sono i «generi supremi». Indefinibili sono anche gli «individui», per ragioni opposte, cioè perché sono particolari, e stanno come agli antipodi delle categorie: di questi è possibile solamente la percezione, cioè un coglimento puramente empirico. Ma fra le categorie e gli individui c'è tutta una gamma di nozioni e di concetti, che vanno dal più generale al meno generale, e che normalmente costituiscono i termini dei giudizi e delle proposizioni che formuliamo (il nome indicante l'individuo può comparire solo come soggetto). Tutti questi termini, che stanno fra l'universalità delle categorie e la particolarità degli individui, noi li conosciamo appunto tramite «definizione» (ὁρισμός).

Che cosa vuol dire definire?

Vuol dire non tanto spiegare il significato di una parola, quanto determinare che cos'è l'oggetto che la parola indica. Perciò ben si spiega la definizione che Aristotele dà della definizione, come «il discorso che esprime l'essenza», o «il discorso che esprime la natura delle cose», o «il discorso che esprime la sostanza delle cose».[3] E per

[2] *Categorie*, 4, 2 a 4-10.

[3] Si vedano i vari luoghi in cui compaiono queste definizioni, indicati da Waitz, *Aristotelis Organon*, cit., II, pp. 398 ss.

poter definire qualcosa occorrono il «genere» e la «differenza», dice Aristotele, o, come con formula classica è stato espresso il pensiero aristotelico, il «genere prossimo» e la «differenza specifica».[4]

Se vogliamo sapere, per esempio, che cosa vuol dire «uomo», dobbiamo, mediante l'analisi, individuare il «genere prossimo» in cui esso rientra, che non è quello di «vivente» (anche le piante sono viventi), ma quello di «animale» (l'animale ha, oltre che la vita vegetativa, anche la sensitiva), e poi dobbiamo analizzare le «differenze» che determinano il genere animale, fino a che troviamo la «differenza ultima» distintiva dell'uomo, che è «razionale». L'uomo è dunque «*animale* (genere prossimo) *razionale* (differenza specifica)». L'essenza delle cose è data dalla differenza ultima che caratterizza il genere.[5]

Naturalmente, vale per la definizione dei singoli concetti quanto si è detto per le categorie: una definizione sarà valida o non valida, ma mai *vera* o *falsa*, perché vero e falso implicano sempre una unione o separazione di concetti *e questo accade solo nel giudizio e nella proposizione*, di cui ora dobbiamo dire.

2. Le proposizioni (il «De interpretatione») – Quando uniamo i termini (un nome e un verbo) fra loro e affermiamo o neghiamo qualcosa di qualcos'altro, allora abbiamo il «giudizio».

Il giudizio è dunque l'atto con cui affermiamo o neghiamo un concetto di un altro concetto e la espressione logica del giudizio è l'*enunciazione* o *proposizione.*

Aristotele, per la verità, non ha una terminologia precisa al riguardo: quello che noi chiamiamo «giudizio» egli lo indica piuttosto con ἀπόφασις, «negazione», e κατάφασις, «affermazione», cioè con termini indicanti le operazioni di cui consta il giudizio, e quello che chiamiamo «proposizione» lo indica col termine πρότασις.

«Giudizio» e «proposizione» costituiscono la forma più elementare di conoscenza, quella forma che ci fa conoscere direttamente un nesso fra un predicato e un soggetto. Il vero e il falso nascono, quindi, col giudizio, cioè con l'affermazione e con la negazione: il vero si ha quando col giudizio si congiunge ciò che è realmente congiunto (o si disgiunge ciò che è realmente disgiunto), il falso si ha invece quando col giudizio si congiunge ciò che non è congiunto (o si disgiunge ciò che non è disgiunto). La enunciazione o proposizione che esprime il

[4] Cfr. i passi in Waitz, *Aristotelis Organon*, cit., II, p, 399.
[5] Si veda in particolare *Metafisica*, VII, 12.

giudizio esprime sempre affermazione o negazione, ed è quindi o vera o falsa.[6]

Si noti che non una qualsivoglia frase è una proposizione che interessa la logica: tutte le frasi che esprimono preghiere, invocazioni, esclamazioni e simili escono fuori dalla logica e riguardano il tipo di discorso retorico o poetico; rientra nella logica solo il discorso «apofantico» o «dichiarativo».[7]

La prima distinzione che si deve fare dei giudizi è quella fra «giudizi affermativi» («catafatici») e «giudizi negativi» («apofatici»), dato appunto che giudicare è «affermare» o «negare» qualcosa di qualcos'altro. E poiché a ogni affermazione di una cosa s'oppone la sua negazione, e fra affermazione e negazione non c'è via di mezzo, allora necessariamente o l'una o l'altra è vera.[8]

Per quanto concerne quella che sarà chiamata la «quantità», cioè la estensione (maggiore o minore universalità del soggetto), i giudizi vengono divisi in «universali», se riguardano un universale (per esempio: «tutti gli uomini sono bianchi»; oppure: «nessun uomo è bianco»), «individuali» o «singolari» se riguardano un individuo (per esempio: «Socrate è bianco», o «Socrate non è bianco»).

Inoltre ci può essere un giudizio che riguarda un universale, ma che non è universale, come nel caso: «un uomo è bianco» (o «alcuni uomini sono bianchi» e i corrispondenti negativi). Questo giudizio è stato denominato «particolare».

Negli *Analitici* Aristotele parlerà, invece, di «giudizi indefiniti».

Le proposizioni contraddittorie universali e quelle singolari sono sempre l'una o l'altra falsa; invece le proposizioni particolari contraddittorie possono essere vere insieme (un uomo è bianco, un altro è non bianco).[9]

Il *De interpretatione*, infine, considera il *modo* con cui si afferma o nega qualcosa di qualcos'altro, e quindi la «modalità» delle proposizioni.

Noi non solo connettiamo un predicato con un soggetto e lo disgiungiamo, dicendo «è» o «non è», ma, talora, specifichiamo anche *in quale modo* soggetto e predicato sono connessi o disgiunti: altro è infatti dire «il tal soggetto è cosiffatto», altro è dire «il tal soggetto *deve essere* cosiffatto», e altro ancora è dire «il tal soggetto *può essere* cosiffatto».

[6] Cfr. *De interpretatione*, capp. 1 e 9.
[7] Cfr. *De interpretatione*, 4, 17 a 1-7.
[8] Cfr. *De interpretatione*, 5-6.

Facciamo un esempio particolarmente illuminante: altro è dire «Dio esiste», altro è dire «Dio *deve* esistere», altro ancora «Dio *può* esistere».

Aristotele riduce queste proposizioni implicanti «necessità» e «possibilità» alla forma assertoria, e così si ha, per la necessità, la proposizione «A *è necessario* che sia B» e, per la possibilità, «A *è possibile* che sia B».

Le negazioni di queste proposizioni saranno: «A *non è necessario* che sia B», e «A *non è possibile* che sia B».

Egli sviluppa, poi, una complessa serie di considerazioni su queste proposizioni modali.[10]

Invece, non si può dire che individui l'ulteriore distinzione del giudizio «ipotetico» e di quello «disgiuntivo».

III. Teoria e distinzione dei vari tipi di sillogismi

1. Caratterizzazione del sillogismo – Quando noi affermiamo oppure neghiamo qualcosa di qualcos'altro, cioè giudichiamo e formuliamo proposizioni, non ragioniamo ancora. E nemmeno, ovviamente, ragioniamo allorché formuliamo una serie di giudizi ed elenchiamo una serie di proposizioni fra loro sconnesse.

Noi ragioniamo, invece, quando passiamo da giudizi a giudizi, da proposizioni a proposizioni *che abbiano fra di loro determinati nessi*, e che siano, in certo qual modo, le une *cause* di altre, le une antecedenti, le altre conseguenti. Non c'è ragionamento, se non c'è questo nesso, questa consequenzialità. Il sillogismo è precisamente il «ragionamento perfetto», nel quale la conclusione cui si perviene è effettivamente la conseguenza che scaturisce, di necessità, dall'antecedente.

In generale, in un ragionamento perfetto, cioè in un sillogismo, vi devono essere tre proposizioni, di cui due fungono da «antecedenti» e sono quindi dette «premesse», e la terza è il «conseguente», cioè la conclusione che scaturisce dalle premesse.

Nel sillogismo sono sempre in gioco tre termini, di cui uno funge come da cerniera che unisce gli altri due, come vedremo.

Facciamo l'esempio classico di sillogismo:

> Se tutti gli *uomini* sono *mortali*,
> e se *Socrate* è *uomo*,
> allora *Socrate* è *mortale.*

[9] Cfr. *De interpretatione*, 7.
[10] Cfr. *De interpretatione*, 9 ss.

Come ben si vede, che *Socrate sia mortale* è conseguenza che scaturisce necessariamente dall'avere stabilito che *ogni uomo* è mortale e che *Socrate* è appunt*o uomo*. Dove «uomo» è il termine su cui si fa leva per concludere.

Si capisce, quindi, la celebre definizione data da Aristotele:

> Sillogismo è un discorso (cioè un ragionamento) in cui, posti alcuni dati (cioè le premesse) segue di necessità qualcos'altro distinto da essi, per il solo fatto che questi sono stati posti. E con l'espressione «per il fatto che questi sono stati posti» intendo il conseguire in forza di essi, e ulteriormente con l'espressione «conseguire in forza di essi» intendo il non aver bisogno di alcun termine estraneo in aggiunta perché abbia luogo la necessità.[1]

Commenta bene questo passo uno studioso italiano: «Il sillogismo risulta quindi caratterizzato dal seguire di necessità del conseguente dall'antecedente, per il solo fatto che questo è posto. In tal senso *le premesse sono causa non della verità o falsità, o in generale del contenuto, del conseguente in se stesso, ma della sequela*, sì che, assunto l'antecedente, non può non seguire da esso il conseguente. Le premesse sillogistiche hanno perciò valore di *ipotesi* e devono, quindi, essere precedute dalla congiunzione "se"».[2]

Nel sillogismo è in causa la *coerenza del ragionamento*, il contenuto di verità deve restare fuori questione, e sarà chiamato in causa, come vedremo, sotto altra prospettiva.

E ora torniamo all'esempio di sillogismo fatto. La prima delle proposizioni si chiama *premessa maggiore*, la seconda *premessa minore*, la terza *conclusione*. I due termini che vengono uniti nella conclusione si chiamano, il primo (che è il soggetto, Socrate) *estremo minore*, il secondo (che è il predicato, mortale) *estremo maggiore*. E poiché questi termini sono uniti fra loro tramite un altro termine, che abbiamo detto fungere da cerniera, esso è detto *termine medio*, ossia termine che opera la mediazione.[3]

2. Le diverse figure di sillogismi – Aristotele non solo ha stabilito che cos'è il sillogismo, ma ha proceduto a una serie di complesse distin-

[1] *Analitici primi*, I, 1, 24 b 18-22 (ci scostiamo in parte dalla traduzione del Mignucci).

[2] M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965, p. 151.

[3] Cfr. *Analitici primi*, I, 4.

zioni delle possibili diverse «figure» dei sillogismi e dei vari «modi» validi di ciascuna figura.

Le diverse figure (σχήματα) del sillogismo sono determinate dalle differenti posizioni che il termine medio può occupare rispetto agli estremi nelle premesse. E siccome il medio

a) *può* essere soggetto nella premessa maggiore, predicato nella minore,
b) oppure *può* essere predicato sia nella premessa maggiore sia nella minore,
c) oppure ancora può essere soggetto in tutte e due le premesse,
allora *tre saranno le figure possibili del sillogismo.*

L'esempio che sopra abbiamo fatto è di prima figura, la quale è, secondo Aristotele, quella più perfetta perché è la più naturale, in quanto manifesta il processo di mediazione nel modo più chiaro.

Ma siccome le proposizioni che fungono da premesse possono variare per «quantità», cioè essere o «universali» o «particolari», e per «qualità», cioè essere «affermative» o «negative», allora vi saranno molteplici combinazioni possibili per ciascuna delle tre figure. Aristotele, con puntuale analisi, stabilisce quali e quante siano queste possibili combinazioni. Sono questi i «modi» del sillogismo.

Le conclusioni dello Stagirita sono le seguenti: vi sono quattro modi validi della prima figura, quattro della seconda e sei della terza.

Delle ulteriori distinzioni fra sillogismi perfetti e imperfetti, del modo di ridurre i secondi ai primi, e di ridurre i sillogismi delle altre figure a quelli della prima, delle regole riguardanti la conversione delle proposizioni per operare queste trasformazioni non è qui il luogo di dire.

Né è il caso di addentrarci nelle questioni della *sillogistica modale* che lo Stagirita affronta, cioè nelle questioni relative ai sillogismi che tengono conto della *modalità* delle proposizioni che fungono da premesse (cioè a seconda che siano di *semplice esistenza*, oppure implichino la modalità della *necessità*, oppure quella della possibilità) con tutte le possibili combinazioni. È questa la parte più tormentata e criticata della sillogistica aristotelica.[4]

Infine, come Aristotele non aveva riconosciuto le proposizioni *ipotetiche* e *disgiuntive, così non ha potuto fornire una dottrina del sillogismo ipotetico e disgiuntivo.*

[4] Su tutte le questioni qui solo accennate, il lettore troverà le necessarie esplicazioni e i necessari approfondimenti nell'Introduzione e nel commentario di Mignucci, più volte citato.

3. Il sillogismo scientifico o dimostrazione – Dunque, il sillogismo in quanto tale mostra quale sia l'essenza stessa del ragionare, cioè quale sia la struttura dell'inferenza, e come tale – si è visto – esso *prescinde dal contenuto di verità delle premesse* (e quindi delle conclusioni). Invece il sillogismo «scientifico» o «dimostrativo» si differenzia dal sillogismo in generale appunto *perché riguarda, oltre che la correttezza formale dell'inferenza, altresì il valore di verità delle premesse* (e delle conseguenze). Dice bene Mignucci: «Il procedimento sillogistico proprio della scienza si chiama dimostrazione; essa è un tipo particolare di sillogismo, che si differenzia dal sillogismo non ovviamente per la *forma*, altrimenti non potrebbe esser detto con verità sillogismo, ma per il *contenuto* delle premesse assunte. Nella dimostrazione, infatti, le premesse devono essere sempre vere, mentre ciò non è necessario che si verifichi nel sillogismo come tale, poiché in quest'ultimo interessa determinare solo se un certo conseguente segue o non segue dalle premesse poste, per il solo fatto che esse sono poste, indipendentemente dal valore di verità che possono avere. Nella dimostrazione invece, essendo essa il procedimento che conduce alla scienza del conseguente, a sapere cioè se il conseguente è veramente tale oppure no, si deve assumere un antecedente vero, dato che solo dal vero segue necessariamente il vero».[5]

Dunque la scienza, oltre alla *correttezza* del procedimento formale implica la *verità* del contenuto delle premesse.

Ma leggiamo un passo degli *Analitici secondi* su questo punto fondamentale, già parzialmente sopra riportato:

> Riteniamo di aver scienza di ciascuna cosa [...] quando riteniamo di conoscere la causa in virtù di cui è la cosa, che essa è appunto causa di quella cosa e che non è possibile che ciò sia altrimenti. [...] Di conseguenza è impossibile che ciò di cui vi è scienza in senso proprio stia diversamente da come è. Ora, se vi sia anche un altro modo di avere scienza lo diremo in seguito [allusione al sapere intuitivo con cui cogliamo i princìpi primi, come sotto vedremo]; per il momento diciamo che aver scienza è *sapere per dimostrazione.* Dico dimostrazione il sillogismo scientifico; dico scientifico quel sillogismo in base al quale, per il fatto di possederlo, abbiamo scienza. Allora, se avere scienza è quale abbiamo posto [cioè conoscere la causa], è necessario che la scienza dimostrativa proceda da protasi vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause delle conclusioni. In tal modo in effetti

[5] Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, cit., pp. 110 s.

i principi saranno anche pertinenti al dimostrato. Il sillogismo infatti sussiste anche senza queste condizioni, *mentre la dimostrazione non può sussistere senza di esse, giacché non produrrebbe scienza.*[6]

Il passo rivela, in maniera paradigmatica, quale sia l'idea aristotelica della scienza. Essa è, fondamentalmente, un processo discorsivo che tende a determinare il *perché* o la *causa*, e, delle quattro cause che ben conosciamo, soprattutto la *causa formale o essenza*. È questa, infatti, la causa fondamentale, in quanto, esprimendo essa l'essenza o natura della cosa, rappresenta precisamente quel «medio» in virtù del quale noi stabiliamo la necessaria connessione di certe proprietà con un dato soggetto.

Si capisce, pertanto, quale sia il significato di una celebre affermazione che lo Stagirita fa nella *Metafisica*:

Come nei sillogismi, così il principio di tutti i processi di generazione è la sostanza; infatti *i sillogismi derivano dall'essenza*, e da essa derivano anche le generazioni.[7]

Dunque, la sostanza (o essenza o forma o εἶδος) così come è al centro della metafisica e della fisica, è al centro anche della teoria della scienza, cioè di tutto quanto il sistema aristotelico. Mentre il sillogismo aristotelico in generale implica un elevato grado di formalismo, quello scientifico, cioè la dimostrazione scientifica, *risulta pressoché per intero legato alla concezione metafisica della sostanza*, e la scienza aristotelica vuol essere ricerca della sostanza e di tutti i nessi che implica.

Questo è un punto di vista notevolmente distante da quello fatto proprio dalle scienze esatte dell'età moderna.

Il passo che abbiamo letto rivela inoltre un secondo punto fondamentale, cioè come debbano essere le premesse del sillogismo scientifico o dimostrazione. In primo luogo debbono essere *vere*, per le ragioni che abbiamo ampiamente illustrato; poi debbono essere *prime*, ossia non bisognose a loro volta di ulteriori dimostrazioni, *più note* e *anteriori*, ossia di per sé intelligibili e chiare e più universali delle conclusioni, e quindi cause delle conclusioni, perché ne debbono contenere la ragione.

E così giungiamo a un punto delicatissimo della dottrina aristotelica della scienza. Infatti sorge il problema: *come conosciamo le pre-*

[6] *Analitici secondi*, I, 2, 71 b 9-25 (traduzione Mignucci).
[7] *Metafisica*, VII, 9, 1034 a 30-32.

messe? Non certo tramite ulteriori sillogismi, perché, altrimenti, si andrebbe all'infinito. Dunque, per altra via. Qual è questa via?

4. La conoscenza immediata – Il sillogismo è un processo sostanzialmente deduttivo, in quanto ricava da verità universali verità particolari. Ma le verità universali come si colgono?

Aristotele ci parla di *induzione* e di *intuizione* come di processi in certo senso opposti a quello sillogistico, ma che in ogni caso lo stesso sillogismo presuppone.

L'«induzione» è il procedimento attraverso cui dal particolare si ricava l'universale. Malgrado Aristotele negli *Analitici*[8] tenti di far vedere come la stessa induzione possa essere sillogisticamente trattata, non solo non ci riesce, ma questo tentativo rimane del tutto isolato; riconosce invece, solitamente, che l'induzione non è un ragionamento, ma un «essere condotto» dal particolare all'universale da una sorta di «visione immediata» o di «intuizione»; comunque voglia chiamarsi questo conoscere non mediato da questo procedimento è tale che il «medio» è dato in certo senso dalla esperienza dei casi particolari (in sostanza l'induzione è il processo astrattivo).[9]

L'«intuizione» è invece il coglimento puro dei princìpi primi. Dunque, anche Aristotele ammette l'intelletto intuitivo.

Leggiamo negli *Analitici Secondi*:

> Poiché degli abiti razionali con i quali cogliamo la verità alcuni sono sempre veri, mentre altri ammettono il falso, come l'opinione e il calcolo, mentre la conoscenza scientifica e *l'intuizione* sono sempre veri, e poiché nessun altro genere di conoscenza *è più esatto di quella scientifica tranne che l'intuizione*, e d'altra parte i princìpi sono più noti delle dimostrazioni, e poiché ogni conoscenza scientifica si costituisce argomentativamente, non vi può essere conoscenza scientifica dei princìpi, e poiché non vi può essere *nulla di più vero della conoscenza scientifica tranne che l'intuizione*, l'intuizione deve avere per oggetto i princìpi. Ciò risulta nella indagine non solo a chi fa queste considerazioni, ma anche dal fatto che *principio della dimostrazione non è una dimostrazione*; di conseguenza principio della conoscenza scientifica non è la conoscenza scientifica. Allora, se non abbiamo alcun altro genere di conoscenza vera oltre alla scienza, *l'intuizione sarà principio della scienza.* L'intuizione allora può essere considerata

[8] *Analitici primi*, II, 23.

[9] Si vedano i passi indicati dal Bonitz, *Index Aristotelicus*, De Gruyter, Berlin 1961, p. 264 a.

principio del principio, mentre la scienza nel suo complesso sta nello stesso rapporto con la totalità delle cose che ha per oggetto.[10]

È una pagina, come si vede, che dà ragione all'istanza di fondo del Platonismo: la conoscenza discorsiva suppone a monte una conoscenza non discorsiva, la possibilità del sapere mediato suppone di necessità un sapere immediato.

5. I princìpi della dimostrazione – Dunque, le premesse e i princìpi della dimostrazione vengono colti o per induzione o per intuizione. A questo proposito va notato che ciascuna scienza assumerà, innanzi tutto, premesse e princìpi propri, cioè premesse e princìpi che sono peculiari a essa e a essa soltanto.

In primo luogo, assumerà l'esistenza dell'ambito, o meglio (in termini logici) l'esistenza del soggetto intorno a cui verteranno tutte le sue determinazioni, che Aristotele chiama il *genere-soggetto.* Per esempio, l'aritmetica assumerà la esistenza dell'unità e del numero, la geometria l'esistenza della grandezza spaziale, e così via; e ciascuna scienza caratterizzerà il suo soggetto per via di *definizione.*

In secondo luogo, ciascuna scienza procederà a definire il significato di una serie di termini che le appartengono (la aritmetica, per esempio, definirà il significato di pari, dispari ecc.; la geometria definirà il significato di commensurabile, incommensurabile ecc.), ma *non* assumerà la *esistenza* di questi, bensì la *dimostrerà*, provando, appunto, che si tratta di *caratteristiche* che competono al suo oggetto. In terzo luogo, per poter fare questo, le scienze dovranno far uso di certi «assiomi», ossia di proposizioni vere di verità intuitiva, e sono questi i princìpi *in forza dei quali avviene la dimostrazione.* Esempio di assioma è questo: «se da uguali si tolgono degli uguali, rimangono degli uguali».

Pertanto, conclude Aristotele:

> Ogni scienza dimostrativa è relativa a tre elementi, ossia a ciò *che è posto che sia* (cioè *il genere del quale* la scienza considera le affezioni per sé [cioè le caratteristiche essenziali]), agli *assiomi cosiddetti comuni*, dai quali primi si procede nelle dimostrazioni, e infine alle *affezioni* delle quali si assume che cosa significhi ciascuna di esse.[11]

[10] *Analitici secondi*, II, 19, 100 b 5-17.
[11] *Analitici secondi*, I, 10, 76 b 11-16.

Tra gli assiomi ve ne sono alcuni che sono «comuni» a più scienze (come quello citato), altri a tutte quante le scienze senza eccezione, quali il principio di non-contraddizione (non si può affermare e negare dello stesso soggetto nello stesso tempo e sotto lo stesso rapporto due predicati contraddittori), e il principio del terzo escluso, che è strettamente connesso a quello di non-contraddizione (non è possibile che ci sia un termine medio fra due contraddittori).

Sono i famosi princìpi trascendentali, cioè valevoli per ogni forma di pensare in quanto tale (perché valevoli per ogni ente in quanto tale), per sé noti e quindi «primi», di cui Aristotele espressamente e ampiamente discute nel celebre libro quarto della *Metafisica.*

Essi sono le «condizioni incondizionate» di ogni dimostrazione (e sono ovviamente indimostrabili, perché ogni forma di dimostrazione strutturalmente li presuppone).[12]

Il principio di identità è implicito nella dottrina di Aristotele, ma non viene espressamente messo a tema.

6. Il sillogismo dialettico – Abbiamo visto che la teoria del *sillogismo in generale* riguarda la pura correttezza formale dell'inferenza; invece la teoria del *sillogismo scientifico* o dimostrazione riguarda anche il contenuto di verità dell'inferenza, il quale, come sappiamo, dipende dalla verità delle premesse. Il sillogismo scientifico si ha solo quando le premesse siano vere e abbiano le caratteristiche sopra esaminate. *Quando le premesse anziché vere sono semplicemente probabili, cioè fondate sull'opinione, allora si avrà il sillogismo dialettico,* che Aristotele studia nei *Topici*.

Lo scopo di questo trattato è perfettamente spiegato da Aristotele nel modo che segue:

> Il fine che questo trattato si propone è di trovare un metodo, onde poter costituire, attorno a ogni formulazione proposta di una ricerca, dei sillogismi che partano da elementi *fondati sulla opinione*, e onde non dir nulla di contraddittorio rispetto alla tesi che noi stessi difendiamo. Anzitutto occorre allora dire che cos'è un sillogismo e quali differenze distinguano la sua sfera, affinché possa venir assunto il *sillogismo dialettico*: nel presente trattato indaghiamo infatti quest'ultimo. Sillogismo è propriamente un discorso in cui, posti alcuni elementi, risulta per necessità, attraverso gli elementi stabiliti, alcunché di differente da essi. Si ha così da un lato dimostrazione, quando il sillogismo

[12] Si veda *Metafisica*, IV, 3-8 e il nostro commentario.

> è costituito e deriva da elementi veri e primi, oppure da elementi siffatti che assumano il principio della conoscenza che li riguarda attraverso certi elementi veri e primi. *Dialettico è d'altro lato il sillogismo che conclude da elementi fondati sull'opinione.* Elementi veri e primi sono inoltre quelli che traggono la loro credibilità non da altri elementi, ma da se stessi: di fronte ai princìpi delle scienze, non bisogna cercare ulteriormente il perché, e occorre invece che ogni principio sia per se stesso degno di fede. *Fondati sull'opinione sono per contro gli elementi che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti, e tra questi o a tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti e illustri.*[13]

Il sillogismo dialettico, secondo Aristotele, serve a renderci capaci di disputare e in particolare serve a individuare, quando discutiamo con la gente comune oppure con le persone dotte, quali siano i loro punti di partenza e quanto nelle loro conclusioni concordi o no con questi, non già ponendoci da punti di vista estranei a essi, ma proprio dal loro punto di vista: ci insegna quindi a discutere con altri, fornendoci gli strumenti per metterci in sintonia con essi. Inoltre, serve alla scienza non solo per dibattere correttamente il pro e il contro di varie questioni, ma per accertare i primi princìpi, che, come sappiamo, essendo indeducibili sillogisticamente, possono essere colti solo induttivamente o intuitivamente; ma sia l'induzione sia la giustificazione di una intuizione suppongono una discussione con le opinioni dei più o dei dotti:

> Questo trattato – dice Aristotele – è poi utile altresì rispetto ai primi tra gli elementi riguardanti ciascuna scienza. Partendo infatti dai princìpi propri della scienza in esame, è impossibile dire alcunché intorno ai princìpi stessi, poiché essi sono i primi tra tutti gli elementi, *ed è così necessario penetrarli attraverso gli elementi fondati sull'opinione, che riguardano ciascun oggetto.* Questa per altro è l'attività propria della dialettica, o comunque quella che più le si addice: essendo infatti impegnata nell'indagine, essa indirizza verso i princìpi di tutte le scienze.[14]

Come ben si vede, in Aristotele, «dialettica» assume un significato molto diverso che in Platone. O, se si vuole, mantiene il significato più

[13] *Topici*, I, 1, 100 a 18-b 23 (traduzione di G. Colli, Aristotele, *Organon,* Einaudi, Torino 1955; Milano 2003; incluso anche in Aristotele, *Opere*, cit.). La traduzione dei *Topici*, con introduzione e commento, curata da A. Zadro (Loffredo, Napoli 1974), guida il lettore attraverso i complessi meandri del pensiero aristotelico.

[14] *Topici*, I, 2, 101 a 36-b 4.

debole e meno specifico che Platone le dava, dato che, per lui, dialettica era specialmente la scienza dei rapporti fra le Idee. Ma i *Topici* non approfondiscono questo secondo punto, e si limitano prevalentemente al primo, dandogli però grande rilievo.[15]

Il termine «topici» (τόποι) significa «luoghi», e indica metaforicamente i quadri ideali in cui rientrano e quindi da cui si attingono gli argomenti, come *sedes et quasi domicilia argumentorum*, come dirà Cicerone.[16]

I *Topici* descrivono così i «casellari da cui il ragionamento dialettico deve attingere i suoi argomenti», come ben dice il Ross, il quale giustamente così valuta quest'opera aristotelica, che è certamente di gran lunga la meno stimolante fra quelle che compongono l'*Organon*: «La discussione appartiene a un sorpassato modo di pensare; è uno degli ultimi sforzi di quel movimento dello spirito greco verso una cultura generale, che tenta di discutere qualsiasi soggetto senza studiarne gli appropriati primi princìpi, e che noi conosciamo col nome di movimento sofistico. Quel che distinse Aristotele [*scil.*: per quello che egli dice nei *Topici*] dai Sofisti, almeno come ci sono dipinti da lui e da Platone, è che il suo scopo non consiste nell'aiutare i suoi ascoltatori e lettori a raggiungere il guadagno e la gloria con una falsa apparenza di sapienza, ma di discutere le questioni nel modo più sensato che sia possibile senza una speciale conoscenza. Ma egli stesso ha mostrato una via migliore, la via della scienza. Sono i suoi *Analitici* che hanno messo fuori moda i suoi *Topici*».[17]

7. Sillogismi eristici e paralogismi – Infine, un sillogismo, oltre che da premesse fondate sull'opinione, può derivare da premesse che sembrano fondate sull'opinione (ma che in realtà non lo sono), e si ha allora il sillogismo *eristico.*

Si dà anche il caso che certi sillogismi siano *tali solo in apparenza* e che *sembrino concludere, ma che in realtà concludano solo a causa di un qualche errore*.

Si hanno allora dei «paralogismi», ossia dei *ragionamenti errati*.

[15] Per una puntuale esposizione della «dialettica» aristotelica cfr. C.A. Viano, *La logica di Aristotele*, Torino 1955, cap. IV, *passim*. Di particolare importanza sono le seguenti opere: T. Irwin, *I princìpi primi di Aristotele*, presentazione di G. Reale, introduzione di R. Davies, traduzione di A. Giordani, Vita e Pensiero, Milano 1996 (ediz. orig. 1988); E. Berti, *Aristotele, dalla dialettica alla filosofia prima*, Bompiani, Milano 2004 (prima edizione 1977).

[16] Cicerone, *De oratore*, 2, 39, 162 (cfr. Aristotele, *Topici*, VII, *in fine*).

[17] Ross, *Aristotele*, cit., pp. 86 s.

Gli *Elenchi sofistici* (che vengono considerati anche come nono libro dei *Topici*) studiano esattamente le «confutazioni» (ἔλεγχος vuol dire appunto «confutazione») sofistiche, ossia fallaci.

Come abbiamo visto nel secondo libro, i Sofisti erano per lo più identificati con la loro parte peggiore, cioè con gli «Eristi», che miravano solo a confutare l'interlocutore con argomentazioni capziose.

La confutazione corretta è un sillogismo la cui conclusione contraddice la conclusione dell'avversario; le confutazioni dei Sofisti, invece (e in genere le loro argomentazioni), erano tali da *sembrare* corrette, ma in realtà non lo erano e si avvalevano di una serie di trucchi per trarre in inganno gli inesperti.

Gli *Elenchi sofistici* studiano tutti i cespiti di questi possibili inganni con notevole perspicacia e studiano i paralogismi più caratteristici che ne conseguono.

IV. I nessi strutturali fra la logica e la realtà

Si è detto e ripetuto a sazietà da molti studiosi che la logica aristotelica è in qualche modo divaricata rispetto al reale: la logica riguarda infatti l'*universale*, la realtà è invece *sostanza individuale* e *particolare*, l'universale non è reale, il reale non logicizzabile.

Se così fosse, il reale sfuggirebbe per intero alle maglie della logica.

In verità non è così; infatti tale interpretazione suppone che la *sostanza prima* aristotelica sia l'*individuo empirico*, il che non è vero, come ben sappiamo.

L'individuo è «sinolo» di materia e forma. E se, in un senso, sostanza è il sinolo, *in senso più forte* (propriamente ontologico e metafisico e quindi primario) *sostanza è la forma o l'essenza che determina* la *materia.*[1]

Il sinolo è un τόδε τι, cioè *qualcosa di empiricamete determinato*, ma anche la forma è un τόδε τι, cioè un *qualcosa di intelligibilmente determinato.*

In quanto colta dal pensiero, la forma *diviene* universale, nel senso che da «struttura ontologica» che determina una cosa diviene «concetto» colto come *capace di riferirsi a più cose* e quindi capace di predicarsi di più soggetti (di tutti quelli aventi quella struttura).

[1] In *Metafisica*, VII, 7, 1032 b 1 ss. Aristotele dice, senza mezzi termini: «chiamo "forma" (εἶδος) l'essenza di ciascuna cosa e la sostanza prima».

La «forma ontologica» diventa, così, «specie logica».

Le ulteriori operazioni mentali, analizzando le forme, scoprono strutturali possibilità di comprenderle in generi; che rappresentano universali più ampi e che sono come una materia logica o intelligibile di cui la forma è specificazione, e i generi si allargano vieppiù in universalità fino alle categorie (generi supremi).

Al di sopra delle categorie il pensiero scopre ancora un universale che non è dato più da un genere, ma da un rapporto analogico: tali sono l'*essere* e l'*uno.*

Ma tali operazioni del pensiero non hanno valore meramente nominale, perché sono fondate sulla stessa struttura del reale, che è una struttura *eidetica*, come abbiamo visto nella metafisica.[2]

Come è noto, Kant ha sostenuto che la logica aristotelica (che egli intendeva come logica puramente formale) è nata perfetta.

Dopo le scoperte della logica simbolica nessuno può più ripetere questo giudizio, dato che l'applicazione dei simboli ha agevolato enormemente il calcolo logico e ha modificato molte cose.

Inoltre è ben difficile affermare che il sillogismo sia la forma propria di qualsiasi mediazione e inferenza, come credeva invece Aristotele.

Ma per quante siano le obiezioni che alla logica aristotelica sono state mosse o possono muoversi, e per quanto di vero possa esserci nelle istanze che vanno dal *Nuovo Organo* di Bacone al *Sistema di logica* di Stuart Mill, nonché nelle istanze che vanno dalla logica trascendentale kantiana alla hegeliana logica della ragione (logica dell'infinito) o, infine, nelle istanze logiche delle metodologie delle moderne scienze, è comunque certo che la logica occidentale nel suo complesso ha le sue radici nell'*Organon* di Aristotele, che, dunque, come sopra dicevamo, resta una pietra miliare nella storia del pensiero occidentale.

[2] Rimandiamo, per tutti gli opportuni approfondimenti, al nostro commentario al libro VII della *Metafisica*; il libro VII è veramente essenziale per capire l'intero pensiero aristotelico. La logica (così come ogni altra branca della speculazione aristotelica) non si capisce se non sulla base della dottrina della sostanza-forma così come viene calibrata in quel libro.

SEZIONE XIV

RETORICA E POETICA

I. Struttura e funzione della retorica

1. La genesi platonica della retorica aristotelica – Le indagini sulla retorica hanno una storia anteriore ad Aristotele assai considerevole, a cominciare da Gorgia (che per primo ha tentato una definizione e uno sfruttamento teoretico della medesima) fino a Platone (che dopo averla recisamente condannata – come abbiamo visto – ne tentò un successivo adeguato recupero).

Anzi, fu proprio in tema di retorica che, come sappiamo, Aristotele esordì come scrittore, componendo e pubblicando il *Grillo* (che gli valse, ben presto, l'incarico da parte di Platone di tenere lezioni su tale materia nell'ambito dell'Accademia). Nel *Grillo* Aristotele prendeva posizione contro Isocrate e contro la retorica isocratea, difendeva l'ideale filosofico della «paideia» platonica e sembrava accogliere quella prospettiva che Platone medesimo aveva espresso circa la retorica, soprattutto nel *Fedro*.[1]

Anche nel trattato di *Retorica* lo Stagirita mantiene quella concezione di fondo. La retorica, se ha da essere autentica retorica, non può andar disgiunta dal vero e dal giusto e non può fondarsi sulla mozione dei sentimenti. Il retore deve conoscere le cose intorno a cui vuol convincere, così come deve conoscere l'anima degli ascoltatori nella quale deve ingenerare la persuasione.

Insomma, la vera arte retorica deve presupporre i valori teoretici e morali e su di essi, al limite, deve fondarsi.

Da tempo gli studiosi si sono avveduti del fatto (e questo, a nostro avviso, non è che una particolare conferma della interpretazione generale che di Aristotele stiamo presentando) che la retorica aristotelica «può considerarsi il proposito di realizzare l'ideale esposto da Platone nel *Fedro*»:[2] e, in effetti, da un capo all'altro del suo trattato,

[1] Per una ricostruzione del *Grillo* si veda Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pp. 159 ss.

[2] Gomperz, *Pensatori greci*, cit., IV, p. 617.

lo Stagirita si mostra fermamente convinto che la retorica non possa e non debba se non essere al servizio dei valori del vero, del giusto e del buono. Egli scrive, infatti, espressamente:

> La retorica è utile perché verità e giustizia sono per natura superiori ai loro contrari, perciò se le sentenze non risulteranno appropriate, la causa della sconfitta sarà necessariamente da imputare a noi stessi.[3]

Ma vediamo, in particolare, quale sia la natura e quali siano i caratteri peculiari e i fini specifici della retorica.

2. La definizione della retorica e i suoi rapporti con la dialettica, con l'etica e con la politica – Aristotele, così come Platone, resta fermamente persuaso, in primo luogo, che la retorica non ha il compito di *insegnare* e di *ammaestrare* intorno alla verità o ai valori etico-politici in generale, né intorno a verità o a valori particolari: questo è, infatti, un compito che è proprio della filosofia, da un lato, e delle scienze e arti particolari, dall'altro. Lo scopo della retorica, invece, è quello di «persuadere» o, più esattamente, quello di scoprire quali siano *i modi e i mezzi per persuadere in generale su qualsiasi argomento.* Scrive lo Stagirita:

> Si definisca allora la retorica come la facoltà di contemplare cosa può essere persuasivo a proposito di qualsiasi argomento. Nessun'altra tecnica ha appunto un compito siffatto dal momento che ciascuna è in grado di insegnare e di persuadere intorno all'oggetto che le è proprio: ad esempio la medicina su ciò che è salutare o nocivo, la geometria sulle proprietà delle grandezze, l'aritmetica sui numeri e così pure le altre tecniche e le altre scienze. La retorica, invece, per così dire, appare in grado di cogliere ciò che persuade intorno a qualsiasi argomento proposto.[4]

La retorica è dunque una sorta di metodologia del persuadere, un'arte che analizza e definisce i procedimenti con cui l'uomo cerca di convincere gli altri uomini e ne individua le strutture fondamentali. Pertanto, *sotto l'aspetto formale*, la retorica presenta analogie con la logica, la quale studia le strutture del pensare e del ragionare, e, in particolare, essa presenta analogie con quella parte della logica che

[3] *Retorica*, I, 1, 1355 a 20-23. La traduzione dei passi della *Retorica* che riportiamo è di F. Cannavò, Bompiani, Milano 2014.

[4] *Retorica*, I, 2, 1355 b 26-34.

Aristotele chiama « dialettica ». Infatti, come si è visto, la dialettica studia le strutture del pensare e del ragionare che muovono non da elementi fondati scientificamente, bensì da elementi *fondati sull'opinione*, ossia da quegli elementi che appaiono *accettabili a tutti o alla grande maggioranza degli uomini.* Analogamente la retorica studia quei procedimenti con cui gli uomini consigliano, accusano, si difendono, elogiano (queste, infatti, sono tutte attività specifiche del persuadere) in generale, non già muovendo da conoscenze scientifiche, ma da opinioni probabili.

La retorica, però, se dal punto di vista *della forma* ha il suo riscontro nella dialettica, dal punto di vista *del contenuto* lo ha, invece, nell'etica e nella politica. Infatti, se è vero che essa, di per sé, riguarda la struttura del persuadere in generale, è anche vero che gli uomini esercitano le loro attività di persuasione soprattutto nei tribunali (per accusare o difendere), nelle assemblee (per consigliare e far adottare determinate deliberazioni) e, in genere, per lodare o biasimare (intorno al bene e al male, alla virtù e al vizio). Tutto ciò, come è evidente, ha a che fare sia con l'etica che con la politica.

In conclusione, diremo che la retorica è il corrispettivo analogico o l'equipollente della dialettica, *se si riguarda il suo impianto teoretico*, ossia il suo procedimento formale; essa risulta, invece, strettamente connessa con l'etica e con la politica (e in parte con la psicologia), *se si riguarda la sua sfera di applicazione.*

Pertanto Aristotele può correttamente concludere come segue:

> la retorica è una sorta di ramificazione di dialettica e di trattazione etica che è giusto chiamare politica.[5]

3. I diversi argomenti di persuasione – La distinzione fra l'aspetto «formale» e l'aspetto «contenutistico» della retorica, oltre a essere importante ai fini della comprensione dei rapporti della retorica con la dialettica da un lato e con le scienze etico-politiche dall'altro, è fondamentale per capire l'intera trattazione aristotelica della retorica e la mobilità con cui essa passa da un piano all'altro, nonché il vario intrecciarsi di considerazioni metodologiche con considerazioni appunto etico-politiche e anche psicologiche.

Facendo riferimento all'aspetto «formale» della retorica, Aristotele distingue, innanzitutto, gli argomenti persuasivi *non tecnici* da quelli *tecnici*.

[5] *Retorica*, I, 2, 1356 a 25-27.

Le argomentazioni non tecniche (il testo delle leggi, le testimonianze, le convenzioni, le dichiarazioni sotto tortura, i giuramenti) ci sono già e non dobbiamo trovarle noi (possiamo servircene, senza bisogno di scoprirle).[6]

Invece le argomentazioni tecniche sono quelle specifiche del retore e sono di tre specie, a seconda che

a) riguardino l'oratore e mirino a dargli credibilità,

b) oppure tendano a disporre l'animo dell'ascoltatore a lasciarsi convincere facendo leva sulle emozioni,

c) oppure puntino sulla intrinseca validità ed efficacia della stessa argomentazione.

Ecco come Aristotele motiva questa distinzione:

> Ci sono tre tipi di persuasione che si porgono col discorso: a) quella che consiste nel carattere di chi parla, b) quella che mette l'ascoltatore in una certa disposizione, e c) quella che è nel discorso stesso in quanto esso dimostra o sembra dimostrare qualcosa.
>
> a) Allora, per mezzo del carattere si è persuasivi, quando il discorso sia stato detto in modo tale da rendere degno di fede chi parla: infatti crediamo di più e più rapidamente alle persone per bene su ogni cosa in genere, e là dove non vi è certezza, ma dubbio, vi crediamo anzi completamente. Deve però anche questo risultare dal discorso, e non dall'aver ormai giudicato l'oratore in un certo modo. [...]
>
> b) Invece si hanno persuasioni per mezzo degli ascoltatori quando questi siano condotti dal discorso verso un'emozione: infatti quelli che sono addolorati o contenti, oppure in amicizia o in odio, non giudicano allo stesso modo. [...]
>
> c) Si convince col discorso quando mostriamo il vero o ciò che appare tale a partire da ciò che persuade in modo appropriato a ciascuna circostanza.[7]

Le trattazioni dei retori hanno scarsamente posto l'attenzione sul primo punto e hanno addirittura trascurato l'ultimo, concentrandosi sul secondo, ossia sulla mozione dei sentimenti.

Aristotele svolge invece la sua trattazione in tutte e tre le direzioni, mettendo però in rilievo la terza come quella più valida.

Circa il primo punto, ossia circa il carattere dell'oratore, lo Stagirita rileva come, per essere credibile e persuasivo, un oratore debba essere

[6] Cfr. *Retorica*, I, 2, 1355 b 35 ss.; I, 15, 1375 a 22 ss.

[7] *Retorica*, I, 2, 1356 a 1-20.

o apparire fornito di queste tre doti: «saggezza», «onestà», «benevolenza».

Infatti, gli oratori possono sbagliare, nel parlare di qualcosa e nel consigliarla, o per mancanza di saggezza, oppure perché, pur sapendo ciò che sarebbe opportuno consigliare, non lo fanno per disonestà, o, infine, perché, pur sapendo ciò che andrebbe consigliato e pur essendo onesti, non hanno benevolenza verso coloro con cui parlano. I mezzi che permettono di apparire con siffatti caratteri sono da trarre dalle trattazioni di etica, cui Aristotele fa rimando.[8]

Il secondo punto viene invece approfondito mediante una analisi fenomenologica, assai ricca e vivace, delle emozioni e delle passioni che comunemente si trovano negli uditori.

A seconda dello stato d'animo in cui l'ascoltatore si trova, egli giudica in modo diverso le medesime cose e perciò una conoscenza della psicologia delle passioni (quella conoscenza, cioè, dell'animo umano, che già nel *Fedro* Platone poneva come uno dei fondamenti della vera retorica)[9] è indispensabile all'oratore.

Questa parte della *Retorica*, che si addentra non solo nelle analisi delle singole passioni ma nella descrizione delle differenti caratteristiche psichiche delle varie età della vita umana (giovinezza, maturità e vecchiaia) e addirittura nella determinazione delle differenti disposizioni d'animo legate ai diversi caratteri che provengono agli uomini dai differenti beni di fortuna (ossia nella determinazione delle diverse psicologie dei ricchi, dei nobili e dei potenti), rivela una conoscenza degli uomini davvero sorprendente.[10]

Il terzo punto riguarda invece le argomentazioni logiche, ed è quello che – come abbiamo già detto – Aristotele considera più importante e più nuovo. Esso è anche il più tecnico, ed è quello che riporta la retorica a congiungersi con la dialettica.

4. L'«entimema», l'esempio e le premesse del sillogismo retorico – Come sopra abbiamo già visto, la retorica non insegna, giacché questo è compito della scienza e la maggior parte degli uomini non è in grado di seguire un ragionamento scientifico. Le argomentazioni che la retorica fornisce dovranno, dunque, iniziare non dalle premesse originarie da cui muove la dimostrazione scientifica, ma da quelle *convinzioni*

[8] *Retorica*, II, 4, 1378 a 5 ss.
[9] Cfr. Platone, *Fedro*, 270 A ss.
[10] Cfr. *Retorica*, II, 2-17.

comunemente ammesse da cui muove anche la dialettica. Inoltre la retorica non scandirà nella sua dimostrazione i vari passaggi, attraverso i quali il comune ascoltatore si perderebbe, ma dalle premesse trarrà rapidamente le conclusioni, appunto sottacendo la mediazione logica, per le ragioni dette.

Questo tipo di ragionamento o «sillogismo retorico» si chiama «entimema».

L'«entimema» è dunque un sillogismo che parte da premesse probabili (da comuni convinzioni e non da princìpi primi) ed è conciso e non sviluppato nei vari passaggi.

Oltre all'entimema la retorica si avvale dell'«esempio», il quale non implica mediazione logica di alcun genere, ma rende immediatamente evidente ciò che si vuole provare.

Come l'entimema retorico corrisponde al sillogismo, così l'*esempio retorico* equivale all'*induzione logica*, in quanto risponde a una funzione perfettamente analoga.

Ecco alcuni passi significativi, che con molta chiarezza illustrano questi concetti:

> Poiché è chiaro che vi è un metodo specifico concernente le persuasioni, e che la persuasione è una sorta di dimostrazione (non a caso si è persuasi soprattutto quando si suppone che si sia dimostrato), e che la dimostrazione retorica è un entimema (e questa è, in breve, la più importante delle persuasioni), e poiché l'entimema è un tipo di sillogismo, e indagare su ogni genere di sillogismo è compito della dialettica (intera o di una sua qualche sezione), è chiaro soprattutto che chi è capace di esaminare da quali elementi e in che modo abbia origine un sillogismo potrebbe anche essere il più abile nell'uso degli entimemi, se sa, inoltre, su quali cose verte l'entimema e in che cosa quest'ultimo differisce rispetto ai discorsi sillogistici. Di fatto è la stessa facoltà a scorgere il vero e ciò che è simile al vero; nello stesso tempo gli uomini sono sufficientemente predisposti al vero e nella maggior parte dei casi colgono la verità. Pertanto chi ha occhio per le opinioni tratte dalle idee correnti altrettanto ne ha per la verità.[11]

> Quanto alle argomentazioni che avvengono attraverso il dimostrare o l'apparenza di dimostrare, come anche nella dialettica vi sono l'induzione, il sillogismo e il sillogismo apparente, anche qui accade similmente; infatti l'esempio è un'induzione, l'entimema un sillogismo (l'entimema apparente un sillogismo apparente). Denomino en-

[11] *Retorica*, I, 1, 1355 a 3-18.

timema il sillogismo retorico, esempio la induzione retorica. *Tutti gli oratori forniscono le prove attraverso la dimostrazione o dicendo esempi o entimemi e null'altro oltre questi*; perciò, se è necessario in generale che si dimostri qualsiasi cosa o per sillogismo o per induzione (questo ci risulta evidente dagli *Analitici*)[12] è necessario che ciascuno di questi due metodi sia uguale nell'una e nell'altra arte. Quale sia la differenza fra l'esempio e l'entimema risulta chiaro dai *Topici* (là infatti si è parlato precedentemente del sillogismo e dell'induzione)[13]; cioè il dimostrare partendo da molti casi simili che una cosa sta in un dato modo è colà induzione e qui esempio; invece quando, date certe premesse, risulta per mezzo di esse qualcosa di altro e di ulteriore per il fatto che'esse sono tali o universalmente o per lo più, questo colà è sillogismo e qui invece entimema.[14]

È possibile formare sillogismi e trarre conclusioni in parte da premesse dedotte in precedenza per via di sillogismo, in parte da premesse che non lo sono state, ma che necessitano di sillogismo, per il fatto di non essere conformi all'opinione comune. Necessariamente tra questi argomenti alcuni non sono facili da seguire a causa della loro lunghezza (supponiamo che il giudice sia una persona semplice), altri non sono persuasivi non risultando né da premesse su cui sussiste accordo né da opinioni comuni. Di conseguenza è necessario che entimema ed esempio riguardino oggetti che nella maggior parte dei casi possano essere diversi da come sono (l'esempio come induzione e l'entimema come sillogismo), che siano tratti da poche premesse e che siano, il più delle volte, anche meno numerose di quelle dalle quali si trae il primo sillogismo. Se infatti una di queste è nota, non occorre dirla.[15]

4. I tre generi di retorica – Se dalle considerazioni riguardanti la forma del discorso retorico si passa al suo *contenuto*, occorre distinguere *tre generi differenti di retorica.* Il discorso retorico infatti:

a) può essere rivolto o, nelle assemblee politiche, *ai membri delle assemblee* medesimi per indurli a prendere determinate deliberazioni;

b) oppure può essere rivolto, nei tribunali, *ai giudici* per indurli a giudicare in un determinato modo;

c) infine, può essere rivolto *a semplici spettatori* e uditori per celebrare determinati atti o eventi.

[12] Cfr. *Analitici primi*, II, 23 e *Analitici secondi*, I, 1.
[13] Cfr. *Topici*, I, 1, 100 a 25 ss.; I, 12, 105 a 13 ss.
[14] *Retorica*, I, 2, 1356 a 35-b 17.
[15] *Retorica*, I, 2, 1357 a 7-18.

Si hanno, così, i seguenti tre generi di retorica: il «deliberativo», il «giudiziario» e l'«epidittico» (o «celebrativo»).

Proprio della retorica deliberativa è *il consigliare* e *lo sconsigliare* intorno a ciò che riguarda il futuro (in ogni assemblea politica si delibera su cose che riguardano il futuro e in genere chi consiglia o sconsiglia si riferisce al futuro).

Proprio della retorica giudiziaria è, invece, *difendere o accusare*, in riferimento ad atti e circostanze passati (per dimostrare che tali atti e circostanze non sono avvenuti o sono avvenuti contro ciò che è stabilito dalla legge).

Infine, proprio della retorica epidittica o celebrativa è *l'elogiare o il biasimare* per lo più fatti o eventi presenti (per convincere che sono degni di lode ovvero di biasimo).[1]

Questa distinzione dei tre generi di retorica, oltre alla differenza dei tre generi di ascoltatori cui è rivolta (il membro dell'assemblea, il giudice del tribunale e il comune ascoltatore), oltre alla differenza degli atti con cui si esplica (consigliare-sconsigliare, difendere-accusare, elogiare-biasimare) e oltre alla differenza dei tempi che presuppone (futuro, passato e presente), implica una ben precisa differenza dei «fini» che ciascuno di quei generi persegue.

A ben vedere (come qualche studioso non ha mancato di rilevare), la vera motivazione della dissomiglianza dei generi di retorica è di carattere assiologico:

a) la retorica deliberativa ha come fine il valore dell'«utile»,
b) la retorica giudiziaria ha come fine il valore del «giusto»,
c) la retorica celebrativa ha come fine il valore del «bello-buono».

Anche da questo punto di vista sono dunque innegabili le precise radici metafisiche della retorica aristotelica e le sue istanze squisitamente platoniche. Del resto ecco un testo quanto mai eloquente sull'argomento in questione:

> Diverso, inoltre, è il fine per ciascuno di questi generi, e poiché questi sono tre, tre sono i fini: per chi consiglia, fini sono l'utile e il dannoso (per un verso, infatti, chi esorta consiglia per il meglio, chi sconsiglia, lo fa come se dissuadesse dal peggio, inoltre, insieme a questi possono aggiungersene altri come il giusto o l'ingiusto, il bello o il brutto); per chi viene chiamato a parlare in tribunale, fini sono il giusto o l'ingiusto (e pure lui, insieme a giusto e ingiusto, può aggiun-

[1] Cfr. *Retorica*, I, 3, 1358 a 36 ss.

gerne altri); per chi loda o biasima il bello e il brutto (ma, in relazione a questi, anch'essi possono fare riferimento a fini di altri generi).[2]

Naturalmente, ciascuno di questi tre generi di retorica ha argomentazioni peculiari, che muovono da premesse egualmente peculiari; Aristotele ha cura di illustrarle in modo particolareggiato con ampi riferimenti all'etica e alla politica, cercando di dare un quadro il più possibile esauriente su ciò che deve conoscere sia l'oratore politico, sia l'oratore giudiziario, sia l'oratore che intende tenere discorsi celebrativi, per poter raggiungere adeguatamente lo scopo che ciascuno si prefigge e per poter riuscire perfettamente persuasivo.[3]

5. La topica della retorica – Per concludere, torniamo ora *all'aspetto formale della retorica* e alla sua *struttura logica*.

Abbiamo visto come la retorica sia sostanzialmente imparentata con la dialettica, in quanto i suoi ragionamenti muovono da premesse probabili e verosimili (dalla dialettica la retorica differisce solo perché tende a *persuadere* e deve portare l'ascoltatore a un giudizio, appunto mediante la persuasione). Abbiamo inoltre visto come l'«esempio» e l'«entimema» siano i procedimenti induttivi e deduttivi propri della retorica.

Aristotele ulteriormente precisa che l'esempio può essere desunto da fatti veramente accaduti, ovvero inventati; in quest'ultimo caso costituisce una «parabola» (come ad esempio quelle dei discorsi socratici) o una «favola» (come ad esempio quelle di Esopo).[1]

La «massima» o «sentenza», tanto cara alla saggezza greca (si ricordi l'importanza delle sentenze attribuite ai sette sapienti), altro non è che una «premessa» o una «conclusione» di un entimema o addirittura un «entimema», a seconda del modo in cui è formulata (se si include nella massima la ragione di ciò che si afferma si ha un vero e proprio entimema).[2*]

L'entimema, come il sillogismo, può essere, inoltre, sia «dimostrativo» sia «confutativo». L'entimema dimostrativo è quello che conclude da premesse su cui l'oratore e gli ascoltatori sono d'accordo, quello confutativo è quello che trae conclusioni discordanti da quelle dell'avversario.[3*]

[2] *Retorica*, I, 3, 1358 b 20-29.
[3] Cfr. *Retorica*, I, 4.
[1] Cfr. *Retorica*, II, 20.
[2*] Cfr. *Retorica*, II, 21.
[3*] Cfr. *Retorica*, II, 22, 1396 b 23 ss.

Degli entimemi formalmente considerati, ossia prescindendo dal loro contenuto specifico, è possibile indicare alcuni generalissimi cespiti da cui derivano (o a cui risalgono). Si tratta dei cosiddetti tovpoi o «luoghi» generali da cui essi si possono ricavare (o a cui si possono ricondurre).

Lo Stagirita precisa che i tovpoi o «luoghi» fondamentali della retorica sono quattro:

a) il luogo del *possibile* e dell'*impossibile*,
b) il *futuro*,
e) il *passato*,
d) la *grandezza.*

Ecco il testo aristotelico che enuncia tali «luoghi»:

> È per tutti necessario, infatti, far uso nei discorsi del luogo del possibile e dell'impossibile, e alcuni proveranno a mostrare che una cosa accadrà, altri che è accaduta. Inoltre il luogo sulle grandezze è comune a tutti i discorsi: infatti tutti fanno ricorso allo sminuire e all'amplificare sia quando si consiglia, sia quando si loda o si biasima, sia quando si accusa o si difende. Definiti questi luoghi, di comune accordo proviamo a parlare, se abbiamo qualche elemento, di entimemi e di esempi, in modo da soddisfare il fine proposto all'inizio con l'aggiungere ciò che resta. L'amplificare, come si è detto, è il più appropriato dei luoghi comuni per i discorsi epidittici, il passato per quelli giudiziari (il giudizio verte infatti su questo genere di cose), il possibile e il futuro per quelli deliberativi.[4]

Esemplifichiamo in quale senso il «possibile-impossibile» sia luogo o cespite di entimemi.

Se è possibile che esista o che sia esistita una cosa contraria a un'altra, dovrà essere possibile altresì il suo contrario: per esempio, se è possibile che un uomo sia guarito, deve essere altresì possibile che (prima) sia stato ammalato. Se è possibile una cosa più difficile, è possibile una cosa più facile. Se è possibile una cosa o azione nella sua qualità più eccellente, è anche possibile la medesima cosa o azione nella sua qualità normale.

Ed ecco alcune esemplificazioni che rientrano nel «luogo del passato»: se ciò che per natura è meno idoneo ad accadere è invece accaduto, può ben accadere anche ciò che per natura è più idoneo ad accadere; se è accaduto ciò che suole essere posteriore, è accadu-

[4] *Retorica*, II, 18, 1391 b 27-1392 a 7.

to anche l'anteriore (se si è dimenticata una cosa, prima la si doveva sapere).

Analoghi esempi illustrano il luogo del «futuro»: se sono avvenute cose che devono per loro natura precederne altre, è verosimile che avverranno anche quest'altre (se è molto nuvoloso, è verosimile che pioverà); se è avvenuto ciò che è finalizzato ad altro, è verosimile che avverrà anche quest'altro (se si sono fatte le fondamenta di una casa, è verosimile che si farà la casa).

Infine, per ottenere il suo scopo, l'oratore è solito *ingrandire* e rimpicciolire l'importanza di fatti e azioni che hanno rapporto con l'utile, il giusto e il bello, a seconda dei casi e dei generi di oratoria.[5]

A questa topica generale, Aristotele fa seguire una topica particolare dell'«entimema vero» e dell'«entimema apparente» (così come, in sede dialettica, aveva trattato di tutti gli inganni su cui si fondano i sillogismi apparenti). È una parte estremamente tecnica, ma interessante.[6]

6. Conclusioni sulla «Retorica» – L'ultimo libro della *Retorica* tratta questioni particolari di stile e di composizione e affronta quindi problemi che, per quanto siano interessanti, rientrano nell'ambito della critica letteraria e della linguistica più che non in quello della filosofia.

Vogliamo invece dare un breve giudizio valutativo sulla retorica.

Dopo la grande fortuna che la retorica conobbe nell'antichità, a poco a poco essa fu condannata al declino nei tempi moderni.

Quali sono le ragioni di tale declino?

Ecco i giudizi di due noti aristotelisti inglesi. Scrive il Ross: «Se la *Retorica* ha ora meno vita della maggior parte delle altre opere aristoteliche, il motivo è probabilmente che al giorno d'oggi gli oratori sono, giustamente, propensi a fidarsi del talento naturale e dell'esperienza, anziché dell'istruzione, e gli ascoltatori, quantunque siano, come sempre, facilmente trascinati dalla retorica, sono piuttosto vergognosi del fatto, e non sono molto interessati a conoscerne il trucco».[1]

Scrive invece D.J. Allan: «La retorica, per tanto tempo elemento importante nell'educazione del gentiluomo, è quasi scomparsa oggi dai nostri programmi scolastici. È difficile dire s'essa è scomparsa anche dalla vita moderna o se si è trasformata soltanto in una disciplina

[5] Cfr. *Retorica*, II, 19.
[6] Cfr. *Retorica*, II, 23-26.
[1] Ross, *Aristotele*, cit., p. 412.

molto più specialistica. Penseremo sia compito del critico letterario più concreto codificare le regole dello scrivere bene su qualsiasi soggetto (ciò che corrisponde al libro III della *Retorica* di Aristotele). Non v'è invece tecnica *generale* che accomuni l'avvocato al docente universitario, il commerciante al predicatore; e parte dell'impegno degli antichi retori si direbbe essere proprio della pubblicità e della propaganda, arti che, temiamo, non rifuggono da quell'appello diretto e cinico alle emozioni che Aristotele rifiutò di introdurre nella sua *Retorica*».[2]

I due giudizi hanno molto di vero e specialmente quello di Allan individua correttamente quali siano i veri succedanei moderni della retorica, ossia la «pubblicità» e la «propaganda».

Tuttavia a noi sembra che, se si prescinde dai quadri socio-culturali ed etico-politici ellenici, i quali hanno poco in comune con quelli moderni, e cioè dall'elemento che abbiamo chiamato «contenutistico», e se si considera l'aspetto che abbiamo chiamato «formale», un elemento di validità la retorica aristotelica lo conservi tuttora.

Infatti il problema di fondo della retorica aristotelica è questo: *quali sono i meccanismi, ossia le strutture logiche che sorreggono le forme dei discorsi (dei messaggi) che mirano a persuadere.*

Se è vero che oggi sono la pubblicità e la propaganda che mirano a persuadere, non è meno vero che la domanda aristotelica mantiene immutato il suo senso, se viene applicata a queste.

Anzi diremo di più.

Non solo ha senso la domanda aristotelica se applicata a queste nuove forme di persuasione, ma, a ben riflettere, la risposta a essa porta a conclusioni analoghe a quelle cui è giunto Aristotele.

Chi vuol convincere facendo uso dei moderni mezzi di persuasione cerca pur sempre di crearsi in primo luogo una *credibilità* (che è il corrispondente analogico della credibilità dell'antico oratore, di cui parlava lo Stagirita).

Inoltre sia la propaganda sia la pubblicità cercano di far leva sul pubblico in modo da *disporlo in una certa maniera*; e l'ingente apparato dei mezzi audio-visivi di cui si avvalgono non è che un massiccio strumento di pressione inteso a produrre nel pubblico le *disposizioni desiderate.*

Infine il veicolo logico più tipico di cui propaganda e pubblicità si avvalgono – come per esempio lo *slogan* – a ben vedere, corrisponde

[2] D.J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford 1970 (trad. italiana a cura di F. Decleva Caizzi, Lampugnani Nigri Editore, Milano 1973, pp. 173 s.).

all'antica massima, ed è o premessa o conclusione di un entimema, o senz'altro un entimema.

Il fatto, poi, che oggi si faccia leva proprio sulla *emotività* e sulla *passionalità* dell'uomo e su una serie di mezzi legati all'*irrazionalità* umana che Aristotele aborriva – ma che sapeva benissimo essere assai utili per convincere –, significa solo che le tecniche del persuadere sono oggi diventate spesso amorali, mentre Aristotele intendeva agganciarle fermamente ai valori morali.

II. Significato e portata della «Poetica» di Aristotele

1. Il concetto di scienze produttive – Abbiamo visto sopra che il terzo genere di scienze è dato dalle «scienze poietiche» o «scienze produttive».

Queste scienze, come indica il loro nome, insegnano a fare e a produrre cose, oggetti, strumenti, secondo regole e conoscenze precise.

Come è ovvio, si tratta delle varie arti o, come noi ancora diciamo con termine greco, delle *tecniche.* Il Greco, tuttavia, nel formulare il concetto di arte, puntava più di quanto noi facciamo sul *momento conoscitivo* che questa implica, sottolineando in maniera speciale la contrapposizione fra arte ed esperienza. Questa riguarda, infatti, un ripetersi prevalentemente meccanico e non va oltre la conoscenza del *che*, cioè del dato di fatto, mentre l'arte va oltre il puro dato e tocca la conoscenza del *perché* o si avvicina a essa, e come tale costituisce una forma di conoscenza. È pertanto chiara la ragione della inclusione delle arti nel quadro generale del sapere, ed è anche chiara la ragione della collocazione gerarchica di queste al terzo e ultimo grado, in quanto esse sono sì un sapere, ma un sapere che non è né fine a se stesso e nemmeno un sapere volto a beneficio di chi agisce (come il sapere pratico), bensì volto *a beneficio dell'oggetto prodotto.*

Le scienze poietiche, nel loro complesso, non interessano, se non indirettamente, la ricerca filosofica. Fanno eccezione le «arti belle», che si distinguono dal complesso delle altre sia nella loro struttura, sia nella loro finalità.

Dice Aristotele:

> Alcune cose che la natura non sa fare l'arte le fa; altre invece le imita.[1]

[1] *Fisica*, II, 8, 199 a 15-17.

Vi sono, pertanto, arti che completano e integrano in qualche modo la natura, e hanno dunque come fine la pura utilità pragmatica; e vi sono arti, invece, che imitano la natura medesima, riproducendone o ricreandone alcuni aspetti, con materiale plasmabile, colori, suoni o parole, e i cui fini *non coincidono con i fini della mera utilità pragmatica*.

Sono, queste, le cosiddette «arti belle», che Aristotele prende in esame nella *Poetica.* Per la verità, lo Stagirita si limita alla trattazione della sola poesia, e, anzi, della sola poesia tragica e subordinatamente di quella epica. In una parte dell'opera, andata perduta, egli doveva trattare anche della commedia; tuttavia alcune cose che egli dice valgono per tutte le arti belle in generale, o quanto meno possono essere estese anche alle altre arti belle.

La trattazione dell'arte poetica, se si sta allo schema delle scienze di cui abbiamo detto all'inizio, dovrebbe seguire alla trattazione delle scienze pratiche; ma poiché, come abbiamo notato, la poesia ha caratteristiche speciali e nella *Poetica* Aristotele imposta un tipo di discorso analogo a quello impostato nella *Retorica*, è più logico parlare di essa in questa sezione.

La domanda che si pone lo Stagirita è questa: qual è la natura del fatto e del discorso poetico, e a che cosa mira?

Due sono i concetti su cui va concentrata l'attenzione per poter comprendere la risposta data dal nostro filosofo al problema: a) il concetto di «mimesi» e b) quello di «catarsi».

2. La «mimesi» poetica – Incominciamo dall'illustrazione del concetto di «mimesi». Platone aveva fortemente biasimato l'arte, appunto perché è mimesi, cioè imitazione di cose fenomeniche, le quali (come sappiamo) sono a loro volta imitazione degli eterni paradigmi delle Idee, sì che l'arte diventa copia di copia, parvenza di una parvenza, che estenua il vero fino a farlo scomparire.

Aristotele si oppone nettamente a questo modo di concepire l'arte, e interpreta la *mimesi artistica* secondo opposta prospettiva, sì da fare di essa una attività che, lungi dal riprodurre passivamente la parvenza delle cose, quasi ricrea le cose secondo una nuova dimensione. Leggiamo il testo basilare al riguardo:

> Risulta chiaro [...] che ufficio *del poeta non è il descriver cose realmente accadute, bensì quali possono in date condizioni accadere*: cioè cose le quali siano *possibili secondo le leggi della verisimiglianza o della*

> *necessità.* Infatti lo storico e il poeta non differiscono perché l'uno scrive in versi e l'altro in prosa; la storia di Erodoto, per esempio, potrebbe benissimo esser messa in versi, e anche in versi non sarebbe meno storia di quel che sia senza versi: la vera differenza è questa, che lo storico descrive fatti realmente accaduti, il poeta fatti che possono accadere. Perciò la poesia è qualche cosa di *più filosofico e di più elevato della storia; la poesia tende piuttosto a rappresentare l'universale, la storia il particolare.* Dell'universale possiamo dare un'idea in questo modo: a un individuo di tale o tale natura accade di dire o fare cose di tale o tale natura in corrispondenza alle leggi della verisimiglianza o della necessità; e a ciò appunto mira la poesia, *sebbene ai suoi personaggi dia nomi propri.* Il particolare si ha quando si dice, per esempio, che cosa fece Alcibiade o che cosa gli capitò.[2]

Il passo è per molti aspetti illuminante e va precisato ciò che esso dice.

3. La poesia non è fatta dai versi con cui è scritta – In primo luogo, Aristotele capisce benissimo che la poesia non è poesia perché usa versi; potrebbe non usare versi ed essere ugualmente poesia.

Il poeta deve essere poeta di favole anziché di versi, in quanto egli è poeta solo in virtù della sua *capacità mimetica o creatrice*, e sono azioni che egli imita o crea, non versi.[3]

In generale, si può ben dire che non sono i mezzi usati dall'arte a far sì che l'arte sia arte.

4. La poesia in quanto tale non dipende dai suoi contenuti – In secondo luogo, Aristotele individua altrettanto bene che la poesia – e l'arte in genere – non dipende nemmeno dal suo oggetto, o meglio dal *contenuto di verità* del suo oggetto.

Non è la *verità storica* delle persone, dei fatti e delle circostanze che la poesia rappresenta che le dà valore di arte.

L'arte può bensì narrare *anche* cose effettivamente accadute, ma diviene arte solo se a queste cose aggiunge un certo *quid* che manca alla narrazione puramente storica. Si ricordi che lo Stagirita intende la narrazione storica prevalentemente come cronaca, come descrizione di persone e di fatti solo cronologicamente legati.

[2] *Poetica*, 9, 1451 a 36-b 11. Tutti i passi che riportiamo sono tratti dalla traduzione – classica e a noi cara – di M. Valgimigli (Laterza, Bari, 1968[7]); un'altra bella traduzione è di D. Pesce, Bompiani, Milano 2000.

[3] Cfr. *Poetica*, 9, 1451 b 27 ss.

Se le *Storie* di Erodoto fossero messe in versi, con questo non si genererebbe poesia; tuttavia, cose effettivamente accadute e narrate da Erodoto potrebbero diventare poesia.

Come?

Ci risponde Aristotele:

> Se poi capiti a un poeta di poetare su fatti realmente accaduti, costui non sarà meno poeta per questo: perocché anche tra i fatti realmente accaduti niente impedisce ve ne siano *alcuni di tale natura da poter essere concepiti, non come accaduti realmente, ma quali sarebbe stato possibile e verisimile che accadessero; – ed è appunto sotto questo aspetto della loro possibilità e verisimiglianza che colui che li prende a trattare non è il loro storico ma il loro poeta.*[4]

5. La poesia trasfigura e universalizza i suoi contenuti – Risulta chiaro, in terzo luogo, che la poesia ha una superiorità sulla storia, per il *diverso modo con cui essa tratta i fatti*.

In effetti, mentre la storia resta agganciata interamente al particolare, e lo considera proprio *in quanto particolare*, la poesia, quando anche tocca gli stessi fatti che considera la storia, li trasfigura, per così dire, in virtù del suo modo di trattarli e di vederli «sotto l'aspetto della possibilità e della verosimiglianza».

In tal modo li fa assurgere a un più ampio significato, e in certo senso *universalizza* questo oggetto nel modo che ora vedremo.

Aristotele usa proprio il termine tecnico «universali» (τὰ καθόλου).[1]

Ma che tipi di «universali» possono mai essere questi della poesia, questi tipi di universali che (come abbiamo letto nel passo da cui siamo partiti) non disdegnano nomi propri?

Vediamo la risposta che Aristotele fornisce.

6. La poesia universalizza i fatti e i personaggi nella dimensione del come le cose potrebbero o dovrebbero essere – Evidentemente, non abbiamo qui a che fare con degli universali logici, del tipo di quelli di cui tratta la filosofia teoretica, e in particolare la logica. Infatti, se la poesia non deve riprodurre verità empiriche, non deve riprodurre neppure verità ideali di tipo astratto, verità logiche, appunto.

La poesia non solo può e deve sganciarsi dalla realtà e presentare fatti e personaggi *non come sono, ma come potrebbero o dovrebbero*

[4] *Poetica*, 9, 1451 b 29-33.
[1] *Poetica*, 9, 1451 b 7.

essere, ma – dice espressamente Aristotele – *può anche introdurre l'irrazionale e l'impossibile, e può perfino dire menzogne e far conveniente uso di paralogismi* (cioè di ragionamenti fallaci).

E può far questo a patto che *renda l'impossibile e l'irrazionale «verosimili»*.[2]

Lo Stagirita arriva perfino a dire:

> L'impossibile verisimile è da preferire al possibile non credibile.[3]
>
> Riguardo alle esigenze della poesia, bisogna tener presente che una cosa impossibile ma credibile è sempre da preferire a una cosa incredibile anche se possibile.[4]

Naturalmente, stando così le cose, la poesia potrà benissimo rappresentare gli Dei in modo fallace, perché così se li figura il volgo, e come credenza del volgo fanno parte della vita.

7. Come intendere l'universale fantastico-poetico – L'universalità della rappresentazione della poesia nasce dalla sua capacità di riprodurre gli eventi « secondo la legge della verosimiglianza e della necessità », cioè da quella sua capacità di ridare gli eventi in maniera tale che essi risultino legati in connessione perfettamente unitaria, quasi come in un organismo in cui ogni parte ha un suo senso in funzione del tutto di cui è parte.

Valgimigli ha colto, meglio di tutti, questi punti in una pagina che vogliamo riportare testualmente, perché assai illuminante: «La storia ha una coesione estrinseca e cronologica, la poesia intrinseca e spirituale. Ciò che la storia narra è il nudo fatto inquadrato a suo luogo nella serie cronologica; ma serie o disposizione cronologica può essere semplicemente giustapposizione, non è necessario sia coordinazione e dipendenza. Ciò che la poesia rappresenta è tutto così serrato e stretto in una sua consequenzialità e coesione e concentrazione di parti che nulla puoi muovere o togliere senza aprire un vuoto onde si disgreghi e rovini l'insieme. Perché altro è che una cosa accada *in conseguenza* di un'altra poesia; altro che accada dopo un'altra storia. Dunque non possiamo più dire che oggetto della mimesi è un dato della realtà. Se anche è, non vale in quanto è, ma in quanto è concepito nel suo essere

[2] Cfr. *Poetica*, 24, 1460 a 13 ss.
[3] *Poetica*, 24, 1460 a 26 ss.
[4] *Poetica*, 25, 1461 b 9 ss.

e nel suo divenire, secondo la legge del verisimile e del necessario. Legge di unità, di coerenza, di coesione, di concentrazione, onde tutti gli elementi che compongono il mito, cioè la mimesi dell'azione, aderiscono l'uno all'altro, sono l'uno all'altro necessari, si compenetrano l'un l'altro per interna e fluida reciprocità, e tendono concordemente verso un unico fine che si concreta in un atteggiamento di vita, in una forza attiva e presente, come un vivo e perfetto organismo. E questa è la legge fondamentale che sostiene saldamente tutta la *Poetica* aristotelica, che ne interpreta da parte a parte ogni proposizione, che ne illumina ogni oscurità, che ne abolisce le contraddizioni, che s'insinua perfino nei più sottili particolari della tecnica poetica, e che ancor oggi, oso dire, è ben sicura scorta a chi tenti il mistero della poesia e dell'arte».[5]

Allora, dice il Valgimigli con terminologia crociana, l'universale dell'arte è «l'*universale concreto*, anzi nel massimo della sua concretezza».[6] Si potrebbe anche dire «universale fantastico», usando moduli più vichiani. Ma è ovvio che questa terminologia porta decisamente oltre Aristotele.

Ciononostante è chiaro, dalle considerazioni sopra svolte, che nel celebre passo da cui siamo partiti, lo Stagirita ha – sia pure vagamente e confusamente – intuito questo: la poesia è più filosofica della storia, ma non è filosofia; l'universale della poesia non è l'universale logico e, dunque, è qualcosa a sé stante, avente un suo valore, pur non essendo questo né il valore del vero storico né il valore del vero logico.

La posizione platonica è pertanto nettamente superata.

8. Il bello – L'estetica moderna ci ha abituati a considerare i problemi dell'arte in una maniera tale che ci riesce difficile pensare che sia possibile una definizione di essa prescindendo da una adeguata definizione del *bello.* In realtà, già vedemmo come questo concetto non fosse altrettanto chiaro agli antichi. Platone, come sappiamo, collegò il bello con l'erotica più che non con l'arte; e Aristotele, che pure lo collegò con l'arte, non lo definì se non incidentalmente nella *Poetica.*

Ed ecco la definizione che ne diede:

> Il bello, sia esso un essere animato o sia un qualunque altro oggetto purché egualmente costituito di parti, non solo deve presentare in codeste parti un certo suo ordine, ma anche deve avere, e dentro determinati limiti, una sua propria grandezza; difatti il bello consta di

[5] M. Valgimigli, *Introduzione* a Aristotele, *Poetica*, Bari 1968[7], pp. 13 s.
[6] *Ibidem.*

> grandezza e di ordine; né quindi potrebbe esser bello un organismo eccessivamente piccolo, perché in tal caso la vista si confonde attuandosi in un momento di tempo quasi impercettibile; e nemmeno un organismo eccessivamente grande, come se si trattasse, per esempio, di un essere di diecimila stadi, perché allora l'occhio non può abbracciare tutto l'oggetto nel suo insieme e sfuggono a chi guarda l'unità e la sua organica totalità.[1]

Lo stesso concetto egli espresse nella *Metafisica*, dove il bello è collegato con le matematiche:

> Poiché il bene e il bello sono diversi (il primo infatti si trova sempre nelle azioni, mentre il secondo si trova anche negli enti immobili), errano coloro i quali affermano che le scienze matematiche non dicono nulla intorno al bello e intorno al bene. In effetti le matematiche parlano del bene e del bello e li fanno conoscere in sommo grado: infatti, se è vero che non li nominano mai esplicitamente, ne fanno tuttavia conoscere gli effetti e le ragioni, e quindi non si può dire che non ne parlino. Le supreme forme del bello sono: l'*ordine*, la *simmetria* e il *definito*, e le matematiche le fanno conoscere più di tutte le altre scienze.[2]

Il bello, allora, per Aristotele, implica ordine, simmetria di parti, determinazione quantitativa; in una parola potremmo dire: *proporzione.*

Si capisce quindi come, applicando questi canoni alla tragedia, Aristotele la volesse né troppo lunga né troppo corta, ma capace di essere colta con la mente come in uno sguardo dal principio alla fine.

E la stessa cosa certamente varrebbe, per lui, per ogni opera d'arte.[3]

È un modo di concepire il bello, questo, che reca la chiara impronta ellenica del «nulla di troppo» e della «misura», e in particolare la palese cifra del pensare pitagorico, che nel «limite» poneva la perfezione.

9. La catarsi poetica – Abbiamo detto che Aristotele tratta fondamentalmente della tragedia e che in relazione a questa svolge la sua teoria dell'arte. Qui non possiamo addentrarci nei dettagli dell'argomento; ma resta da rilevare un punto che, pur presentato in stretta connessione con la definizione della tragedia, vale per l'arte in generale.

[1] *Poetica*, 7, 1450 b 34-1451 a 4.
[2] *Metafisica*, XIII, 3, 1078 a 31-b 2.
[3] Cfr. *Poetica*, 7.

Scrive lo Stagirita:

> Tragedia dunque è mimesi di un'azione seria e compiuta in se stessa, con una certa estensione; in un linguaggio abbellito di varie specie di abbellimenti, ma ciascuno a suo luogo nelle parti diverse; in forma drammatica e non narrativa; la quale, mediante una serie di casi che suscitano pietà e terrore, ha per effetto di sollevare e purificare l'animo da *siffatte passioni.*[4]

Il testo originale usa l'espressione *catarsi delle passioni* (κάθαρσις τῶν παθημάτων), la quale risulta alquanto ambigua, ed è stata, per conseguenza, oggetto di differenti esegesi.

Alcuni ritennero che Aristotele parlasse di *purificazione delle passioni* in senso morale, quasi di una loro «sublimazione» ottenuta mediante l'eliminazione di ciò che esse hanno di deteriore.

Altri, invece, intesero la «catarsi delle passioni» nel senso di *rimozione o eliminazione temporanea delle passioni*, in senso quasi fisiologico, e quindi nel senso di *liberazione dalle passioni*.[5]

10. Due passi della «Politica» che gettano luce sulla catarsi – Aristotele doveva spiegare più a fondo il senso della catarsi, nel secondo libro della *Poetica*, il quale, purtroppo, è andato perduto.

Tuttavia ci sono due passi nella *Politica* che ne fanno cenno e che vogliamo riportare, data l'importanza dell'argomento.

Nel primo passo si legge:

> Il flauto, inoltre, non è adatto a esprimere il carattere morale dell'uomo, ma è piuttosto adatto ai riti orgiastici e di conseguenza va usato in quel tipo di occasioni in cui lo spettacolo può produrre più catarsi che apprendimento.[6]

Nel secondo passo, più ampio e più circostanziato, si precisa ulteriormente:

> Siccome accettiamo la distinzione delle melodie così come la fanno alcuni filosofi, che ammettono melodie etiche, d'azione ed entu-

[4] *Poetica*, 6, 1449 b 24-28.

[5] Questo è il punto più delicato e più difficile da interpretare. Non lo si intende se non mettendo sullo sfondo la teoria platonica, che Aristotele intende superare.

[6] *Politica*, VIII, 6, 1341 a 21-24.

> siastiche, e aggiungono che c'è un'armonia naturalmente adatta per ciascuna – una a un tipo di melodia, un'altra a un altro tipo – e poiché diciamo che bisogna servirsi della musica non per un unico vantaggio, ma per molti (e infatti essa va utilizzata per l'educazione, *per la catarsi* [...] e, in terzo luogo, per il diletto intellettuale, la distensione e il riposo dallo sforzo), è evidente che siano da usarsi tutte le armonie, ma non tutte allo stesso modo, bensì quelle che hanno in sommo grado un contenuto etico ai fini dell'educazione, mentre ai fini dell'ascolto, ed eseguite da altri, quelle d'azione e quelle entusiastiche. Infatti le emozioni, che colpiscono certe anime con forza, si trovano in realtà in tutte, pur differendo per la maggiore o minore intensità, per esempio pietà e paura e, inoltre, entusiasmo: alcuni infatti sono presi da queste emozioni e, come effetto dei canti sacri, quando abbiano fatto ricorso alle melodie che riempiono l'anima di mistica eccitazione, li vediamo ricondotti a uno stato normale, quasi avessero ricevuto una medicina o fossero stati sottoposti *a una catarsi*. È necessario che questo stesso effetto patiscano coloro che provano pietà, e paura e, in generale, emozioni, ma anche gli altri, nella misura in cui le emozioni toccano a ciascuno, e per tutti vi è *una certa catarsi* e un sollievo accompagnato da piacere. Similmente anche i canti d'azione arrecano agli uomini una gioia innocente.[7]

Da questi passi risulta chiaramente che la catarsi poetica non è certamente una *purificazione di carattere morale* (giacché viene da questa espressamente distinta), ma risulta altrettanto bene che essa non può ridursi a un *fatto puramente fisiologico.* È probabile o in ogni caso possibile che, pur con oscillazioni e incertezze, Aristotele intravedesse in quella piacevole liberazione operata dall'arte qualcosa di analogo a quello che noi oggi chiamiamo «piacere estetico».

Platone aveva condannato l'arte – tra l'altro – anche per il motivo che scatena sentimenti ed emozioni, allentando l'elemento razionale che le domina.

Aristotele capovolge esattamente l'interpretazione platonica: l'arte non ci carica di emotività, ma ci libera in qualche modo da essa. Quel tipo di emozione che ci procura, non solo non ci nuoce, ma ci risana.

[7] *Politica*, VIII, 7, 1341 b 32-1342 a 16.

SEZIONE XV

LA PORTATA EPOCALE DELLA FILOSOFIA DI ARISTOTELE

1. Fortuna e sfortuna della filosofia aristotelica – La speculazione aristotelica ha avuto un influsso di portata storica e anche sovrastorica che non ha forse paragoni nell'ambito di tutto l'arco dell'intera esperienza culturale occidentale.

Se immediatamente dopo la sua morte Aristotele tacque e non fu più inteso nell'ambito dello stesso Peripato (come, del resto, Platone stesso finì assai presto per non essere più inteso nella sua stessa Accademia), rinacque, già alla fine dell'età antica, nell'ambito del pensiero greco, con la stagione dei grandi commentatori greci che in lui cercarono un sicuro punto d'appoggio: da Alessandro di Afrodisia (200 d.C.) alla schiera dei vari commentatori neoplatonici.

Già nel secolo VI d.C. Boezio faceva conoscere all'Occidente la logica, traducendo l'*Organon* (ma di cui la cultura assorbì, in un primo momento, soprattutto le *Categorie* e il *De interpretatione*) e fino al secolo XII sulla logica aristotelica si imperniò fondamentalmente tutto l'interesse degli Occidentali.

Ma già all'inizio del secolo IX gli Arabi (dal Medio Oriente alla Spagna) riportarono in primo piano tutto quanto il pensiero aristotelico, commentandolo e ripensandolo a fondo. E in gran parte per influsso degli Arabi l'interesse per il pensiero dello Stagirita rifluì in Occidente, e nei secoli XIII e XIV assistiamo, con la Scolastica, al più grandioso fenomeno di rifioritura che l'Aristotelismo abbia conosciuto: in questo periodo Aristotele perse, però, quasi tutti i suoi contorni storici di uomo di una data epoca, e divenne simbolo del «philosophus» per eccellenza, divenne «il maestro di color che sanno», quasi emblema di tutto quanto la ragione può dire con le sue pure forze, al di qua della fede.

Dopo la fioritura scolastica venne il ripensamento rinascimentale, che dal secolo XV si protrasse fino alla fine del XVII (specie nell'Università di Padova), e che nel tentativo di ritornare all'Aristotele genuino, cioè spogliato dai panni di cui l'aveva rivestito la Scolastica, in realtà finì per identificare Aristotele con il naturalista antiplatonico.

Nel secolo XIX in seguito alla fioritura di studi filologici e alla grande edizione di tutte le opere del nostro filosofo curate dal Bekker, Aristotele si inserisce ancora, anche se parzialmente, nel vivo della cultura filosofica. Da Brentano, uno dei più profondi conoscitori dello Stagirita, attingono sia la fenomenologia sia Heidegger, il cui capolavoro *Essere e tempo* muove esattamente dal libro del Brentano: *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele.*[1]

E un punto di riferimento Aristotele è considerato, poi, dalle correnti della Neoscolastica.

Della rinascita di studi di carattere storico-filologico promossa dal nuovo metodo jaegeriano avutasi nel corso del Novecento, abbiamo già detto quanto occorre nella sezione introduttiva.

Ebbene, è proprio a causa di questa signoria spirituale troppo spesso esercitata dal pensiero aristotelico e dalla figura di Aristotele che si scatenarono, oltre che indiscriminati amori che raggiunsero veri e propri parossistici atti di latria (uno degli ultimi aristotelici all'inizio dell'età moderna giunse a rifiutare di guardare nel cannocchiale, pur di non dover dar torto ad Aristotele), altresì avversione e disprezzo altrettanto indiscriminati e ostilità irrazionali e viscerali veramente assurde, e non solo tra i teoreti, ma addirittura nell'ambito degli storici.

Per conseguenza, non accade di frequente di leggere una corretta e misurata valutazione complessiva del pensiero dello Stagirita.

Vogliamo riportare, a ragion d'esempio, uno dei più capziosi e partigiani giudizi dato proprio dal maggiore storico francese della filosofia antica degli ultimi tempi, in modo che il lettore possa farsi un'idea adeguata di quanto stiamo dicendo: «Forse si potrebbe definire senza ingiustizia Aristotele – scrive Léon Robin – dicendo che fu troppo e troppo poco filosofo: dialettico sapiente e abile, non fu né profondo né originale. La parte più importante delle sue invenzioni consiste in formule ben tornite, in distinzioni verbali facili da maneggiare; egli costruì una macchina i cui ingranaggi, una volta messi in moto, dànno l'illusione di una riflessione penetrante e di un sapere reale. Malauguratamente, di tale macchina egli si servì per combattere tanto Democrito che Platone. Così egli stornò per lungo tempo la scienza dalle vie in cui essa avrebbe potuto compiere abbastanza rapidamente decisivi progressi. Invece [...] egli fu un poderoso enciclopedista e un

[1] F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*. Prefazione, introduzione, traduzione dei testi greci di G. Reale, traduzione di S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 1995.

gran professore: padroneggiò l'universalità delle cognizioni del suo tempo e seppe esporle sistematicamente con grande abilità in lezioni e trattati. La vastità e la varietà della sua opera, alcune innegabili qualità di elaborazione e presentazione (che sono però cosa ben diversa dallo spirito di ricerca in materia di scienza come di filosofia): ecco, prescindendo dalle speciali circostanze storiche, ciò che procurò un'incomparabile fortuna alla sua filosofia e al suo nome».[2]

Naturalmente, Robin stesso finisce *di fatto* per smentire se medesimo, tant'è che, nell'economia del suo lavoro, deve dedicare ad Aristotele più spazio che agli altri pensatori, e in particolare più spazio che allo stesso Platone, e quanto dice esponendo Aristotele puntualmente capovolge il suo giudizio finale.

Ma noi abbiamo voluto leggere questo giudizio come paradigma, ossia per mostrare quanta acredine e inimicizia, cioè quanto di irrazionale condizioni anche il giudizio degli storici, e perfino di quelli di alto rango che dovrebbero essere sempre «oltre la mischia».

2. Vertici metafisici della filosofia aristotelica – Chi ci ha fin qui seguito si sarà reso pienamente conto che la fortuna dell'Aristotelismo ha ben altri motivi che non siano le semplici «circostanze storiche», o, peggio, l'«enciclopedismo», o ancora, le «ben tornite formule».

In primo luogo, ricorderemo i vertici della metafisica. La riforma della platonica concezione delle Idee e insieme l'approfondimento dell'esito fondamentale della «seconda navigazione» portarono Aristotele alla grande scoperta del Motore Immobile, vale a dire dell'Assoluto concepito *non come suprema realtà intelligibile*, bensì come *suprema Intelligenza* (*auto-intelligenza*, *auto-pensiero*).

A questa scoperta ha attinto tutto l'Occidente, in diversa maniera: dai teologi medievali, che la posero alla base del ripensamento filosofico dell'idea di Dio di cui parlano le Scritture, a Hegel, che non esitò a considerare questa idea speculativa quanto «c'è di migliore e di più libero», e a vedere in essa la prima intuizione storica dell'Assoluto come auto-pensiero.

Le aporie cui diede luogo questa scoperta sono altrettanto notevoli: la sua assoluta trascendenza, sdegnosa di qualsiasi fattivo legame con il mondo e con gli uomini, doveva rendere assai difficilmente comprensibili i legami del mondo (e lo stesso strutturarsi del mondo) e degli uomini con questa.

[2] Robin, *Storia del pensiero greco*, cit., pp. 374 s.

Il mondo esiste da sempre e per sempre, e da sempre e per sempre tende al Principio Primo, ma non perché Egli voglia questo, ma solo perché, essendo il Bene supremo, come tale non può non attrarre; ma se è così, Egli attrae per necessità ontologica, e quindi in modo quasi meccanico (quasi come attrae il magnete).

Senza contare, poi, le aporie teologiche che nascono dall'aver Aristotele ammesso altre Intelligenze (sia pure inferiori) accanto e al di sotto della Prima.

Da tutte queste difficoltà solo il teorema della creazione avrebbe potuto offrire una via d'uscita: ma si tratta di un teorema rimasto sconosciuto a tutta la grecità.

In ogni caso, l'aver colto l'Assoluto come spirito e come pensiero, come sostanza immateriale e intelligenza, resta la più alta conquista della metafisica antica.

E accanto a questa scoperta principale dobbiamo sottolineare, sia pure solo di passaggio, l'importanza delle figure speculative particolari della metafisica, quali: *essere, categoria, sostanza, accidente, materia, atto, forma, potenza* e tutte le altre a queste legate, intorno alle quali si polarizzerà la discussione per secoli interi (anche quando, come nell'età del razionalismo e dell'empirismo, si tenterà di dare a esse significati completamente nuovi).

3. La fisica aristotelica come ontologia del sensibile – E per quanto concerne la fisica aristotelica (compresa la cosmologia), il discorso non muta: sappiamo che la fisica dello Stagirita è, in realtà, una *metafisica del sensibile* e che come tale va valutata: essa svolge un discorso diverso rispetto a quello con cui Galileo aprirà la grande stagione della scienza moderna.

E quando gli storici rimprovereranno alla fisica aristotelica di aver appunto inceppato la scienza fino a Galileo, dimenticheranno proprio questo essenziale rilievo di struttura. E dimenticheranno, anche, quanto abbia contribuito questa metafisica della natura ad affinare quel *logos* che creerà la vera scienza della natura.

4. Vertici e aporie della psicologia aristotelica – Anche nella psicologia i guadagni aristotelici sono stati essenziali.

Ancora una volta tali guadagni hanno poco a che fare con la moderna scienza empirica che porta lo stesso nome, dato che la psicologia dello Stagirita ha una base fortemente metafisica, e non è stata affatto sostituita da quella, che procede su altri binari.

La spiegazione della conoscenza come progressiva smaterializzazione della forma, che comincia dai sensi e termina con l'intelletto, resta probabilmente il contributo maggiore dato dallo Stagirita in questo ambito.

Le aporie implicate nella platonica dottrina della *anamnesi* vengono superate con un sapiente uso dei concetti di potenza e atto, come s'è visto.

Ma rispunta una ulteriore aporia a più alto livello: in noi c'è un *Nous*, una Intelligenza, un Pensiero che agisce mettendo in atto la più alta conoscenza (che è poi la più alta forma di smaterializzazione).

Esso viene «dal di fuori» ed è immortale, anzi è il «divino in noi»: ma come venga dal di fuori di noi, quale ne sia l'origine e quale il destino, Aristotele non dice; almeno non lo dice nelle opere di scuola che ci sono pervenute.

E tutte le successive interpretazioni tentate sono fuori strada, perché Aristotele non lo poteva strutturalmente dire.

5. I grandi messaggi dell'etica aristotelica – Essenziali furono le acquisizioni delle *Etiche* e grandissimi i loro influssi, in tutti i tempi.

Nel pensiero morale Aristotele, per la verità, è assai più platonico di quanto non si riconosca comunemente.

L'idea base dell'etica aristotelica è fondamentalmente quella socratico-platonica, secondo cui la essenza dell'uomo è data dalla sua anima e quindi i veri valori sono i valori dell'anima, rispetto ai quali gli altri beni assumono solo un significato strumentale.

Manca, invece, all'etica aristotelica – però solo in quella espressa nelle opere di scuola e non nelle opere pubblicate – la dimensione religiosa ed escatologica che è propria di Platone.

È questa mancanza (insieme all'attenta fenomenologia di carattere realistico che Aristotele profonde a piene mani) che la fa apparire più diversa da quella platonica di quanto non lo sia in realtà.

La tesi socratico-platonica della «cura dell'anima» resta anche per Aristotele una l'idea di fondo: la virtù è solo la virtù dell'anima, così come la felicità è solo la felicità dell'anima.

Dalla distinzione delle parti dell'anima è dedotta la principale distinzione delle virtù, e nella parte più alta dell'anima è posta la più alta virtù.

Resta in ogni caso fondamentale che Aristotele – nelle opere di scuola – dimostri come, anche a prescindere dai motivi religiosi platonici, quel tipo di etica regga, su basi puramente filosofiche.

Aristotele tenta, inoltre, spingendosi oltre Socrate e Platone, di spiegare la psicologia dell'atto morale, rivalutando quegli elementi volitivi che Platone introdusse nell'anima a partire dalla *Repubblica*, ma che poi non seppe sfruttare a fondo.

Ma, questa volta, il successo è relativo; Aristotele capisce che nel nostro agire morale è determinante la *libertà*: ma, poi, che cosa siano la «volontà» e il «libero arbitrio» non riesce a determinarlo e ripetutamente il libero arbitrio gli sfugge fra le mani nell'istante stesso in cui tenta di afferrarlo.

Anch'egli, come Platone, pone nella conoscenza – o, per dirla con il suo stesso linguaggio, nelle *virtù intellettive* – la più alta «aretế» dell'uomo, e nella contemplazione del vero pone ciò che fa essere l'uomo pienamente e perfettamente se medesimo.

Aporetica resta, nell'etica aristotelica, la determinazione del vero cespite dell'agire morale: le virtù etiche, da un lato, suppongono, per realizzarsi, la virtù intellettuale della «saggezza», ma la saggezza può esserci solo se ci sono le virtù etiche (e viceversa). Inoltre, per diventare buoni occorre volere fini buoni; ma – secondo Aristotele – riconosce i veri fini buoni soltanto chi è già buono; sicché, daccapo, si gira in circolo.

E la «scelta razionale» in cui soprattutto gli studiosi hanno creduto di rinvenire la volontà e la libertà, in verità per Aristotele è solo scelta di «mezzi» e non di «fini» (che sono voluti anteriormente alla scelta).

6. Messaggi e aporie della politica aristotelica – Anche l'etica aristotelica è in larga misura intellettualistica: la cifra che caratterizza l'uomo perfetto (così come caratterizza Dio) è la ragione e la conoscenza, non la volontà.

Ancor più accentuate sono le aporie della politica (che – si ricordi – è parte integrante dell'etica).

Accanto a splendide intuizioni (come la definizione dell'uomo come *animale strutturalmente politico* e una serie di proposizioni da questa scaturienti) noi ritroviamo la teorizzazione dello schiavismo e perfino del razzismo.

Aristotele non vede al di là della *polis* e continua a credere che essa sia l'istituzione politicamente più perfetta.

Il suo discepolo Alessandro andava ellenizzando i barbari e apriva nuove vie alla storia, ma lo Stagirita non poteva capire nulla di tutto questo: i barbari erano, per lui, *per natura* esseri inferiori e, quindi, non potevano né essere parificati all'uomo greco, né essere ellenizzati, né essere veri soggetti attivi di organismi politici differenti dalla *polis*.

Abbiamo visto con ampiezza come, per la verità, queste aporie derivino più che dai princìpi del filosofo, dalle ipoteche storico-culturali da cui egli era condizionato.

Ma, questo, è tanto più interessante, perché mostra come nella comprensione adeguata dell'uomo e dei suoi destini non siano solo le componenti speculative che entrano in gioco. Applicati all'uomo, i princìpi puramente filosofici si dimostrano suscettibili di un largo margine di manipolabilità e di plasticità. In particolare, Aristotele non ha potuto dare un vero significato all'uomo, perché non lo ha posto in connessione con Dio: poiché il suo Dio non è creatore, non si interessa degli uomini ed Egli resta estraneo sia al destino dei singoli sia al destino dei popoli.

Gli uomini esistettero da sempre ed esisteranno per sempre (giacché né il mondo né le specie viventi hanno avuto una origine), ma varranno, più che come concreti individui, come portatori e trasmettitori del loro *eidos*, cioè della razionalità che incarnano e nella misura in cui la incarnano; ma il singolo uomo, sotto il profilo della individualità, finisce per risultare quasi insignificante.

Solo la rivoluzione del Cristianesimo saprà rivalutare l'uomo appunto come *singolo* e saprà spiegare qual è la vera radice del bene e del male, cioè della responsabilità morale: e solo il concetto di «figli di Dio» offrirà lo strumento per abbattere definitivamente le distinzioni uomo-donna, libero-schiavo, greco-barbaro e tutte le altre a queste connesse e saprà far capire in che cosa consista la vera uguaglianza di ciascuno e di tutti gli uomini.

7. Vertici della logica – Del significato e della portata della logica aristotelica abbiamo già a lungo detto: difficilmente si potrebbe sostenere e dimostrare che le nuove logiche dell'età moderna, potrebbero sussistere se Aristotele non avesse scritto il suo *Organon.*

Il che non significa affatto, com'è evidente, che dunque il sillogismo costituisca, come pretende Aristotele, la forma di ogni e qualsiasi corretto argomentare e anche la struttura propria di qualsivoglia mediazione e inferenza.

Del resto, nelle varie branche del sapere filosofico, Aristotele stesso si avvale largamente di altri procedimenti, che non sono propriamente quelli deduttivi.

E abbiamo anche visto come l'induzione e la stessa platonica intuizione indichino, in Aristotele, i dichiarati limiti della deduzione sillogistica.

Ma la logica aristotelica rimane, in ogni caso, come il ceppo di cui le successive logiche sono le ramificazioni.

8. Ancora sui rapporti tra Platone e Aristotele – Infine, sui rapporti di Aristotele con Platone abbiamo detto abbastanza nel paragrafo iniziale.

Qui, a conclusione, vogliamo solo aggiungere questo: l'immanentizzazione delle Idee e la loro trasformazione in essenze e forme (ossia in strutture intelligibili del sensibile) – che, come abbiamo visto, ha portato non già alla negazione dell'esistenza di sostanze soprasensibili, ma a una più alta concezione delle sostanze soprasensibili come *intelligenze* (invece che come intelligibili) – apriva una ulteriore aporia: quale rapporto esiste fra queste essenze intelligibili immanenti e l'Intelligenza (e le Intelligenze) trascendente?

L'intelligibile immanente dipende o no dall'Intelligenza trascendente?

E se dipende, in quale modo dipende?

Bisognava fare delle essenze intelligibili i pensieri stessi dell'Intelligenza creatrice, considerarli cause esemplari, sfruttando quell'intuizione solo vagamente balenata a Platone con la dottrina del Demiurgo, ma presto compromessa nel contesto del pensiero platonico stesso, dato che il Demiurgo non è che un Dio al di sotto del mondo delle Idee.

Anche da queste aporie si sarebbe potuto uscire solamente mediante il teorema della creazione.

9. Osservazioni conclusive – E per terminare l'esposizione e l'interpretazione del pensiero di Aristotele, che è certamente la più compiuta espressione e quasi una sintesi della filosofia classica – la quale a sua volta è la forma di filosofia speculativamente e metafisicamente più impegnata – vogliamo, chiudendo il discorso in cerchio rispetto a quanto abbiamo detto nell'Introduzione, ribadire ancora un punto.

Difendendo la filosofia contro i negatori di essa, Aristotele scriveva nel *Protrettico*:

> Sia che si debba filosofare, sia che non si debba filosofare, bisogna filosofare, ma poiché fra il filosofare e il non filosofare non si dà altra scelta, si deve in ogni caso filosofare.[1]

Il che vuol dire: se si deve filosofare, si filosofa senz'altro; se non si deve filosofare, allora bisogna filosofare per dimostrare che non bisogna farlo; ma questo è in ogni caso filosofare.

[1] Traduzione di E. Berti.

Dal filosofare non è dunque strutturalmente possibile prescindere. Ebbene, quando Aristotele esprimeva queste sacrosante verità, era ben lungi dal sospettare che proprio la sua filosofia sarebbe stata in larga parte determinante nella storia dei contenuti dell'umano filosofare: sono stati proprio concetti, princìpi e categorie aristoteliche a esser più volte invocati pro o contro il filosofare, ma con gli esiti che il dilemma sopra letto a priori dimostra essere inevitabili.

E non creda l'uomo di oggi, dopo Marx e dopo Freud, e dopo il pensiero contemporaneo «postmetafisico» di aver lasciato definitivamente alle spalle la dimensione classica della filosofia, di cui la formulazione aristotelica è la più tipica: se non si rifugerà rigorosamente negli stretti ambiti delle scienze empiriche, se non si rinchiuderà in pure questioni di metodo, se non si limiterà esclusivamente all'impegno politico o se non si limiterà a esprimere l'ansia esistenziale, ma tenterà qualsivoglia asserto di carattere meta-settoriale e meta-empirico, si ritroverà puntualmente in quell'inesorabile dilemma sopra riferito. E per di più – lo sappia o no – si ritroverà a muovere categorie, che, per diretta filiazione o per dialettica e mediata trasformazione e contrapposizione, derivano da Aristotele e da quella filosofia classica che in lui ha trovato la forma più compiuta.

Quindi, non solo è follia rinunciare a filosofare, ma è altresì follia, dovendo inesorabilmente filosofare, credere di potersi limitare all'oggi, giacché il presente non è intelligibile senza il passato da cui nasce. Inoltre non è mai veramente attuale o è solo illusoriamente attuale: infatti, attuale è non già il momento che rapidamente fugge, ma ciò che resiste al di là del momento, e, al limite, *attuale veramente è solo l'eterno*.

PARTE XI

IL PERIPATO

Dopo la morte di Aristotele e di Teofrasto questa età si chiude: il centro di gravità si trasferisce ad Alessandria.

Werner Jaeger

SEZIONE I

COME SI È FORMATO IL PERIPATO E LA SCUOLA PERIPATETICA

1. Fondazione del Peritato da parte di Aristotele in antitesi con l'Accademia – La fondazione del Peripato, come abbiamo già sopra detto, coincise col ritorno di Aristotele ad Atene, e dunque avvenne intorno al 335-334 a. C.

L'Aristotele che ritornava ad Atene, dopo ben tredici anni di assenza, non era più il semplice «platonico dissidente», non gradito a molti degli Accademici: era ormai il filosofo più affermato e rinomato, il maestro del grande Alessandro, un uomo sulla cui fama nessuno, ormai, poteva gettare ombra.

Per di più, l'uomo che ritornava era profondamente consapevole di essere l'unico vero e grande erede di Platone; l'unico che fosse stato capace di portare avanti – in modo critico e costruttivo – quel discorso platonico che, nell'Accademia, i sedicenti fedeli discepoli andavano sempre più gravemente compromettendo.

Dice bene Jaeger: «Fu il ricordo di Platone che gli fece scorgere nel ritorno [ad Atene] qualcosa di più che un'estrinseca condizione favorevole per una più vasta manifestazione della sua attività. Assunse così ora anche pubblicamente, di fronte a tutto il mondo, la successione del maestro».[1]

2. Significato deintermini «Peripato» e «Peripatetici» – Per questo, all'Accademia di Senocrate egli non esitò a contrapporre una nuova Scuola, sicuro di potere spiritualmente costruire, a sua volta, quanto il maestro Platone aveva costruito con l'Accademia.

Ma Aristotele era un meteco, e la legge ateniese non gli permetteva di acquistare case e terreni; per questo egli fondò la sua Scuola in un ginnasio pubblico, il Liceo, che probabilmente aveva nelle immediate vicinanze un edificio e un giardino.

Era costume diffuso quello di insegnare passeggiando; ma nel Liceo aristotelico tale costume dovette avere un particolare rilievo, se

[1] Jaeger, *Aristotele*, cit., p. 423.

la Scuola aristotelica fu presto denominata «Peripato» e i suoi seguaci «Peripatetici»: in greco, infatti, come già abbiamo detto, Peripato significa passeggiata e Peripatetici significa passeggianti.[2]

Già con il primo successore di Aristotele, Teofrasto, l'edificio e il giardino divennero proprietà della Scuola.

Per la verità, anche Teofrasto era meteco, ma Demetrio di Falero, che fu discepolo affezionato del Peripato e raggiunse in Atene un notevole potere politico, fece adottare una procedura giuridica speciale, e donò a Teofrasto l'edificio e il giardino della Scuola.[3] E dal testamento di Teofrasto si ricava che l'edificio doveva essere piuttosto ampio, dotato di una biblioteca, di un museo di storia naturale e di un tempietto.[4]

3. Il piano degli studi del Peritato – È probabile che Aristotele stesso abbia fissato il piano generale degli studi, oltre al regolamento della Scuola. La sistemazione generale del sapere che egli tracciò, e che abbiamo con ampiezza esaminato, dovette verosimilmente fornire la precisa trama secondo cui venivano organizzati i corsi e le lezioni.

Accanto alle scienze teoretiche, pratiche e poietiche, che sono quelle propriamente filosofiche, fecero il loro trionfale ingresso nel Peripato le scienze naturali, le analisi e le classificazioni dei fatti particolari, il gusto della ricerca nella dimensione dell'empirìa.

Aristotele stesso condusse imponenti ricerche di fisiologia, di biologia e di zoologia e Teofrasto (che insieme ad altri condiscepoli dovette tenere regolarmente corsi fin dagli inizi della Scuola) fondò la botanica.

Così, almeno fino a quando Aristotele restò in vita, il Peripato in complesso superò l'Accademia, e non solo quella di Senocrate, ma la stessa Accademia di Platone, sia in dimensione orizzontale per la vastità enciclopedica del sapere, sia – per certi aspetti – in dimensione verticale per la profondità del ripensamento dei problemi speculativi.

Ma come il momento magico dell'Accademia rimase limitato al periodo in cui Platone restò in vita, così il momento magico del Peripato andò poco oltre la morte di Aristotele.

[2] Cfr. Cicerone, *Acad. post.*, I, 4, 17.

[3] Cfr. Diogene Laerzio, V, 39. Le testimonianze e i frammenti di Demetrio sono raccolti da F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft IV: *Demetrios von Phaleron*, Basel 1949.

[4] Diogene Laerzio, V, 51 s.

Infatti i due grandi ebbero l'identico destino: Platone fu tradito dai suoi successori nell'Accademia e Aristotele fu tradito dai suoi successori nel Peripato. E poiché la storiografia per lo più non ha riconosciuto adeguatamente questa analogia di destini, dobbiamo puntualmente farla emergere da alcuni rilievi e da alcune precisazioni.

4. In che senso i successori di Aristotle non rimasero fedeli al Maestro – Riconoscere l'infedeltà dei discepoli di Platone non fu difficile, anche perché nessun personaggio di eccezionale rilievo prese le redini dell'antica Accademia, e i mediocri tentativi fatti dagli Accademici con l'intento di approfondire il discorso platonico mostrano la loro inadeguatezza in modo quanto mai scoperto.

Invece l'immediato successore di Aristotele, Teofrasto, fu una figura di prim'ordine, un formidabile ricercatore, un enciclopedico che, quanto a vastità di sapere in ambito scientifico, gareggiò con lo stesso Aristotele. Teofrasto seguì molto da vicino l'evoluzione spirituale del maestro fin dal periodo di Asso e di Mitilene; poi riprese, ripensò tutti i temi aristotelici e in alcuni casi sembrò andare oltre le conclusioni di Aristotele.

E così l'immagine del Teofrasto fedele discepolo finì per far velo alla verità storica e per non lasciar vedere la frattura che nel Peripato teofrasteo si verificò rispetto al Peripato aristotelico.

Di conseguenza, non si riuscì a capire come mai col secondo successore di Aristotele, Stratone, discepolo di Teofrasto, il Peripato avesse ormai dimenticato il messaggio del fondatore pressoché per intero.

La verità è che Teofrasto fu solo a metà fedele discepolo del maestro. In Aristotele, come abbiamo visto, convissero due interessi ben distinti, quello filosofico-speculativo e quello scientifico. Lo Stagirita esplicò il suo genio in ambedue le direzioni in maniera creativa veramente eccezionale.

Per contro, gli interessi di Teofrasto furono prevalentemente scientifici, e solo in questa direzione il suo genio fu creativo; la fondazione della botanica fu il suo guadagno essenziale.

Invece nel campo squisitamente filosofico, egli non ebbe capacità sufficienti per muoversi in modo davvero autonomo e creativo. Riprese Aristotele, ripensò punti particolari, introdusse innovazioni; tuttavia non solo non guadagnò qualcosa che fosse organicamente nuovo, ma gli mancò sostanzialmente quel respiro speculativo dell'aristotelismo, senza il quale molti problemi avvizziscono, perdendo consistenza e rilievo.

Insomma, il pensiero di Teofrasto, mentre rivela una imponente estensione scientifica, del tutto paragonabile a quella del maestro, rivela anche, quando lo si saggi criticamente, una esilità nello spessore speculativo e filosofico che in certi punti finisce per essere quasi inconsistenza.

E così si può capire perché, dopo Teofrasto, Stratone si rifugerà nella fisica, e perché dopo Stratone gli scolarchi del Peripato tenderanno a ripiegare sulle scienze empiriche. Ma questa è una parabola iniziata appunto con Teofrasto, che già non aveva saputo riproporre il senso ultimo della filosofia di Aristotele.

Vediamo i modi in cui avvenne questo smarrimento da parte di Teofrasto.

SEZIONE II

TEOFRASTO DI ERESO PRIMO SUCCESSORE DI ARISTOTELE

1. Teofrasto e la metafisica – La misura in cui Teofrasto[1] smarrisce il senso dello speculativo e del metafisico è chiaramente rivelata dal suo breve trattato di filosofia prima (cui fu dato dai posteri il titolo di *Metafisica* per analogia di contenuto con l'opera aristotelica di filosofia prima), il quale contiene una serie di problemi e aporie senza risposte.[2]

Pur mantenendo una parte della terminologia aristotelica e certe formule che apparentemente ripetono analoghe formule dello Stagirita, Teofrasto – per lo più senza rendersene conto – in quest'opera riduce le originarie valenze concettuali delle medesime in una maniera e in una misura tali da compromettere gravemente l'originario

[1] Teofrasto nacque nell'isola di Lesbo, nella città di Ereso. La data di nascita è difficilmente determinabile. La data di morte, come riferisce Diogene (V, 58) sulla scorta di Apollodoro, deve collocarsi nella 123ª Olimpiade (288/284 a.C.). Ancora Diogene (V, 40) afferma che morì a 85 anni, il che permetterebbe di fissare la data di nascita con relativa approssimazione. Ma altre fonti dicono che morì a 99 e perfino a 107 anni. Come già abbiamo detto, fu discepolo e compagno di Aristotele fin dall'epoca in cui lo Stagirita insegnò in Asia Minore. Non è improbabile che Teofrasto abbia, da allora in poi, sempre seguito Aristotele. Nel 323/322 successe ad Aristotele nella carica di capo della Scuola peripatetica, che tenne per circa trentacinque anni con grande successo. Scrisse moltissime opere, di cui Diogene (V, 42-50) fornisce il catalogo. Cfr. l'eccellente ricostruzione del medesimo fatta da O. Regenbogen, nella monografia *Theophrastos*, Suppl. VII, 1940, coll. 1363 ss. della *Realenzyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* Pauly-Wissowa-Kroll. (Questa del Regenbogen è la migliore monografia d'insieme dedicata al nostro pensatore). L'unica edizione integrale delle opere di Teofrasto resta quella di F. Wimmer, *Theophrasti Eresii Opera, quae supersunt, omnia*, Parisiis 1866 (riprodotta con procedimento fotomeccanico a Frankfurt a. M. 1964), ormai invecchiata. Si vedano le recenti edizioni particolari nello Schedario, *s.v.*

[2] Questo breve scritto di Teofrasto è stato studiato e fondo solo in tempi modemi. Negli ultimi anni si sono moltiplicate le edizioni, di cui daremo conto nello Schedario. In Italia è rimasto a lungo pressoché sconosciuto; ne abbiamo curato la prima versione italiana, con commentario e monografia introduttiva (G. Reale, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della «Metafisica»,* Brescia 1964); ci siamo avvalsi dell'edizione Ross-Fobes, che anche qui seguiamo.

impianto metafisico aristotelico (proprio come Speusippo e Senocrate avevano compromesso l'originario impianto metafisico platonico).[3]

Come abbiamo mostrato, l'orizzonte metafisico dello Stagirita era caratterizzato da quattro dimensioni o componenti:

1) Aristotele, in primo luogo, aveva definito la metafisica come *teoria delle cause e dei princìpi primi*;
2) inoltre aveva mostrato come la metafisica fosse anche ontologia, ossia *teoria dell'essere* giacché le cause che il metafisico ricerca sono le cause di tutto l'essere;
3) in terzo luogo, aveva mostrato come la metafisica fosse altresì *teoria della sostanza*, in quanto la sostanza è il nucleo dell'essere, il primo dei significati dell'essere, e dunque il fondamento di ogni ulteriore significato dell'essere;
4) infine, Aristotele aveva definito la metafisica anche come teologia, cioè come *teoria di Dio e del divino*, essendo divina la prima e suprema causa, divino l'essere supremo, divina la sostanza prima.

Abbiamo inoltre visto come le quattro definizioni della metafisica, lungi dall'escludersi reciprocamente, stiano fra di loro, nel contesto del discorso aristotelico, in un rapporto di complementarità, come l'una porti all'altra e come tutte sfocino nella definizione teologica. Infatti, se la ricerca delle cause e dei princìpi non giungesse a Dio e al Principio divino, si ridurrebbe a mera ricerca dei princìpi fisici e dunque sarebbe «fisica» e non «metafisica»; se la teoria dell'essere fosse una teoria limitata alla sola sfera dell'essere sensibile e non ponesse il problema dell'essere soprasensibile, sarebbe sempre fisica e non metafisica; e lo stesso dicasi della teoria della sostanza, la quale può definirsi appunto «metafisica» solo se e nella misura in cui pone il problema e indaga intorno alla sostanza divina.

Questo era, dunque, l'orizzonte speculativo della metafisica aristotelica.[4]

Ebbene, che cosa è rimasto, in Teofrasto, di tutto questo complesso e multiforme gioco di componenti?

Come si è ridotto l'orizzonte speculativo della sua metafisica?

Nel suo trattato metafisico l'Eresio mantiene salda la definizione della metafisica come *teoria delle cause e dei princìpi primi*, e sottolinea

[3] L'interpretazione che qui diamo riproduce, in sintesi, le conclusioni del nostro lavoro su Teofrasto, citato sopra alla nota precedente.

[4] Cfr. quanto sopra abbiamo detto e Reale, Il *concetto di filosofia prima*[7], *passim.*

anzi la differenza fra essa e le scienze particolari: queste partono da princìpi per allontanarsi da essi procedendo verso ciò che dai princìpi deriva, mentre la metafisica, all'opposto, parte dalle cose per procedere verso i princìpi:

> Le cose si fondano non su altro che sui princìpi. Accade qui [cioè in metafisica] proprio l'opposto di quello che accade nelle altre discipline. In queste ultime scienze, infatti, le parti che vengono dopo i princìpi hanno maggior forza e compiutezza. Ed è certo così a buona ragione: qui infatti [in metafisica] ci si occupa fondamentalmente dei princìpi, mentre, nelle altre scienze, la ricerca si allontana dai princìpi.[5]

Ma questa non è che la definizione più generica e vicina anche alla fisica.

2. Eliminazione della problematica dell'essere e della sostanza – Invece la *dimensione ontologica risulta già smarrita*, e in maniera pressoché totale. E si noti: non solo risulta smarrita la complessa problematica dei molteplici significati dell'essere e delle loro relazioni, ma risulta sostanzialmente smarrita addirittura la stessa tematica dell'essere in quanto essere. Il primo Peripato, dunque, non comprendeva già più il significato della domanda sull'essere: proprio quella domanda che Aristotele aveva individuato come l'eterna domanda della filosofia.[6]

Anche il senso della complessa problematica della sostanza è perduto da Teofrasto. E alla sostanza non solo Aristotele aveva dedicato una cospicua parte della sua *Metafisica*, ma di essa aveva scritto espressamente:

> E in verità, ciò che prima, ora e sempre è oggetto di ricerca e costituisce l'eterno problema *che cos'è l'essere*, equivale a questo: *che cos'è la sostanza.* […] Perciò anche noi, principalmente, fondamentalmente e unicamente, per così dire, dobbiamo esaminare che cos'è l'essere inteso nel senso della sostanza.[7]

Nella *Metafisica* di Teofrasto scompaiono alcuni dei termini che in Aristotele erano strettamente legati alla problematica della sostanza,

[5] Teofrasto, *Metafisica*, 6 b 17-22 (la traduzione è nostra, tratta dal volume citato alla nota 2; cfr. ulteriormente Reale, *Teofrasto*, cit., pp. 138 s.).

[6] Cfr. Reale, *Teofrasto*, cit., pp. 140 ss.

[7] Aristotele, *Metafisica*, VII, 1, 1028 b 2-7.

mentre l'uso di altri, sempre legati alla tematica della sostanza, si fa raro. Lo stesso termine οὐσία, «sostanza», in Teofrasto si carica di un ulteriore nuovo significato cosmologico, che indica la sostanza del Tutto o dell'universo.

Questo è altamente significativo in quanto l'aristotelica dottrina della sostanza, come s'è visto a suo luogo, era tutt'altro che materia definitivamente sistemata nei suoi particolari e chiarita in tutti i suoi presupposti e corollari.

Questa offriva abbondante materiale per formulare problemi e aporie. Evidentemente, il fatto che Teofrasto non sfiori neppure questa sfera di questioni, dimostra che il suo interesse è ormai notevolmente mutato rispetto a quello del maestro.[8]

3. Drastica riduzione della problematica teologica – Per contro, lo scritto di Teofrasto presenta ancora la metafisica come teologia, vale a dire come dottrina delle realtà supreme, immutabili e immobili, intelligibili e soprasensibili. La metafisica, per lui, resta, almeno nominalmente, ancora la scienza che è al di sopra della astronomia (che è la parte più alta della fisica), perché essa cerca di determinare i Motori primi e i fini supremi che sfuggono all'astronomia. Scrive anzi l'Eresio:

> Se l'astronomia apporta il suo contributo al conoscere, ma non riguardo ai princìpi primi della natura, le realtà supreme dovranno essere oltre a quelle che sono oggetto di essa astronomia e a quelle anteriori. E in effetti il metodo [della metafisica], come alcuni ritengono, non è il metodo fisico o non lo è interamente.[9]

È da rilevare, inoltre, quanto segue. Dio, anche da Teofrasto, è detto *Mente*, Νοῦς, sia pure di sfuggita.[10]

Ma Dio non è più al centro dell'interesse dell'Eresio, il quale anzi, sia pure in forma di ipotesi dialettica, prospetta addirittura la possibilità di spiegare il movimento dei cieli in funzione di una intrinseca loro animazione, così come si spiega il movimento degli animali, facendo a meno del Motore Immobile.

Ecco le sue parole:

> L'essere in movimento, in generale, è un carattere peculiare della natura e, soprattutto, del cielo. Perciò, se anche l'attività fa parte

[8] Cfr. Reale, *Teofrasto*, cit., pp. 144 ss.
[9] Teofrasto, *Metafisica*, 10 a 5-9.
[10] Cfr. Teofrasto, *Metafisica*, 7 b 22 s.

> dell'essenza di ciascuna cosa, e se ciascuna cosa quando è in attività è anche in movimento, come avviene negli animali e nelle piante (se, infatti, non fossero tali, sarebbero piante e animali solo per omonimia), allora è evidente che anche il cielo, nel suo movimento di rotazione, si muove in virtù della sua stessa essenza; separandolo dal suo movimento e considerandolo in riposo, sarebbe cielo solo per omonimia. Il movimento di rotazione dell'universo è, infatti, come la vita dell'universo stesso. Dunque, se non si deve cercare spiegazione della vita degli animali o se si deve cercarla soltanto nel modo precisato, non è forse vero che non si dovrà neppure spiegare il moto circolare del cielo e dei corpi celesti, oppure che lo si dovrà spiegare solo in un certo modo?[11]

L'ipotesi viene poi lasciata cadere da Teofrasto; ma già così come viene formulata è assai eloquente, perché insinua l'idea che un'anima immanente al mondo basti a spiegare i movimenti cosmici: un'idea che porta nella direzione che batterà la Stoa.[12]

Ma c'è di più.

Una volta smarrita la problematica dell'essere e quella della sostanza, la metafisica di Teofrasto *tende fatalmente a restringersi a una forma di cosmologia*: le cause, i princìpi e Dio interessano a Teofrasto non più per spiegare metafisicamente l'essere e la sostanza, ma per descrivere il mondo fisico.

Nel corso dello scritto sulle aporie, neppure una volta ci viene detto, quando si parla di princìpi, *di che cosa essi siano princìpi*, e meno che mai vien detto che si tratta dei princìpi dell'essere e della sostanza.

Quando Teofrasto parla di princìpi e di cause, pensa, più che ad altro, alle cause e ai princìpi che muovono i cieli, ovvero alle cause dell'universo e del mondo.

L'essere e la sostanza non costituiscono più un problema formalmente autonomo rispetto alla cosmologia.

Per Teofrasto si tratta, in sede di metafisica, di spiegare il mondo in tutte le sue peculiarità, il mondo come mondo. È chiaro, allora, come lo preoccupino spiccatamente alcuni particolari: i flussi del mare, le umidità e i disseccamenti, le trasformazioni di elementi, le corna dei cervi, gli organi rudimentali in alcuni animali, il modo di accoppiarsi degli aironi, la vita delle effemeridi, i fenomeni della generazione e della nutrizione degli animali e altri simili, *proprio in sede di filosofia prima.* Analogamente, si spiega il rilievo del tutto particolare che egli

[11] Teofrasto, *Metafisica*, 10 a 9-19.
[12] Cfr. Reale, *Teofrasto*, cit., pp. 151 ss.

dà alle questioni della ἔφεσις, del desiderio, del rapporto fra i cieli, i loro movimenti, il Motore, i motori, il desiderio e l'anima.

Il suo interesse risulta *particolarmente sensibilizzato ai problemi cosmologici*, e, malgrado le affermazioni esplicitamente fatte all'inizio dello scritto: che la metafisica è scienza delle realtà prime e supreme, intelligibili e immobili, la discussione dei successivi problemi prende quell'altra direzione.

Di quanto stiamo dicendo costituisce piena conferma il fatto che tutte quelle aporie che hanno radice e natura cosmologica hanno un effettivo rilievo e un loro valore, mentre le altre più propriamente metafisiche sono prive di mordente e piuttosto insignificanti.

Dunque, in Teofrasto, la metafisica si «cosmologizza» fortemente e il suo orizzonte si riduce a una sola dimensione: ricerca delle cause che spiegano l'universo, ossia il mondo fisico e il mondo celeste.

Esiste Dio ed esistono sostanze soprasensibili, ma a Teofrasto interessano unicamente (e problematicamente) come *cause dell'universo*, e non in sé e per sé.

Metafisica come *ricerca delle cause dell'universo in quanto universo*, ricerca dei limiti del medesimo, dei reciproci rapporti che, in esso, hanno le realtà, ricerca dei limiti del finalismo e della tendenza al meglio: ecco a che cosa effettivamente si riduce la «filosofia prima» o meglio la «scienza delle realtà supreme» di Teofrasto, quale risulta dallo scritto che ci è pervenuto.[13]

Dunque, Teofrasto è ben lungi dall'essere rimasto fedele ad Aristotele: sono le fondamenta stesse del discorso metafisico che nel suo scritto di filosofia prima risultano compromesse.

L'esame di un ultimo punto completerà la nostra interpretazione.

4. Drastica contrazione del finalismo – Teofrasto, così come Aristotele, concepisce l'universo eterno, ingenerato e incorruttibile. (Si vuole, anzi, che egli abbia difeso la tesi aristotelica contro Zenone e la Stoa).[14] Tuttavia, nell'universo di Teofrasto, pur ingenerato e incorruttibile, *una vastissima zona viene sottratta al finalismo e alla tendenza al meglio.*

Anzi, non solo viene messa in rilievo la «dis-teleologia» che regna nell'ambito dell'universo medesimo, ma *vengono presentate nuove spiegazioni, le quali assumono una colorazione decisamente meccanicistica.*

[13] Cfr. Teofrasto, *Metafisica*, 11 b 24-a 11.
[14] Si veda la bibliografia sull'argomento in Reale, *Teofrasto*, cit., p. 157, nota 93.

Teofrasto, ormai, non motiva più la dis-teleologia come resistenza che la materia oppone alla forma, bensì come *casuale risultante del meccanico movimento degli astri.*

Nel capitolo quarto leggiamo:

> D'altra parte è difficile a ciascun tipo di realtà assegnare ragioni, ricollegandole alla loro causa finale, in tutti i casi: e negli animali, e nelle piante, e nella stessa bolla d'aria. A meno che il generarsi di forme molteplici e di vario tipo, e di quelle che sono nell'aria e di quelle che sono in terra, non abbia luogo a causa *dell'ordine e del mutamento di altre realtà*. Come esempio più importante di queste cose, alcuni adducono le stagioni dell'anno, nelle quali hanno luogo le generazioni degli animali, delle piante e dei frutti, fungendo il sole da principio generatore.[15]

E nel nono capitolo, dopo aver rilevato i vari esempi di realtà che non hanno un fine, Teofrasto soggiunge:

> Ma l'esempio più notevole e più evidente riguarda i fenomeni della nutrizione e della generazione degli animali; alcuni di questi, infatti, non hanno alcun fine, ma sono dovuti a mere coincidenze e a necessità estrinseche. Bisognerebbe, infatti, che, se essi avvenissero effettivamente per il vantaggio degli animali, si verificassero sempre negli stessi modi e uniformemente. Inoltre, per quanto riguarda le piante e specialmente gli esseri inanimati, che sono dotati, come risulta evidente, di una natura determinata, rispetto alle loro figure, alle loro forme e alle loro potenze, si potrebbe domandare per quale fine ci siano questi caratteri. La supposizione che essi non abbiano una spiegazione è assurda, soprattutto per coloro che non vogliono estendere questa stessa supposizione anche nell'ambito di altri esseri che sono anteriori e più nobili. Piuttosto, sembra avere una certa verosimiglianza la seguente spiegazione: *che tutte queste cose vengano a possedere alcune forme e alcune differenze, le une rispetto alle altre, casualmente e per il movimento circolare del cielo.*[16]

Infine, nello stesso capitolo, poco avanti, leggiamo ancora:

> Ma se tale è il desiderio della natura, risulta chiaramente questo: *che vi sono molte cose che non ubbidiscono al bene e che non lo ricevono, e che, anzi, questo avviene nella maggior parte dei casi.* Infatti il

[15] Teofrasto, *Metafisica,* 7 a 19-b 5.
[16] Teofrasto, *Metafisica*, 10 b 16-11 a 1.

mondo animato è una piccola parte, mentre infinita è la sfera dell'inanimato; e solo una minima parte degli stessi esseri animati è anche migliore per il semplice fatto di essere viva.[17]

Se, dunque, c'è una così vasta sfera in cui le realtà e i fenomeni non si producono per uno scopo, cioè in vista di un *metempirico fine*, ma solo per *accidentali coincidenze* e per *necessità estrinseche*, ovvero per il moto dei corpi celesti, il mondo sublunare (ossia la vera e propria natura fisica) è interamente (o quasi) sottratto alla tendenza al meglio.

L'ordine predomina solamente, per esplicita dichiarazione di Teofrasto, nell'ambito dei cieli e degli enti matematici.[18]

Se così è, non si potrà più dire, con Aristotele, che *da Dio dipendono il cielo e la natura*. La natura resta pressoché separata dal principio primo, contro le stesse intenzioni dichiarate esplicitamente da Teofrasto nel primo capitolo.

E in questa tendenza a delimitare fortemente il finalismo e a spiegare meccanicisticamente i fatti della natura inanimata e gran parte dei fenomeni relativi alle piante e agli stessi animali, lo scritto di Teofrasto anticipa, in modo sorprendente, quello che, sia pure su altre basi, sarà il tipo di spiegazione della natura propugnato dagli Epicurei.

I ponti con la metafisica di Aristotele sono stati rotti.

Ed è chiaro perché, subito dopo Teofrasto, nel Peripato, di «metafisica», o di «filosofia prima», non si parlerà più, e la fisica prenderà il posto della metafisica.

5. La fisica – Analoghe osservazioni vanno fatte, *anche se in più limitata misura*, sulla fisica e sulla psicologia di Teofrasto.

Egli sa sollevare dubbi e aporie, ma per lo più non è in grado di fornire risposte ai problemi che solleva, e per giunta quei dubbi e quelle aporie, anche se espressi con terminologia aristotelica, tradiscono tendenze antitetiche allo spirito della filosofia del maestro.

Per quanto concerne la fisica, egli solleva dubbi su alcuni punti della dottrina del movimento, sulla dottrina del luogo, nonché sulla dottrina del fuoco.

Il fuoco, per Teofrasto, non sembra essere un elemento come gli altri tre (terra, aria, acqua), perché non sussiste per sé ma solo in un sostrato, cioè nella cosa che brucia.

[17] Teofrasto, *Metafisica*, 11 a 13-18.
[18] Cfr. Teofrasto, *Metafisica*, 11 b 12-21.

In genere, nelle ricerche fisiche, egli tende a prescindere dalla spiegazione finalistica.

Inoltre (e anche questa è una novità rispetto ad Aristotele) egli tende a fornire dei vari fenomeni *una pluralità di spiegazioni*, soprattutto quando si tratta dei fenomeni particolari.

6. La psicologia – Interessanti sono anche gli spunti aporetici della sua psicologia.[1]

L'Eresio condivide la dottrina aristotelica dell'intelletto potenziale e dell'intelletto agente, e accetta il punto di vista aristotelico che l'intelletto agente *è nell'anima.*[2]

Ma per rispondere all'aporia, già sollevata da Aristotele, come mai l'intellezione non si eserciti sempre in atto, scrive:

> Quali sono dunque queste due nature? E che cos'è, ancora, questo principio che fa da sostrato ed è come connesso con il principio attivo? L'intelletto, difatti, è una specie di *mescolanza* del principio attivo e del principio potenziale. Se dunque l'intelletto movente è congenito, fin dall'origine dovrebbe agire e senza discontinuità; ma se appare più tardi, con il concorso di quale principio e in quale maniera è generato? Sembra dunque essere ingenerato, dal momento che certamente è pure incorruttibile. In questo caso, poiché è immanente, perché non agisce sempre? E perché la dimenticanza, l'inganno e l'errore? Non avviene tutto questo, a motivo della *mescolanza*?[3]

In questo passo risulta evidente che, come da qualche studioso è stato già ben rilevato, l'idea di «mescolanza» rischia di compromettere la spiritualità dell'intelletto e in qualche modo di materializzarlo (la mescolanza *avviene infatti, normalmente, fra elementi materiali*).

La stessa tendenza rivela, per altro verso, l'affermazione di Teofrasto secondo cui l'attività del pensiero sarebbe da considerarsi un *movimento dell'anima*.

Leggiamo infatti in un frammento:

> Queste vedute sono approvate anche dal corifeo dei discepoli di Aristotele, Teofrasto; nel primo libro del suo trattato *Del movimento*,

[1] Sull'argomento si vedano: E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophrast*, Louvain-Paris 1954 (contiene anche una edizione dei frammenti di psicologia con traduzione francese) e G. Movia, *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Padova 1968.

[2] Cfr. Movia, *Anima e intelletto*..., cit., pp. 61 ss.

[3] Temistio, *De anim.*, 108, 22 ss. Heinze = fr. 12 Barbotin (traduzione di G. Movia).

> egli dichiara: «Da una parte, le tendenze, i desideri, gli accessi di collera sono movimenti dipendenti dal corpo e ricevono da questo il loro principio, ma per tutto ciò che riguarda giudizi e speculazioni, non è possibile riportarli ad altra cosa: è, al contrario, nell'anima stessa che essi trovano il loro principio, il loro atto e il loro termine, se è vero che l'intelletto è qualcosa di migliore e di più divino, penetrando esso dal di fuori ed essendo assolutamente perfetto». Poi prosegue: «A proposito di queste ultime operazioni, *bisogna dunque domandarsi se esse si dipartano dalla definizione di movimento, poiché si è d'accordo nel considerarle anche esse come dei movimenti*».[4]

Anche da tutto questo, dunque, risulta evidente l'incapacità di Teofrasto di cogliere il senso del metafisico e la tendenza a ridurre tutta la problematica speculativa alla dimensione fisica.

7. La logica – Più penetranti e costruttive furono le correzioni apportate da Teofrasto alla logica di Aristotele. Esse furono, come giudicano gli specialisti di logica, quasi tutte effettivi miglioramenti.[5]

L'Eresio dimostrò, per esempio, che, oltre ai quattro modi che Aristotele aveva ammesso per la prima figura di sillogismo, se ne dovevano ammettere altri cinque.[6] Corresse alcuni errori in cui Aristotele era incorso nella sillogistica modale, basandosi su una nuova calibrazione del concetto del «possibile».[7] Infine egli introdusse i Sillogismi ipotetici.[8]

Teofrasto, pur non innovando i fondamenti della logica di Aristotele, assunse posizioni più accentuatamente formali, sempre meno legate all'ontologia dell'*eidos* e dell'essenza.

E con i sillogismi ipotetici egli si mise sulla via che batteranno gli Stoici. Pur senza esserne cosciente, egli in realtà contribuì ad aprire alla logica come dice il più attento studioso di questa parte del pensiero teofrasteo, nuovi orizzonti: «Non è uno stoico, tuttavia prepara lo stoicismo».[9]

[4] Simplicio, *In Phys.,* 964, 29 ss. Diels = fr. 13 Barbotin (traduzione di G. Movia).

[5] Un attento e sistematico riesame dei frammenti e delle testimonianze concernenti la logica di Teofrasto è stato fatto da I.M. Bochenski, *La logique de Théophraste,* Fribourg en Suisse 1947.

[6] Cfr. Alessandro di Afrodisia, *In Analyt. pr.*, 69, 26 ss.; Bochenski, *La logique de Théophraste*, cit., pp. 56 ss.

[7] Cfr. Bochenski, *La logique de Théophraste*, cit., pp. 67-102.

[8] Cfr. testi e discussione in Bochenski, *La logique de Théophraste*, cit., pp. 103-120.

[9] Bochenski, *La logique de Théophraste*, cit., p. 127.

8. L'etica – Anche nell'etica sono ben visibili gli orientamenti empiristici di Teofrasto.

Le novità dell'Eresio in etica non consistono nell'introduzione di nuovi princìpi morali, ma piuttosto nell'attenuazione dell'interesse per i princìpi e per i fondamenti dell'etica, a beneficio dell'interesse per la descrizione fenomenologica del particolare.

E in questo ambito Teofrasto si dimostra veramente maestro: i suoi *Caratteri*, che passano in rassegna una trentina di tipi umani più significativi, sono pieni di acume, di finezza e di penetrazione psicologica.[10]

Per quanto concerne la tavola dei valori, Teofrasto non fece che ribadire le cose che già Aristotele aveva detto, sottolineandone alcuni aspetti per ragioni di polemica antistoica e antiepicurea.

Per lui la virtù è il bene supremo, il bene che dà felicità, ma è condizione necessaria e non sufficiente alla felicità. Per la felicità occorrono anche beni del corpo e beni esteriori. Stoici ed Epicurei si illudono che il saggio possa essere felice anche fra i tormenti: dove c'è tormento non c'è felicità. Per questo Cicerone lo critica aspramente:

> Teofrasto [...] dopo aver dichiarato che le percosse, le torture, i tormenti, le sciagure civili, l'esilio, i lutti influiscono molto a rendere brutta e infelice la vita, non si sentì poi di adottare un linguaggio nobile ed elevato, che sarebbe stato in contrasto col suo modo volgare e meschino di pensare. Se questo modo di pensare era giusto, qui non ha importanza: certo si è che era coerente, e io, una volta che si siano accettate le premesse, non critico mai le conseguenze. E comunque Teofrasto, che fra i filosofi è il più raffinato e il più dotto, non viene criticato tanto per la sua distinzione dei beni in tre categorie: tutti quanti gli dànno addosso specialmente per il suo libro sulla felicità, in cui egli si dilunga a spiegare perché chi è torturato, chi è sottoposto ai tormenti non può essere felice. Sempre in quel libro, pare che dichiari anche che sulla ruota – una macchina di tortura usata dai Greci – la felicità non sale. Non lo dice esplicitamente in nessun luogo, a dire il vero; ma il significato delle sue parole è quello.[11]

A questo riguardo è da notare quanto segue: se Cicerone credeva che Teofrasto non fosse in linea con il Peripato,[12] è solo perché non

[10] I *Caratteri* sono l'opera di Teofrasto di gran lunga più letta, soprattutto al di fuori della cerchia dei filosofi, come provano le numerose edizioni e le svariate traduzioni in lingue moderne.

[11] Cicerone, *Tusc. disput.*, V, 9, 24 (traduzione di A. Di Virginio).

[12] Cfr. Cicerone, *Tusc. disput.*, V, 30, 85.

conosceva l'*Etica nicomachea* (fino al tempo dell'edizione degli esoterici fatta da Andronico, l'Aristotele letto era soprattutto quello degli scritti essoterici giovanili). Abbiamo visto infatti che Aristotele affermava espressamente che la felicità, oltre che della virtù, «ha bisogno anche di beni esteriori»[13] e che «nessuno sarà veramente felice se farà la fine di Priamo».[14]

E ancor più espressamente rilevava:

> perciò l'uomo felice ha bisogno dei beni del corpo, di quelli esteriori e di quelli della fortuna affinché in essi non sia ostacolato. Quelli che affermano che, se uno è buono, è felice anche se sottoposto al supplizio della ruota e anche se cade in grandi disgrazie, fanno volontariamente o involontariamente una affermazione priva di senso.[15]

Ma la novità e l'audacia delle nuove Scuole ellenistiche stava proprio nell'affermazione dell'autosufficienza della virtù per raggiungere la felicità, come ampiamente vedremo nel libro quinto.

Invece l'individualismo delle nuove Scuole ellenistiche si fa sentire nella presa di posizione di Teofrasto a proposito del matrimonio, che egli sconsiglia al filosofo, il quale non deve essere distratto dalle preoccupazioni domestiche e deve potere bastare a se medesimo.[16]

E soprattutto, positivamente, si fa sentire nella presa di posizione di Teofrasto circa l'eguaglianza di tutti gli uomini, la quale supera decisamente il pregiudizio razzistico del maestro. Teofrasto, infatti, giustamente sostiene che tutti gli uomini, sia Greci che Barbari, sono «affini» e «congeneri» (οἰκείους καὶ συγγενε̂ς), anche se poi eccede nel voler estendere tale legame a tutti gli esseri viventi e quindi anche agli animali.[17]

9. Conclusioni su Teofrasto – Abbiamo visto che, esaminate con la dovuta attenzione, le dottrine filosofiche di Teofrasto, lungi dal mostrare una fedeltà del discepolo al maestro, dimostrano una irresistibile, costante, per lo più non consapevole tendenza verso soluzioni dei problemi di tipo empiristico, meccanicistico e immanentistico.

Lo scienziato Teofrasto mostra in modo inequivoco di non saper più intendere adeguatamente il messaggio filosofico del maestro.

[13] Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 8, 1099 a 31.
[14] Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 10, 1101 a 7 s.
[15] Aristotele, *Etica nicomachea*, VII, 13, 1153 b 17-21.
[16] Cfr. Zeller-Plebe, cit., p. 404.
[17] Cfr. Porfirio, *De abstinentia*, III, 25; II, 20 ss.

Anche se, come scienziato, per esempio nella botanica, sta senz'altro sul piano del maestro.

Teofrasto ha ormai smarrito il senso della dimensione speculativa e metafisica del filosofare e non fa quindi meraviglia – come abbiamo già sopra rilevato – che già il suo discepolo Stratone, il quale gli successe nella direzione del Peripato, delimiti l'ambito delle ricerche alla sola fisica e che i successori di Stratone si indirizzino prevalentemente alle scienze empiriche.

SEZIONE III

ALTRE FIGURE DI FILOSOFI PERIPATETICI

I. Diretti discepoli di Aristotele: Eudemo, Dicearco, Aristosseno e Clearco

1. Eudemo di Rodi – Prima di dire di Stratone «il fisico», vogliamo ricordare almeno tre discepoli diretti di Aristotele, condiscepoli di Teofrasto, le cui tendenze sono assai indicative.

Eudemo di Rodi tenne corsi nel Peripato, insieme a Teofrasto, quando Aristotele era ancora vivo.[1] Non sembra che Eudemo sia stato molto originale; tuttavia sono ben visibili alcuni suoi spostamenti nelle stesse direzioni imboccate da Teofrasto.

Intanto, insieme a Teofrasto, egli sviluppò i sillogismi ipotetici.[2]

Ma ciò che più interessa è che Eudemo, così come Teofrasto, fece affermazioni di sapore immanentistico, proprio a proposito del Motore Immobile.

Cercando infatti di risolvere il problema del come il Motore Immobile muova il primo cielo, Eudemo prescinde totalmente dalla soluzione data da Aristotele nella *Metafisica*, secondo cui il Motore muove come oggetto d'amore, stando fuori dal mondo, essendo immateriale, senza parti, impassibile, non mescolato ad altro. Eudemo, infatti, sostiene che il Motore deve essere presente «dentro alla sfera più grande».[3]

Una soluzione, questa, che ricorda l'ipotesi immanentistica di Teofrasto, secondo cui basterebbe un'anima cosmica a spiegare il moto dei Cieli.[4] Ed è una soluzione che, in qualche modo, suppone

[1] Eudemo nacque a Rodi. La tradizione non ci fornisce dati cronologici sufficienti per stabilire le date di nascita e di morte. Dovette essere all'incirca dell'età di Teofrasto. Dopo che Teofrasto divenne scolarca nel Peripato, Eudemo probabilmente tornò a Rodi. I frammenti e le testimonianze di Eudemo sono stati raccolti e commentati da F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft VIII: *Eudemos von Rhodos,* Basel 1955 (1969[2]).

[2] Cfr. Wehrli, *Eudemos,* fr. 724.

[3] Cfr. Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 1354, 5 ss. Diels (*Eudemos,* fr. 122 a Wehrli; cfr. anche fr. 123 b).

[4] Cfr. i passi riportati *supra*, pp. 1038 ss.

la materializzazione del Motore, o, quantomeno, la perdita del suo carattere metafisico a totale beneficio di quello fisico-cosmologico.[5]

2. Dicearco di Messina – Dicearco[6] è non meno interessante, in quanto sembra ritornare addirittura a una concezione dell'anima non solo pre-aristotelica, ma senz'altro pre-platonica.[7]

Egli sostiene, infatti, una concezione di tipo «epifenomenistico» dell'anima come «armonia dei quattro elementi».[8]

Questo significava, come ben si accorsero già gli antichi, negare che l'anima fosse sostanza.[9]

E significava, anche, e per conseguenza, negare che l'anima fosse immortale (l'anima cessa di essere nel momento in cui cessa l'accordo degli elementi) e significava, in generale, negare un discorso metafisico sull'anima.

Vale la pena leggere alcune notazioni di Cicerone:

> Dicearco, riportando in tre libri una conferenza tenuta a Corinto, introduce come personaggi del primo parecchi sapienti in discussione tra loro; negli altri due affida a Ferecrate, un vecchio di Ftia che egli dice discendente di Deucalione la tesi che segue. L'anima non esiste, è un nome assolutamente privo di significato; parlare di animali e di esseri animati non vuol dire niente, né esiste, nell'uomo come nelle bestie, anima o soffio vitale che sia: quella forza che ci permette di agire e di provare sensazioni è ugualmente diffusa in tutti i corpi

[5] È appena il caso di ricordare che i giudizi degli studiosi del secolo XIX e del principio del XX che affermavano un riavvicinamento in etica di Eudemo a Platone, sono fondati sul presupposto che l'*Etica eudemia* sia opera di Eudemo, mentre oggi la maggioranza degli studiosi ritiene l'*Etica eudemia* opera di Aristotele. Tutto quanto si legge in Zeller (Zeller-Plebe, cit., pp. 449-456) a questo riguardo è del tutto superato.

[6] Dicearco nacque a Messina in Sicilia. Non conosciamo la sua data di nascita né quella di morte. Le poche congetture che *si* possono fare sulla sua vita si vedranno in Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft I *Dikaiarchos,* Basel 1944 (1967[2]), pp. 43 s. (commento ai frr. 1-4).

[7] Cfr. Wehrli, *Dikaiarchos,* frr. 5 e 12 Wehrli.

[8] Plutarco, *Plac. philos*., IV, 2, 5 (*Dikaiarchos,* fr. 12 a; cfr. anche fr. 12 b, c, d Wehrli).

[9] Nemesio, *De nat. hom.,* II; (*Dikaiarchos,* fr. 11 Wehrli), riferisce: «Dicearco dice che l'anima è armonia dei quattro elementi per dire che è mescolanza e accordo di elementi. Non vuole intendere infatti l'armonia che scaturisce dai suoni, ma la mescolanza armonica nel corpo e l'accordo di caldo e freddo, umido e secco. È quindi evidente che tutti quelli di cui abbiamo parlato sostengono che l'anima è sostanza; Aristotele e Dicearco sostengono invece che non è realtà sostanziale». (Qui Nemesio cade in errore su Aristotele, che evidentemente non conosceva, ma chiarisce bene la posizione di Dicearco).

viventi, e non è nient'altro che il corpo, il quale è uno, semplice, e conformato in modo da avere vigore e sensibilità per la sua naturale organizzazione.[10]

3. Aristosseno di Taranto – Analoga a quella di Dicearco fu anche la posizione di Aristosseno di Taranto.[11] Riferisce Cicerone:

> Una teoria diffusa nell'antichità, e ripresa recentemente da Aristosseno, che oltre che filosofo era anche musico, fa dell'anima una specie di tensione del corpo stesso: come nel canto e negli strumenti a corda si ha quella che viene chiamata armonia, così, secondo la natura e l'organizzazione del corpo nel suo complesso, si avrebbero delle diverse vibrazioni analoghe ai toni della musica. Aristosseno non si allontanò dal terreno del suo mestiere: però disse qualcosa che corrispondeva a quanto, assai prima di lui, aveva enunciato e discusso Platone.[12]

Cicerone ha perfettamente ragione: sia Dicearco sia Aristosseno riprendono esattamente quella posizione sostenuta da alcuni Pitagorici che Platone presenta nel *Fedone* e che confuta vigorosamente ed efficacemente.

Ma proprio questo è assai istruttivo: la confutazione della teoria «epifenomenistica» dell'anima come armonia di elementi corporei era fatta sulla base della scoperta del soprasensibile e dei risultati della «seconda navigazione».

Ed è precisamente il totale smarrimento di quella scoperta, che lasciava tornare in vita posizioni fisiche e addirittura presocratiche.

4. Clearco di Soli – Discepolo diretto di Aristotele fu anche Clearco, nativo di Soli nell'isola di Cipro[13]. Si sostiene, da parte di alcuni studiosi, che Clearco sia in antitesi con le tendenze immanentistiche e materialistiche degli altri Peripatetici.

[10] *Tusc. disput.*, I, 10, 21 (*Dikaiarchos,* fr. 7 Wehrli [traduzione di A. Di Virginio]). Sempre Cicerone I, 21, 51 s., fr. 7 e Wehrli) ribadisce: «Dicearco e Aristosseno negarono l'esistenza dell'anima appunto perché riusciva loro difficile spiegarsi la sua essenza e la sua qualità».

[11] Aristosseno nacque a Taranto. Non è possibile precisare le date di nascita e di morte. Dovette essere coetaneo di Dicearco; fu in ogni caso suo condiscepolo e amico. I suoi frammenti sono stati raccolti e commentati da F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft II: *Aristoxenos*, Basel 1945 (1967²).

[12] Cicerone, *Tusc. disput.*, I, 10, 19-20 (*Aristoxenos*, fr. 120 a Wehrli, riportato parzialmente).

[13] I suoi frammenti sono stati raccolti e commentati da F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft III: *Klearchos*, Basel 1948.

E questo è in parte vero.

Tuttavia non è certemente il continuatore dell'autentico filone aristotelico. Infatti le sue dimostrazioni dell'immortalità dell'anima scadono da livello metafisico a livello magico e misteriosofico. Clearco ricorda un poco Eraclide Pontico.

Su di lui si fanno sentire in modo accentuato gli influssi delle religioni dell'Oriente.

Vale la pena leggere un significativo frammento:

> Che l'anima possa entrare nel corpo e uscire, lo prova anche il fatto di colui che, come si legge in Clearco, si era servito di una bacchetta «psicagogica», tenendola sopra un giovanetto che dormiva, e aveva convinto il divino Aristotele, come racconta Clearco nel suo scritto *Del sonno*, che l'anima è separabile dal corpo, che vi entra e che se ne serve come di un albergo. Egli aveva infatti percosso il ragazzo con la bacchetta, traendone l'anima; e come conducendola, con quella, lontano dal corpo, fece vedere che quest'ultimo era senza movimento e rimaneva insensibile, senza reagire sotto i colpi che lo straziavano, come un corpo esanime. Poi, siccome l'anima si era separata nel frattempo dal corpo, egli avvicinò di nuovo la sua bacchetta al corpo del giovane, il quale, dopo il ritorno dell'anima, raccontò tutto ciò che era avvenuto. Così dunque, in seguito a questa esperienza, egli convinse tutti coloro che avevano visto il fenomeno, e lo stesso Aristotele, che l'anima è separabile dal corpo.[14]

Insomma: Clearco presenta un tipo di discorso basato su esperienze misteriosofiche che sono lontane dal discorso metafisico aristotelico tanto quanto la pratica misterica è lontana dal *logos* filosofico.

II. Stratone di Lampsaco secondo successore di Aristotele e conclusioni sull'antico Peripato

1. La fisica di Stratone di Lampsaco – Il personaggio più celebre dell'antico Peripato, dopo Teofrasto, fu Stratone di Lampsaco, che fu, fra l'altro, precettore di Tolomeo II ad Alessandria, e poi successore di Teofrasto nella direzione del Peripato.[1]

[14] *Klearchos*, fr. 7 Wehrli (traduzione di G. Movia); cfr. anche il fr. 8 Wehrli, dello stesso tenore.

[1] La cronologia di Stratone è relativamente determinabile, almeno per quanto concerne lo scolarcato e la morte. Sappiamo da Diogene (V, 58) che successe a Teofrasto nella carica di scolarca del Peripato nella 123ª Olimpiade (288/284), che tenne tale carica per diciotto anni e che morì nella 127ª Olimpiade (274/270 a.C.).

Con Stratone le tendenze che abbiamo visto operare nel Peripato già con Teofrasto giungono a uno sbocco clamoroso: la dottrina di Stratone è ormai, senza più alcuna incertezza, una forma di materialismo e di immanentismo sia nella lettera che nello spirito.

Riferisce Cicerone:

> Tu neghi che senza Dio ci possa essere alcunché: ma ecco che ti si para contro Stratone di Lampsaco, il quale concede a Dio l'esonero da un così grande incarico. Se i sacerdoti degli Dei fanno vacanza, è tanto più giusto che facciano vacanza anche gli Dei: nega infatti di aver bisogno di avvalersi dell'opera degli Dei per costruire il mondo. Tutte le cose che esistono, egli insegna, sono state prodotte dalla natura; non, però, come dice quel filosofo secondo cui queste cose sono fatte di corpuscoli scabri e lisci, dentellati e uncinati, frapponendosi il vuoto; questi, egli sostiene, sono sogni di Democrito, che non insegna, ma sogna. Stratone infatti, indagando le singole parti del mondo, insegna che tutto ciò che è e si produce, è o è stato prodotto da pesi e da moti. Così egli libera Dio da un grande lavoro e libera dal timore.[2]

Il frammento è per molti aspetti rivelatore.

In primo luogo, è evidente la liquidazione del Motore Immobile, che già era stata iniziata da Teofrasto.

Stratone dice chiaramente – contraddicendo Aristotele, secondo cui cielo e natura dipendevano da quel principio divino – che la natura basta a se stessa e non ha bisogno di alcun principio trascendente.

Ma è evidente anche la totale liquidazione di qualsiasi principio immanente di tipo vitalistico, come, poniamo, un'anima cosmica, un divino artefice immanente, sul tipo di quello che vedremo ipotizzato dagli Stoici.[3]

Stratone piega decisamente dalla parte degli Atomisti e degli Epicurei. Anche se critica Democrito, infatti, egli è sulla sua stessa linea, nella misura, almeno, in cui pone i «pesi» e i «movimenti» come cause di tutte le cose, e mette tutto sotto il segno della necessità meccanica, escludendo qualsiasi finalismo.[4]

Alla corte egiziana fu dunque anteriormente al 288/284. Delle sue opere fornisce l'elenco Diogene (V, 59 s.). I suoi frammenti sono stati raccolti e commentati da F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft V: *Straton von Lampsakos*, Basel 1950 (1969[2]).

[2] Cicerone, *Acad. pr.*, II, 38, 121 (= *Straton*, fr. 32 Wehrli).

[3] Cfr. Plutarco, *Adv. Colot.*, XIV, 115 b (= *Straton*, fr. 35 Wehrli).

[4] Dagli Atomisti Stratone, tra l'altro, si distaccava, negando il vuoto infinito e sostenendo la divisibilità infinita dei corpi (cfr. *Straton*, frr. 55 e 82 Wehrli).

Né cambia la natura di questo meccanicismo il fatto che egli, oltre ai «pesi» e ai «movimenti», per spiegare le cose ricorra anche ai due princìpi qualitativamente differenziati del caldo e del freddo, dalla cui dinamica derivano le successive qualità.[5]

Infatti, questi due princìpi qualitativi non operano in funzione di un fine, ma in modo automatico e necessario, né più né meno che i «pesi» e i «movimenti».

Tolto il Principio trascendente come causa finale-motrice, tolta la causa finale e tolta la forma, della aristotelica *physis* non resta che la materia, vale a dire pressoché nulla di aristotelico, in quanto non resta altro che la presocratica *physis*.

Perdute le conquiste platoniche e aristoteliche, il ripiegamento su posizioni presocratiche diventa fatale.

Non c'è pertanto da stupirsi del fatto che Stratone, oltre che i concetti metafisici, respinga anche molte delle vedute propriamente fisiche di Aristotele.

Non accetta la dottrina del «quinto elemento», sostenendo che il cielo è fatto di fuoco,[6] invece che di etere. Respinge la teoria dei luoghi naturali e i connessi moti naturali degli elementi.[7] Modifica la dottrina del tempo e reinterpreta la dottrina del movimento.[8]

2. La psicologia di Stratone – Naturalmente, smarriti i concetti di forma e di sostanza spirituale, Stratone cade in una interpretazione decisamente materialistica dell'anima umana. Già Teofrasto, come abbiamo visto, tendeva a interpretare il pensiero come «movimento» dell'anima,[9] e in chiave di movimento lo interpreta, in modo più deciso, anche Stratone. Sensazioni e pensieri, a suo avviso, sono movimenti dello stesso genere.

Ecco un eloquente frammento in proposito:

> E Stratone di Lampsaco, che fu discepolo di Teofrasto, ed è annoverato fra i migliori Peripatetici, non soltanto conviene nel dire che si muove l'anima irrazionale, ma pure quella razionale, dal momento che egli afferma che sono movimento anche le attività dell'anima. Dice dunque nel libro *Del movimento*, fra le altre cose, anche quanto segue: «sempre infatti colui che pensa è mosso, come pure colui che vede,

[5] Cfr. *Straton*, frr. 42-49 Wehrli.
[6] Cfr. Aezio, *Plac.*, II, 11, 4 = *Straton*, fr. 84 Wehrli.
[7] Cfr. *Straton*, frr. 50-53 Wehrli.
[8] Cfr. *Straton*, frr. 70-83 Wehrli.
[9] Cfr. il frammento di Teofrasto, che riportiamo alla p. 314.

> ascolta e odora; l'intellezione infatti è un atto dell'intelletto, proprio come il vedere è un'azione della vista». E prima di questo contesto scrive: «La maggior parte dei movimenti sono dunque i medesimi, quelli cioè con cui l'anima si muove da sé nell'atto d'intendere, e quelli per cui in antecedenza fu mossa dalle sensazioni. Ed è chiaro: qualunque cosa che non sia stata dapprima percepita, non può essere conosciuta intelligibilmente, si tratti di luoghi, porti, pitture, statue, uomini, o qualsiasi altra cosa del genere».[10]

Dunque, il pensiero non è qualitativamente diverso dalla sensazione, ma è «movimento psichico», proprio come lo è la sensazione e dipende, anzi, dalla sensazione medesima.

La conclusione della materialità dell'anima è pertanto inevitabile stanti le premesse del discorso stratoniano.

L'anima si riduce, precisamente, a una *sostanza pneumatica*, diffusa per tutto il corpo, ma che ha il suo centro o la sua parte «egemonica» localizzata nella zona del cervello che sta fra le due sopracciglia. Tutte le sensazioni, le affezioni, oltre che le passioni, sono riportate a questa parte egemonica, che sola ha capacità di sentire.[11] Non è improbabile che questa sostanza pneumatica dell'anima fosse da Stratone collegata col principio del caldo.

Non ci stupiamo, per conseguenza, di sentire affermare da Stratone che «ogni animale accoglie in sé l'intelletto».[12] Infatti, l'intelletto di cui qui si parla è la sostanza pneumatica di cui s'è detto, responsabile di tutte le sensazioni, così come del pensiero, che non è se non un prolungamento della sensazione.

In effetti, dice bene il Wehrli, «il sensismo non conosce alcuna distinzione essenziale fra uomo e animale».[13]

È appena il caso di notare che, in questo contesto, non ha senso parlare di una immortalità dell'anima. Anzi, ci è tramandato che Stratone espressamente confutò le prove platoniche addotte nel *Fedone* a favore dell'immortalità dell'anima[14].

Così Stratone fu in tutto e per tutto un fisico: non solo perché si occupò di questioni di fisica, ma anche perché tali problemi, come quelli dell'uomo, li risolse tutti in chiave naturalistica, cioè materialistica.

[10] Simplicio, *In Phys.*, 965, 7 ss. = *Straton*, fr. 74 Wehrli (traduzione di G. Movia).
[11] Cfr. *Straton*, frr. 107-131 Wehrli.
[12] Cfr. Epifanio, *Adv. haeres.*, III, 33 = *Straton*, frr. 48 e 117 Wehrli.
[13] Wehrli, *Straton*, p. 74.
[14] Cfr. *Straton,* frr. 122 e 127 Wehrli (questi frammenti ci sono stati tramandati da Olimpiodoro nel suo commentario al *Fedone*).

Stratone ha così riportato nel Peripato, al posto dell'aristotelismo, il fisicismo di tipo presocratico.

3. Conclusioni sul Peritato antico – La sorte toccata ad Aristotele nella sua Scuola, e per tutta l'età ellenistica fino alle soglie dell'età cristiana, fu assai infelice.

Il suo più grande discepolo, collaboratore e immediato successore, Teofrasto, se fu sicuramente alla sua altezza per la vastità della conoscenza e l'originalità della ricerca nell'ambito delle scienze, come abbiamo visto, non fu all'altezza di capire e quindi di far capire agli altri l'aspetto più *propriamente filosofico* e speculativo di Aristotele.

Ancor meno capaci di intendere Aristotele si mostrarono gli altri suoi discepoli, che rapidamente ripiegarono su concezioni materialistiche di tipo presocratico, mentre il successore di Teofrasto, Stratone di Lampsaco, segna il punto di rottura più clamoroso con l'Aristotelismo.

Ma oltre a questo oblio o a questa inintelligenza del maestro che si verifica nei discepoli, e che, come abbiamo veduto, ha un puntuale parallelo nella storia dell'Accademia platonica, c'è un altro fatto che spiega la cattiva fortuna di Aristotele.

Teofrasto, morendo, lasciò il giardino e gli edifici del Peripato alla Scuola, ma riservò la biblioteca che conteneva tutte le opere non pubblicate di Aristotele a Neleo di Scepsi.[1]

Sappiamo da Strabone[2] che Neleo si portò la biblioteca in Asia Minore e che, morendo, la lasciò ai suoi eredi. Costoro, come già abbiamo avuto modo di ricordare nella trattazione su Aristotele, nascosero i preziosi manoscritti in una cantina, onde evitare che cadessero nelle mani dei re Attalidi, che lavoravano alla costituzione della biblioteca di Pergamo.

Questi scritti rimasero così nascosti fino a che un bibliofilo di nome Apellicone li acquistò e li ritrasportò ad Atene. Poco dopo la morte di Apellicone, essi furono confiscati da Silla (86 a.C.) e portati a Roma, dove vennero affidati per la trascrizione al grammatico Tirannione.

Una sistematica edizione fu però fatta solo da Andronico di Rodi (decimo successore di Aristotele) nella seconda metà del I secolo avanti Cristo, come vedremo nel sesto volume.

Dunque, dalla morte di Teofrasto in poi il Peripato venne privato proprio di quello che può considerarsi lo strumento più importante

[1] Cfr. Diogene Laerzio, V, 52.
[2] Strabone, XIII, 1, 54.

di una Scuola filosofica. In particolare venne privato proprio di quella produzione aristotelica, consistente negli appunti e nel materiale delle lezioni (i cosiddetti scritti esoterici), che conteneva il messaggio più profondo e più originale dello Stagirita.

Può essere vero che – secondo alcuni studiosi – qualche riproduzione di questi scritti fu certamente fatta e che quindi con ogni probabilità qualche copia rimase nel Peripato; del resto, il racconto di Strabone ha un po' troppo del romanzesco. È anche vero che l'attento studio degli antichi cataloghi delle opere di Aristotele che ci sono stati tramandati farebbe concludere che potevano essere rimaste in circolazione copie degli esoterici aristotelici oltre quelle trasportate in Asia Minore. Tuttavia – quale che sia la verità in proposito – rimangono questi due fatti incontestabili, e cioè che il Peripato mostrò per lungo tempo di ignorare la maggior parte degli scritti esoterici e che solo dopo l'edizione di Andronico essi ritornarono alla ribalta.

Se, dunque, il Peripato dopo Teofrasto rimase in possesso di qualche opera esoterica aristotelica, esse caddero in oblio, e nessuno fu più in grado, per oltre due secoli e mezzo, di far parlare quelle opere.

L'età ellenistica lesse quindi prevalentemente, anzi quasi esclusivamente, le opere pubblicate da Aristotele, le quali mancavano – almeno in parte – di quella forza speculativa e di quella profondità che caratterizzano le opere di scuola.

Così il Peripato non fu in grado di esercitare un influsso filosofico di rilievo e le sue dispute andarono ben poco oltre le mura della Scuola.

L'alimento spirituale dell'età nuova proveniva ormai da altre fonti.

LIBRO V

CINISMO, EPICUREISMO E STOICISMO

PARTE XII

INTRODUZIONE ALLE FILOSOFIE DELL'ETÀ ELLENISTICA

È vano il pensiero di quel filosofo, dal quale non viene curata nessuna passione dell'uomo: infatti, come la medicina non ha nessuna utilità se non espelle le malattie dal corpo, così non l'ha nemmeno la filosofia, se non espelle la passione dall'anima.

Epicuro, fr. 221 Usener

I. La rivoluzione che segna il passaggio dalla cultura greca dell'età classica a quella dell'età ellenistica

1. Le conseguenze spirituali della rivoluzione operata da Alessandro Magno – La grande spedizione di Alessandro Magno e la conquista dell'Oriente (334-323 a.C.) produssero una rivoluzione di enorme importanza, non solo per le conseguenze politiche, ma altresì per tutta una serie di concomitanti mutamenti di antiche convinzioni, i quali determinarono una svolta radicale nella vita dello spirito dei Greci. Fu un avvenimento che fece epoca nel senso più forte dell'espressione, giacché chiuse un'era e ne aprì una nuova.

Vediamo puntualmente quali sono i fattori di questa nuova era, che agirono in modo determinante nel far perdere repentinamente alla problematica filosofica platonica e a quella aristotelica gran parte del loro interesse e nel far nascere nuovi problemi, nuove categorie e nuovi parametri per la soluzione dei medesimi, e, in breve, una temperie spirituale radicalmente diversa da quella classica.

2. Il tramonto della «Polis» e la nascita dei «Regni» – Il fattore certamente più importante che incise in questo senso fu il crollo della *polis*. Già il padre di Alessandro, Filippo il Macedone, aveva incominciato a minare i princìpi basilari delle *poleis* greche, abilmente avvalendosi degli organismi politici che già esistevano per realizzare il suo disegno di predominio macedone sulla Grecia.

Pertanto, se Filippo aveva rispettato la *polis*, lo aveva fatto in modo solo formale, giacché il suo fine era quello di asservirne la libertà alle proprie mire egemoniche. Ma Alessandro distrusse la *polis* in tutti i sensi, togliendole ogni libertà formale e sostanziale, al fine di realizzare il suo grandioso disegno di una monarchia universale divina, che avrebbe dovuto riunire insieme non solo Città, ma paesi e razze diverse.

E se Alessandro non riuscì a mandare a compimento il suo grandioso disegno e a dar forma politica alle sue immense conquiste, che si estendevano su tre continenti – sia perché gli spiriti e i tempi non erano a ciò maturi, sia perché la morte lo colse improvvisamente nel 323 a.C. in troppo giovane età –, ebbene, cionondimeno egli inferse con la sua politica un tale colpo alle Città, che esse non ebbero più alcuna possibilità di riprendersi.

E così, dopo il 323 a.C., il potere politico dal dissolto impero di Alessandro passò ai nuovi regni che si formarono in Egitto, in Siria, in Macedonia e a Pergamo, e le *poleis* cessarono definitivamente di fare storia.

I monarchi accentrarono tutto il potere nelle loro mani, non tollerarono alcuna limitazione, si identificarono con lo Stato in modo pressoché totale e per conseguenza cancellarono ogni forma di libertà politica.

Di colpo, in tal modo, veniva distrutto quel valore fondamentale della vita spirituale della Grecia classica, che Platone nella sua *Repubblica* e Aristotele nella sua *Politica* avevano non solo teorizzato, ma anche mitizzato, ipostatizzato e sublimato.

E altrettanto improvvisamente queste opere venivano a perdere, agli occhi di chi visse la rivoluzione di Alessandro, il loro significato e la loro vitalità, e venivano a collocarsi in una prospettiva lontanissima, in totale distonia con i tempi.

3. Mutamento dell'uomo da «cittadino» a «suddito» e sue conseguenze – Il Greco dell'età classica – come sappiamo – aveva sempre considerato la *polis* come l'orizzonte unico della vita morale, al di là del quale l'uomo non poteva concepire la propria esistenza né in rapporto con gli altri né in rapporto con sé, in quanto identificava quasi per intero l'«uomo» e il «cittaådino».

Di conseguenza, è facile comprendere il crollo spirituale che provocò la rivoluzione di Alessandro.

L'uomo da «cittadino» diventa semplice «suddito». Cessa di valere per il suo antico «valore civico», perché tutte le decisioni riguardanti la cosa pubblica sono prese senza il suo contributo. La vita dei nuovi Stati si svolge indipendentemente dai suoi voleri. Cadono le ragioni delle sue antiche passioni, si sente improvvisamente vuoto di contenuto.

Le «abilità» che in conseguenza di quella rivoluzione contano non sono più le antiche «virtù civiche», ma un sapere e una tecnåica che non possono essere in possesso di tutti, perché richiedono speciali cognizioni e speciali disposizioni.

In ogni caso, esse perdono il contenuto etico per acquistarne uno più propriamente professionale. L'amministratore della cosa pubblica diviene un «funzionario», il soldato un «mercenario», e accanto a questi nasce l'uomo che, non essendo più né l'antico cittadino né il nuovo tecnico, di fronte allo Stato assume un atteggiamento di neutrale disinteresse, quando non di avversione.

Vedremo come la filosofia teorizzerà questa realtà in maniera esplicita, e collocherà lo Stato e la politica o fra le cose neutre e moralmente indifferenti, o addirittura fra le cose moralmente negative, perché fonti di ambizioni, di passioni, di preoccupazioni e di inutili turbamenti.

Alla rivoluzione della realtà etico-politica classica tiene dietro come conseguenza anche un radicale ripensamento concettuale dei «valori etico-politici». Anzi, le nuove prospettive filosofiche saranno anche più avanzate e audaci rispetto alla nuova realtà storica. E lo saranno almeno tanto quanto più avanzate e audaci rispetto alla vecchia realtà storica – in senso opposto – la *Repubblica* di Platone e la *Politica* di Aristotele.

4. Nascita e diffusione dell'idea del cosmopolitismo – Infine, è importante sottolineare un'altra analogia. La monarchia universale e divina non poté essere concretamente realizzata da Alessandro, e i regni ellenistici che ne derivarono furono organismi instabili e senza forza morale. Di conseguenza, la Grecia non creò, dopo la *polis*, un nuovo organismo politico vitale capace di accendere nuove idealità morali e politiche da sostituire a quelle della *polis*.

Nel 146 a.C. perderà addirittura ogni sua libertà, diventando una provincia romana, e l'ideale vagheggiato da Alessandro, in ben più alta forma, verrà realizzato dai Romani con il loro impero.

Come la storia greca, così anche la filosofia greca non vide fra la *polis* e la sua negazione una nuova possibilità concreta, e si rifugiò nel «cosmopolitismo», superando, ancora una volta, i limiti della storia, e considerando tutto il mondo una Città, fino a includere, con gli Stoici, in questa Città non solo tutti gli uomini ma anche gli Dei.

E se il «cosmopolitismo» delle vecchie Scuole socratiche era più che altro un paradosso sostenuto in antitesi con le realtà e il pensiero del tempo, il cosmopolitismo dell'età ellenistica diventa tesi dominante senza reale né ideale antitesi.

5. La scoperta dell'individuo – La rottura dell'identificazione fra uomo e cittadino – oltre al risvolto prevalentemente negativo illustrato – ebbe anche un risvolto positivo: l'uomo – non potendo più chiedere alla Città, all'*ethos* dello Stato e ai suoi valori i contenuti della propria vita – fu costretto, dalla forza degli eventi, a chiudersi in se medesimo, e a cercare nel suo intimo nuove energie, nuovi contenuti morali e nuovi scopi del vivere. In questo modo, l'uomo si scoprì come «individuo».

Ha illustrato molto bene questo punto Ettore Bignone: «L'educazione civica del mondo classico formava dei cittadini; la cultura dall'età di Alessandro in poi ha foggiato degli individui. Nelle grandi monarchie ellenistiche i legami e i rapporti fra l'uomo e lo Stato divengono ognor meno stretti e imperiosi; le nuove forme politiche, in cui il potere è tenuto da uno solo o da pochi, sempre più concedono a ognuno di foggiare a suo modo la propria vita e la propria persona morale, e anche nelle città in cui perdurano, come in Atene (almeno nella forma), gli antichi ordinamenti, l'antica vita civica, ormai degradata, pare sopravviva a se medesima, languida, intimidita, fra velleità di reazioni represse, senza profondi consentimenti negli animi. L'individuo è ormai libero di fronte a se stesso. L'avventuriero in cerca di fortuna è un tipo letterario che i nuovi poeti, come Menandro, Teocrito, Eronda, colgono dal vero e ritraggono con singolare vivacità e simpatia. Le nuove monarchie dell'Asia e dell'Egitto – coi loro fascini di rapide fortune, di favolose ricchezze, con l'occasione data a ogni audacia singolare, a ogni ingegno industre di uscire in luce – la facilità di viaggi e di commerci nel penetrato Oriente, traggono a sé i più vari spiriti, offrono loro momentanee patrie mutevoli, ove si addensa una folla che ha per supremi dei la rinomanza o il danaro o l'avventura. Ognuno vale, non più come membro della città in cui è nato, di cui debba dividere la fortuna, la grandezza, la sventura, ma quanto vale il suo ingegno, l'intimo genio del suo spirito. L'uomo pare tutto ormai: unico artefice del suo valore e del suo destino, signore a se stesso»[1].

Questi rilievi di Bignone vanno peraltro integrati, sottolineando come questa scoperta e questa nuova signoria dell'individuo degenerino altresì nell'«individualismo» e nell'«egoismo», di cui troviamo paradigmatici esempi nell'etica di Epicuro e anche di Pirrone.

6. Nascita della precisa distinzione fra «etica» e «politica» – Un ultimo punto assai importante è ancora da rilevare a questo proposito.

La distinzione dell'«individuo» dal «cittadino», l'attenuarsi e in certi casi lo scomparire del senso civico comportarono, in filosofia, come gli studiosi hanno ben notato, la radicale distinzione e la netta separazione fra «etica» e «politica».

L'etica classica, che conosciamo, era sostanzialmente basata sul presupposto dell'identità dell'uomo col cittadino e, perciò, essa era impiantata sulla politica o, addirittura, subordinata alla politica.

[1] E. Bignone, *Il libro della letteratura greca*, Firenze 1942^3, p. 413.

Per Platone e per Aristotele sono impensabili sia una etica non politicamente finalizzata, sia una politica non eticamente fondata. Ebbene, per la prima volta nella storia, la filosofia morale, nell'età ellenistica, grazie alla scoperta dell'individuo, si struttura in modo assolutamente autonomo, basandosi sull'uomo come tale, considerato nella sua singolarità.

Le tentazioni individualistiche e i cedimenti egoistici di cui abbiamo parlato sono appunto l'esagerazione e l'esasperazione di questa scoperta.

7. La parificazione fra Greci e barbari e il crollo di antichi pregiudizi razzistici – La spedizione di Alessandro era destinata anche a scuotere alle radici, se non a distruggere interamente, quel radicatissimo «pregiudizio razzistico» dei Greci, per cui essi pensavano se stessi non solo come superiori ai barbari per quantità di doti ma anche per qualità delle medesime, al punto da ritenere solo se medesimi «per natura» liberi, e da considerare, per contro, i barbari incapaci «per natura» di cultura, incapaci di libere attività, e, pertanto, «schiavi per natura».

Alessandro tentò – e non senza successo – l'enorme impresa dell'assimilazione dei vinti barbari e della parificazione di essi con i Greci.

Nel 331 a.C. egli faceva istruire migliaia di giovani barbari in base ai canoni della cultura greca e li faceva preparare nell'arte della guerra, al fine di disporre di nuove, fresche forze di ricambio. Nel 324 a.C. ordinava che soldati e ufficiali macedoni sposassero donne persiane: e diecimila soldati macedoni e un gruppo di ufficiali si univano in rito nuziale a donne persiane in Siria.

Questi sono alcuni degli esempi più clamorosi, che illustrano quell'ideale di «parificazione delle razze» che verrà costantemente ribadito nell'età ellenistica.

Insieme al presupposto razzistico, cadrà anche il presupposto della radicale distinzione dei sessi, e la donna si avvierà al riconoscimento di alcuni diritti che le erano stati negati fino ad allora. Epicuro accoglierà nel suo Giardino alcune donne a filosofare, e non disdegnerà di aprire la porta addirittura a delle etère, che erano desiderose di ritrovare la pace dell'anima.

E con la caduta del presupposto dell'esistenza di differenze «per natura» fra uomo e uomo, cadrà anche la base teorica per una qualsiasi giustificazione della schiavitù. Infatti la filosofia, se tollererà la schiavitù come fatto storico, non mancherà di contestarla a livello teoretico. Epicuro non solo tratterà con familiarità gli schiavi, ma li vorrà par-

tecipi del suo insegnamento; gli Stoici insegneranno che la vera schiavitù è solo quella dell'ignoranza e che alla libertà del sapere possono accedere sia lo schiavo sia il suo sovrano: e i due ultimi grandi Stoici saranno, appunto, lo schiavo Epitteto e l'imperatore Marco Aurelio.

8. La trasformazione della cultura ellenica in cultura ellenistica – La cultura ellenica, diffondendosi tra tutte le razze e tutti i popoli, divenne «ellenistica».

E questa diffusione comportò, fatalmente, oltre che una perdita in profondità, altresì una parallela perdita in purezza. Venendo a contatto con tradizioni e credenze diverse, la cultura ellenica doveva assimilarne alcuni elementi, in modo sempre più accentuato.

Soprattutto si fecero presto sentire in modo profondo gli influssi dell'Oriente, come puntualmente verificheremo.

E i nuovi centri di cultura quali Pergamo, Rodi, e soprattutto Alessandria con la fondazione della grandiosa biblioteca e del Museo dovuta ai Tolomei, finirono per offuscare la stessa Atene.

Anzi, lo stesso baricentro della cultura finì per spostarsi ad Alessandria che, per la sua favorevolissima posizione geografica, assorbì gli stimoli spirituali provenienti da tre continenti ed elaborò nei suoi circoli intellettuali una nuova cultura con un suo gusto particolare, che dalla città ebbe nome appunto di «cultura alessandrina».

Anche dalla Roma militarmente e politicamente vincitrice, che l'Ellenismo conquistò a sé, vennero stimoli culturali nuovi, improntati al realismo latino, i quali contribuirono in modo rilevante a creare e a diffondere il fenomeno dell'«Eclettismo».

I più eclettici dei filosofi greci furono proprio quelli che ebbero più intensi contatti con i Romani.

II. Le innovazioni del pensiero filosofico che seguono alla rivoluzione sociale e politica

1. Il guadagno in estensione e la perdita in profondità della filosofia ellenistica – Come in generale la cultura ellenica, diventando ellenistica, perde il suo originario vigore e la sua primigenia forza, così, in particolare, anche la filosofia perde in profondità quanto guadagna in estensione.

La perdita avviene proprio nella dimensione della «teoreticità», e quindi proprio nella forza e nel vigore speculativo.

Il guadagno avviene invece nel numero incomparabilmente superiore di persone, cui la filosofia, diventata problema della vita, sa comunicare un valido messaggio.

La filosofia diviene infatti la fonte da cui l'uomo ellenistico attinge quei valori che prima attingeva dalla *polis* e dalla religione della *polis*: offre nuovi contenuti di vita spirituale, illumina le coscienze, aiuta l'uomo a vivere, e gli insegna come essere felice anche nella tragica età in cui vive, nella quale tutti gli antichi valori sembrano sovvertiti.

I filosofi dell'età ellenistica sono sostanzialmente dei «moralisti», dei grandi moralisti; sono predicatori di un credo etico, sono a loro modo apostoli e missionari.

Ma in che cosa consiste, precisamente, la perdita in dimensione teoretica della filosofia ellenistica?

A nostro avviso essa è riassumibile in una frase: la filosofia ellenistica smarrisce pressoché totalmente il senso della «seconda navigazione» intrapresa da Platone e portata a compimento da Aristotele. L'Ellenismo perde così il senso della trascendenza, del sopra-sensibile, del meta-fisico, dello spirituale, e non può pensare, quindi, se non con categorie immanentistiche, fisicistiche e materialistiche.

Alla metafisica sostituisce la fisica, intendendola, «presocraticamente», come teoria della *physis*, e addirittura torna ad attingere alla speculazione dei Presocratici i concetti ontologici di base per intendere le cose.

Ma – e questo è il punto da rilevare – la filosofia morale dei filosofi dell'Ellenismo non nasce dai concetti che essi prendono a prestito dai Presocratici, giacché, come il lettore di questa *Storia della filosofia greca e romana* ben sa, sulle categorie dei Presocratici non è stata fondata, né sarebbe stato possibile fondare, alcuna etica.

È da un immediato «sentimento della vita» che ciascuno dei grandi capiscuola prende le mosse intuitivamente, per poi svolgerlo teoreticamente, cercando nei Presocratici opportune categorie e utilizzando queste – in polemica antitesi col Platonismo e con l'Aristotelismo – come sussidiari strumenti di chiarificazione e di giustificazione. Ed è per questo motivo che – come vedremo – i concetti morali «sporgono» decisamente sia sulle dottrine fisiche sia sulle dottrine logiche delle varie Scuole ellenistiche e assumono valenze decisamente autonome rispetto a quelle.

Al filosofo ellenistico e ai suoi seguaci, in realtà, importava non la *sophia* ma la *phronesis*; importava, cioè, risolvere il problema della vita.

E, in effetti, solo una parte esigua di quanto essi dissero e scrissero all'infuori di questo problema ha validità autonoma e significato specifico. Tuttavia, nel risolvere il problema della vita, i filosofi di quest'età crearono qualcosa di veramente grandioso: il Cinismo, l'Epicureismo, lo Stoicismo e lo Scetticismo stabilirono «modelli di vita», cui gli uomini continuarono a ispirarsi per oltre mezzo millennio, e che poi restarono veri e propri «paradigmi spirituali».

2. La reviviscenza dello spirito socratico – La concezione della filosofia come «arte del vivere», ossia come saggezza pratica, doveva necessariamente riportare in primo piano le istanze socratiche.

Alcune chiarificazioni sono però necessarie per comprendere il significato di questo «ritorno a Socrate».

Socratiche, per la verità, sono tutte le Scuole fondate dai discepoli di Socrate, sia quelle «minori», sia quella «maggiore», ossia la Scuola di Platone (e in limitato senso anche quella di Aristotele). Ma, come già i Socratici minori, anche i filosofi dell'età ellenistica considerarono gli sviluppi metafisici e speculativi di Platone (e di Aristotele) come deviazioni dal Socratismo e come sovracostruzioni inutili e anzi decettive.

I filosofi dell'età ellenistica cercarono dunque di collocarsi a mezza strada fra le due posizioni giudicate estreme.

Non è difficile riconoscere tuttavia che, se dal punto di vista della visione morale della vita i filosofi dell'età ellenistica furono più vicini ai Socratici minori, in quanto da essi ripresero numerose idee e le svilupparono in vario modo, dal punto di vista della struttura del sistema furono più vicini a Platone e ad Aristotele, perché riconobbero che non si può fondare un'etica senza costruire una visione della natura e dell'essere, che Socrate, come sappiamo, riteneva impossibile all'uomo.

Predominò, comunque, lo «spirito socratico», anche in questo recupero della «fisica» (che è una «ontologia» vera e propria), nella misura in cui essa venne subordinata all'etica e non fu considerata fine a se stessa.

Alla lettera, oltre che allo spirito di Socrate, si ispirò chiaramente Epicuro, definendo la filosofia come spirituale arte medica che «cura i mali dell'anima» e dichiarando tutto il resto verbalismo inutile.

Socratici radicali furono anche gli Stoici, che, identificando la virtù con l'esercizio e l'incremento del *logos* che è nell'uomo, ritornarono alla dottrina della «virtù-scienza» e a un rigoroso intellettualismo.

Socratici si considerarono gli stessi Scettici, che videro nella loro «scepsi» uno sviluppo del dubbio e del non-sapere proclamati da Socrate.

La posizione dei Cinici può considerarsi addirittura una radicalizzazione estrema del Socratismo.

Ma profondamente socratica fu soprattutto la convinzione, che costituì come il «minimo comun denominatore» di tutti i sistemi dell'età ellenistica, secondo cui il vero filosofo è tale solo se e nella misura in cui sa realizzare una piena coerenza (un'«armonia» e un «accordo» diceva Socrate) fra dottrina e vita, o, meglio ancora, fra teoria e modo di vivere e di morire. Filosofo non è colui che sa solo pensare e costruire sistemi, ma è soprattutto colui che sa vivere e morire in accordo col suo sistema. Sistema di idee e sistema di vita devono « consuonare » in modo perfetto. I capolavori dei filosofi di quest'epoca non furono solo i loro libri ma furono anche i loro modi di vivere e di morire; anzi furono il pieno accordo e la coerenza fra dottrina e vita, che in maniera paradigmatica Socrate per primo aveva saputo realizzare

Marcel Conche ha fatto alcuni rilievi che valgono perfettamente per tutti i filosofi di quest'epoca, e che mette conto riportare: «L'esigenza greca di saggezza indica ciò che è essenziale alla filosofia. Ogni teoria, in effetti, deve rendersi credibile. Ora non si rende credibile ciò che si dice, aggiungendo indefinitamente parole ad altre parole. Occorre cambiare piano, fornire la prova sperimentale, mostrare che si è filosofi nel modo di vivere e di morire. La filosofia è presa nella morsa del dilemma di restare parola – e di annullarsi infine nel verbalismo – o di essere una saggezza (una vita, una pratica). Una dottrina o teoria filosofica, o non è niente, oppure, in ultima analisi, non è altro che una pratica di vita, e le possibilità filosofiche, prese nella loro verità, non sono altro che possibilità di vita. La verità della filosofia è saggezza, e il saggio è il filosofo la cui vita serve da prova»[1]. Conche soggiunge ancora: «Risulta che un filosofo è tutt'altro che un intellettuale. Del resto, se si sta all'idea che ci si fa oggi dell'intellettuale, si deve dire che in Grecia non c'erano intellettuali».[2]

3. L'ideale dell'autarchia – Le nuove concezioni filosofiche, pur manifestandosi in forme diverse nelle diverse Scuole, presentano tratti comuni e istanze identiche. Esse cercano sostanzialmente un ideale di

[1] M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Éditions de Mégare, Villers sur Mer 1973, p. 25 e nota 1. Il volume è stato riedito presso l'Editrice Puf, Paris 1994 (noi manterremo la paginatura della prima edizione).

[2] *Ibidem.*

vita che ciascun uomo possa perseguire, attingendo le risorse unicamente da se medesimo.

L'idea, che già fu di Socrate, e che alcuni suoi seguaci avevano portato in primo piano, cioè l'idea dell'«autarchia», ossia del «bastare-a-se-stessi», diviene ora dominante.

E questo ben si capisce: in un'epoca in cui tutto rovinava e rapidamente mutava, l'uomo non poteva trovare negli altri uomini o nelle cose alcun punto d'appoggio né alcuna garanzia di sicurezza, e doveva pertanto cercare e trovare in sé – e solo in sé – ciò di cui aveva bisogno.

È, questo, l'ideale della «totale autarchia».

Anzi, i filosofi di quest'epoca estendono l'istanza di totale affrancamento addirittura nei confronti del «Destino», della «Tyche», dell'«Inevitabile».

Diogene cerca di distaccarsi da tutto. Pirrone mette in scacco la Tyche con l'assoluta indifferenza e la totale insensibilità. Zenone e gli Stoici cercano di affrancarsi dal Destino sintonizzandosi con esso, cioè facendo dei voleri del Fato il loro stesso volere. Epicuro ride del Destino e lo nega come vana opinione.

L'uomo, o meglio l'individuo, viene così sciolto da ogni dipendenza e viene quasi assolutizzato.

4. L'ideale dell'«atarassia» – Anche il fine morale cui tutte le Scuole filosofiche ellenistiche aspirano coincide fondamentalmente.

Tutte vogliono insegnare come essere felici e identificano la felicità con qualcosa che è più negativo che positivo, che costituisce più «rinuncia» che conquista, che implica più amputazioni ed eliminazioni di esigenze umane che non arricchimenti di esse, più un annullarsi che non un accrescersi.

Tutte concordano nell'affermare che la felicità sta nell'«atarassia», ossia nella «pace dello spirito».

Diogene e Pirrone – sia pure in maniera diversa – cercano la pace dello spirito nella «totale rinuncia», nella piena indifferenza; Zenone la cerca nell'«apatia», nell'«impassibilità», ossia nella soppressione di tutte le passioni dell'animo; Epicuro, infine, la cerca nell'«aponia», cioè nella soppressione del dolore fisico e nell'«atarassia», cioè nell'eliminazione di ogni turbamento dell'animo.

Ma è chiaro che svuotare l'uomo delle umane passioni significa svuotarlo di gran parte della sua vita.

Inoltre, molti filosofi, per perseguire questa pace, predicano la vita

semplice e scoprono la quiete delle campagne e degli alberi, il ritorno all'incontaminata natura e anche alla solitudine.

Il motto emblenatico di Epicuro è addirittura: «vivi nascosto». È l'espressione, questa, del più totale rovesciamento del sentire classico.

5. L'ideale del Saggio – Comune a tutte le Scuole ellenistiche è anche – e per conseguenza delle cose dette – l'«ideale del saggio», che, talora, viene innalzato a vertici addirittura mitici.

Il saggio è l'uomo portatore di tutte le virtù che le nuove filosofie riconoscono essenziali per vivere felici, e perciò è l'uomo in sommo grado felice.

Il saggio, dicono concordi le nuove filosofie, non ha nulla da invidiare agli Dei, perché la sua felicità non differisce qualitativamente da quella degli Dei. Il piacere che Zeus gusta in eterno, dice Epicuro, non può essere altro che quello che noi attingiamo nel tempo, ma che, anche nel tempo, possiamo realizzare in modo perfetto, come vedremo.

E lo stesso concetto, con altri termini, ripetono gli Stoici: la nostra virtù, in cui consiste la felicità, non è che il retto *logos*, il quale è identico al *logos* di Zeus, e anche questo lo vedremo in modo dettagliato.

Corazzato di questa *phronesis* divina, il saggio non ha nulla da temere sulla terra: anche fra le fiamme – è questo un comune paradosso di tutte le Scuole ellenistiche – il saggio può essere felice: e lo può essere perché egli è in grado, con la saggezza, quasi di annullare spiritualmente lo stesso dolore fisico che è effetto della fiamma.

E poiché, smarrito il concetto del soprasensibile, non è possibile parlare di autentica immortalità e di un aldilà, questi filosofi dichiarano il *telos* dell'uomo raggiungibile pienamente nell'aldiqua: la sola felicità che esiste è sulla terra; ma – e questo è molto indicativo – è una curiosa felicità, che si ottiene – come già per cenni abbiamo detto e come meglio vedremo nel corso dell'esposizione delle dottrine delle singole Scuole – mediante le più radicali rinunce a ciò che è più squisitamente terrestre.

6. La divinizzazione dei fondatori dei grandi sistemi della età ellenistica – Un ultimo punto è caratteristico e significativo.

Tutti i capiscuola si avvicinarono, nella loro vita reale, all'ideale teoreticamente vagheggiato e predicato: per questo l'impressione che suscitarono sui contemporanei e poi per interi secoli fu di enorme entusiasmo senza riserve.

Di Pirrone scrive il discepolo Timone:

> Questo il mio cuore, o Pirrone, ha desiderio di udire:
> come tu, benché uomo, viva nel modo più tranquillo, in pace,
> tu solo, tra gli esseri umani, conducendo la vita di un dio.[3]

Molti secoli dopo Timone, scrive ancora Sesto Empirico:

> O Pirrone, che sei apparso come una grande meraviglia, che più grande nessuna, come un essere straordinario*, diverso dagli altri,* per aver osato muovere vigorosamente contro tutti i filosofi, oh, quanto fosti ardito![4]

Il giorno natale di Epicuro fu consacrato e venne celebrato solennemente dai seguaci.

Sempre di Epicuro, in una antica sentenza, si legge:

> «La vita di Epicuro a paragone delle altre, per mitezza e pace interiore, si riterrebbe leggenda».[5]

E Lucrezio ancora molto tempo dopo scrive, fra l'altro:

> Chi mai, dinanzi a tanto sublimi scoperte di veri,
> potrebbe cantare, sia pure col petto ispirato,
> un canto degno di quelle? E chi di linguaggio
> tanta possiede potenza per lodi comporre,
> al merito pari, di lui che tali donò
> a noi del suo animo frutti e conquiste?
> Nessuno, direi, fra i nati di sangue mortale.
> Giacché, se ben dire si deve tale intendendo
> chiara maestà del soggetto, un Dio fu quello,
> un Dio, o illustre Memmio, che primo alla vita
> trovò quella norma che ora si chiama sapienza,
> quello che solo in virtù della mente
> tolse la vita dai flutti del buio
> e la portò nel sereno, in un calmo chiarore di luce.[6]

[3] Diogene Laerzio, IX, 65; la traduzione dei passi citati è quella da noi curata con la collaborazione di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005.

[4] Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, III, 281; traduzione di O. Tescari.

[5] Epicuro, *Sentenze Vaticane*, 36 = Ermarco, fr. 54 Krohn.

[6] Lucrezio, *De rerum natura*, V, 1 ss. (traduzione di E. Cetrangolo). Si vedano anche i versi 12-55 che seguono, in cui è svolto, tra l'altro, un pensiero analogo a quello che leggiamo nel passo di Epitteto che esalta Crisippo.

Su Crisippo, rifondatore dello Stoicismo, scrive Epitteto:

> Che grande fortuna, che grande benefattore Crisippo, che ci indica la via! A Trittolemo, invero, tutti gli uomini hanno innalzato altari e fatto sacrifici, perché ci ha dato come cibo i prodotti della terra lavorata; e a colui che ha trovato la verità, l'ha portata alla luce e l'ha recata a tutti gli uomini, e non la verità che riguarda semplicemente il vivere, ma il vivere bene, chi di voi, per questo beneficio, ha eretto un altare, o dedicato un tempio o una statua, chi si inginocchia davanti a Dio per questo? Perché ci hanno dato la vite e il grano, innalziamo sacrifici agli Dei, ma perché hanno portato un frutto così meraviglioso alla mente di un uomo, per mezzo del quale vollero indicarci la verità sulla felicità, per questo, dunque, non dovremo ringraziare Dio?[7]

Ci troviamo senza alcun dubbio di fronte a uomini che seppero dire alla loro epoca la parola di cui c'era bisogno; e fu una parola che non durò per una breve stagione, ma che varcò interi secoli e che anche all'uomo estroverso di oggi – che vive una crisi che sotto certi aspetti assomiglia alla crisi dell'Ellenismo, perché vive una vera rivoluzione della tavola dei valori –, se adeguatamente ascoltata, potrebbe avere un preciso messaggio da comunicare.

III. I pregiudizi che impedirono per molto tempo una comprensione storica ed ermeneutica dell'età ellenistica

1. Le incomprensioni delle filosofie dell'età ellenistica durate fino alla fine del secolo XIX – Dopo quanto abbiamo detto sulle questioni di fondo in modo essenziale, è opportuno trattare ora di questioni più particolari, ma altrettanto importanti.

Sulla filosofia delle Scuole dell'età ellenistica fiorite nell'arco di tempo che va dalla morte di Aristotele fino alla nascita del Neoplatonismo, hanno gravato per lungo tempo pesanti pregiudizi di varia natura, che ne hanno condizionato e talora addirittura compromesso la giusta comprensione.

Queste correnti di pensiero sono state spesso designate in blocco come «filosofie post-aristoteliche», in senso negativo, come a dire filosofie di epigoni, ossia come filosofie che – commisurate alle altezze

[7] Epitteto, *Diatribe*, 1, 4, 29-32; traduzione di C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2017[3].

speculative cui si era spinto lo Stagirita – risultavano di qualità decisamente inferiore.

Esse sono state, pertanto, interpretate come prodotti di uno spirito e di una cultura ormai stanchi, e quindi come espressione di decadenza.

Inoltre si è insistito nel riportare a differenti fonti le varie componenti di queste filosofie, sminuendo in tal maniera la loro originalità.

E, infine, si è insistito sulle loro contraddizioni interne, sminuendo così la loro validità.

Nel nostro secolo sono ormai caduti a uno a uno tutti i pregiudizi che distorcevano l'esatta comprensione del significato di queste Scuole filosofiche ed è in atto una radicale rivalutazione di esse.

Vediamo, in primo luogo, di individuare in modo specifico questi pregiudizi e il loro superamento.

2. Lo smarrimento della maggior parte delle grandi opere dei filosofi dell'età ellenistica – Una prima causa, di incalcolabile portata, che ha compromesso a lungo la comprensione e la corretta valutazione del pensiero delle Scuole ellenistiche è dovuta allo smarrimento della maggior parte della loro imponente produzione.

Di nessuno dei fondatori di queste Scuole possediamo opere intere, ma solo frammenti, e per lo più frammenti indiretti.

Possediamo opere integrali solo degli epigoni, che però non suppliscono se non in parte alla mancanza delle prime, per le ragioni che a suo luogo abbiamo rilevato.

Di Epicuro possediamo tre lettere e due raccolte di massime, che però sono epitomi che ridanno per sunto un pensiero che doveva essere puntualmente motivato nelle opere scientifiche, mentre i frammenti che di queste ci sono pervenuti sono per lo più brevi.

L'unica opera completa della Scuola epicurea pervenutaci è il *De rerum natura* di Lucrezio, che però è opera di poesia, piena di fermenti e risonanze particolari.

Degli Stoici antichi possediamo numerose testimonianze indirette e pochissimi frammenti diretti; degli Stoici della media Stoa possediamo ugualmente solo testimonianze indirette; invece possediamo opere integrali degli Stoici romani. Ma queste sono ormai espressione di uno spirito in parte trasformato e per giunta di una problematica ridotta per lo più all'etica.

Analogo è il discorso sugli Scettici. Pirrone non scrisse nulla; di Timone possediamo solo frammenti; l'imponente opera di Sesto Empirico pervenutaci è espressione del pensiero dell'ultima stagione

dello Scetticismo, che, rispetto al pensiero scettico delle origini, ha spostato il suo interesse più verso i problemi metodologici che non verso i problemi etici. Solo testimonianze indirette abbiamo dell'Accademia scettica, e così anche dell'Accademia eclettica, eccezion fatta per Cicerone.

Ma c'è di più. Gli stessi frammenti e le stesse testimonianze dei filosofi delle Scuole ellenistiche pervenutici sono stati raccolti e sistemati solo in epoca moderna.

Gli *Epicurea* di Usener, che raccolgono i frammenti e le testimonianze del fondatore del Giardino, sono del 1887 e gli *Stoicorum Veterum Fragmenta* sono stati pubblicati all'inizio del Novecento (1903-1905). Sistematiche raccolte definitive delle testimonianze degli antichi Scettici, degli Accademici scettici ed eclettici mancano tuttora.

Per conseguenza, anche le ricostruzioni storiografiche puntuali e originali del pensiero di queste Scuole dell'età ellenistica si sono avute solo sul finire del secolo XIX e soprattutto nel secolo XX.

E così solo lentamente ci si sta liberando dalla acritica convinzione che, in fondo, se ci sono pervenute solamente opere integrali di Platone, di Aristotele e di Plotino, e non degli antichi Epicurei, degli antichi Stoici e degli antichi Scettici, questo dipenderebbe dal loro intrinseco scarso valore, oltre che dal caso.

3. L'indebito sistematico riferimento a parametri platonici e aristotelici compromette la comprensione della filosofia dell'età ellenistica – Strettamente collegato alle circostanze sopra chiarite è il pregiudizio che potremmo chiamare «teoreticistico», di coloro che nella comprensione e nella valutazione delle Scuole ellenistiche così come in generale di tutta la filosofia antica, hanno assunto Platone e Aristotele come parametri esclusivi in senso globale.

Del primo ci sono giunte tutte le opere; del secondo il grosso delle opere di scuola; dei Presocratici, così come dei fondatori delle Scuole ellenistiche, ci sono giunti solo frammenti. Ma i Presocratici furono letti, e in gran parte lo sono tuttora, secondo i canoni fissati da Aristotele nel primo libro della *Metafisica*, che di essi propone la prima sistemazione.

Perciò era quasi fatale che la cifra teoretica platonico-aristotelica apparisse la cifra unica del filosofare greco. E anche le varie rinascite delle proposte filosofiche dei Greci sono state sempre e solo rinascite di Platone e di Aristotele: sicché quella convinzione sembrò a lungo un dogma incrollabile.

Ma, in realtà, l'influsso che Platone e Aristotele ebbero in Grecia e sui Greci, prima del Neoplatonismo, non fu in alcun modo paragonabile all'influsso che essi ebbero nei primi secoli dell'età cristiana, nel Medioevo, nel Rinascimento e nell'età moderna.

Come abbiamo cercato di dimostrare, Platone e Aristotele non furono capiti a fondo, o comunque adeguatamente sviluppati, nemmeno nelle loro Scuole, e già la generazione successiva li intendeva in maniera estremamente riduttivistica. L'Aristotele esoterico, poi, rimase addirittura pressoché sconosciuto fino all'edizione di Andronico di Rodi.

Quanto di Platone e di Aristotele poté circolare nei tre ultimi secoli dell'era pagana fu inteso solo nel senso del filosofare proprio dell'età ellenistica.

Invece, senza paragone superiore fu l'influsso che ebbero le Scuole ellenistiche nella vita spirituale dei Greci: influsso che varcò interi secoli e durò – come abbiamo già detto – ininterrottamente circa mezzo millennio.

È quindi storicamente errato pretendere di leggere l'intero arco della filosofia antica esclusivamente in funzione di parametri platonici e aristotelici.

In Platone e in Aristotele predominano infatti nettamente le componenti ontologica e logico-gnoseologica, mentre l'etica è una conseguenza che da queste componenti scaturisce: *la visione dell'essere domina e regola in notevole misura la visione della vita.*

Viceversa, nei sistemi filosofici dell'età ellenistica si verifica la situazione esattamente opposta: predomina assolutamente la componente etica, mentre le componenti ontologica e logico-gnoseologica vengono per lo più indagate quali condizioni che quelle date etiche suppongono per potersi fondare e reggere: *la visione della vita domina e regola in notevole misura la visione dell'essere.*

È vero che lo smarrimento della componente teoretica e della sua funzione regolativa – e in particolare l'oblio della platonica «seconda navigazione» e dei guadagni aristotelici a essa connessi –, su cui più volte richiameremo l'attenzione del lettore nel corso dell'opera, costituisce un limite notevolissimo. Tuttavia, in sede ermeneutica, questo non può essere inteso se non come rilievo di struttura, e non come presupposto giudizio di valore assolutamente condizionante.

Infatti, se nel leggere i filosofi dell'età ellenistica non si coglie e non s'accetta la peculiare angolazione della loro prospettiva del filosofare e ci si ostina nel voler trovare il momento teoretico predominante e autonomo, questi filosofi restano in gran parte muti.

Ed è altresì vero che, in sede di valutazione, si potrà e anzi si dovrà poi criticare quel rovesciamento della prospettiva filosofica classica e si potrà e dovrà rilevare tutta la serie di aporie e di contraddizioni alle quali essa dà luogo. Ma ciò non toglie che *in primis et ante omnia* occorra coglierne il senso e le ragioni.

E se ci si pone nella corretta ottica, questi sistemi dell'età ellenistica diventano incomparabilmente più ricchi, più vivi e più veri di quanto per molto tempo non si sia creduto.

4. Una corretta comprensione ermeneutica del senso del capovolgimento dei tradizionali valori in cui aveva creduto l'uomo greco – Un altro pregiudizio che ha a lungo ostacolato la corretta lettura della filosofia delle Scuole ellenistiche, è quello che potremmo denominare «classicistico».

È indubbio che lo spirito greco dell'età classica è dominato da un senso dell'«armonia», del «limite» e della «misura», che, probabilmente, è unico nella storia spirituale dell'Occidente.

Ed è altrettanto indubbio che il senso dell'armonia e della greca misura nell'età ellenistica muta e assume proporzioni che, in alcuni momenti, sono o paiono essere di rottura rispetto a quello dell'età classica.

Del resto, come vedremo, contrariamente alla filosofia classica, la filosofia dell'età ellenistica è apertissima agli influssi dell'Oriente, influssi che essa assorbe e ricompone grecamente, ricostituendo via via nuovi e diversi equilibri, che però, in base ai parametri classici, possono essere o sembrare squilibri.

Diogene il creatore del modello di vita cinica negò valore a tutto ciò in cui fino ad allora la Grecia aveva creduto. Pirrone, fondatore della Scepsi, aveva imparato molto dai maghi e dai fachiri dell'Oriente, seguendo la spedizione di Alessandro. Zenone, fondatore del Portico, era un semita, e aveva portato seco dalla nativa patria elementi del patrimonio spirituale ebraico che seppe far fruttificare; anche Crisippo, secondo fondatore della Stoa, era di origine semitica.

Sul Mediostoicismo – come vedremo – è poi evidente l'influsso dello spirito della romanità e più ancora questo influsso è evidente sull'Eclettismo.

Lo stesso Epicuro, che era di sangue greco, anzi ateniese, rompe col sentire classico in modo clamoroso negando quella componente politica e civica che per la classicità era stata l'*asse portante* di tutti i valori, e rovesciando quindi la classica tavola dei valori.

Ma è proprio questo il punto da acquisire: il pensiero filosofico dell'età ellenistica è un pensiero «rivoluzionario», che sovverte la maggior parte dei valori che il Greco aveva ritenuto intangibili.

Ma è un pensiero che – a suo modo – sa raggiungere un suo equilibrio, una sua misura, un suo *peras* – anche se in maniera molto diversa dal pensiero classico –, grazie a una pressoché illimitata fiducia nel *logos*, come vedremo.

5. Ripresa e ripensamento di categorie del pensiero presocratico e dei Socratici minori – Altro impedimento, alla corretta comprensione della filosofia delle Scuole dell'età ellenistica, può derivare da una eccessiva sottolineatura degli elementi che esse riprendono dai Presocratici, dai Socratici minori e, più limitatamente, dall'Accademia e dal Peripato.

È verissimo che, scavalcando Aristotele e Platone, le Scuole ellenistiche riprendono le istanze delle scuole socratiche minori, e, al di là di esse, categorie della speculazione fisica presocratica.

Epicuro riprende l'edonismo dei Cirenaici e l'Atomismo degli Abderiti; Zenone riprende l'idea di Antistene dell'autosufficienza della virtù e il ripudio dei cosiddetti beni fisici ed esteriori e altresì l'idea eraclitea del *logos-fuoco*; Pirrone e soprattutto gli Scettici posteriori riprendono in chiave dissolutrice la dialettica dei Megarici e alcuni elementi della Sofistica.

Ma è altrettanto vero che alla base di queste riprese stanno intuizioni originali e fecondissime, che in larga misura trasfigurano gli elementi desunti dalla precedente speculazione, facendo loro assumere nuove valenze e nuovi significati.

Infatti, da un canto, le categorie della presocratica *physis* sono riprese, oltre che nel loro significato «ontologico», anche e soprattutto nel loro inedito significato «deontologico», cioè allo scopo di fondare un'etica, mentre nei Presocratici esse servivano esclusivamente a una ricostruzione del cosmo, fine a se stessa.

D'altro canto, gli ideali etici delle Scuole socratiche minori sono ripresi, sì, ma corretti, fra l'altro, in uno dei punti più qualificanti: contrariamente alle Scuole socratiche, infatti, le Scuole ellenistiche ritengono che il momento teoretico ontologico e logico-gnoseologico sia irrinunciabile, anche se non lo ritengono fine a se stesso, ma solo fondamento dell'etica.

IV. Significato e importanza della filosofia dell'età ellenistica

1. Il punto-chiave dei sistemi dell'età ellenistica consiste nella scoperta dell'«arte del vivere» – Sgombrato il terreno dai principali pregiudizi, è più facile formulare una più corretta valutazione circa il significato della filosofia delle Scuole ellenistiche.

La filosofia di queste Scuole volle essenzialmente essere – e fu in effetti – una «filosofia della vita», una filosofia che voleva insegnare l'«arte del vivere», cioè non una *sophia* in senso aristotelico, ma una *phronesis,* una «saggezza», come abbiamo già precisato e come è opportuno qui ribadire.

Una attenta analisi di struttura delle posizioni delle varie Scuole – come avremo modo di vedere con ampiezza – rivela infatti una sporgenza dell'etica sull'ontologia e sulla logica, non solo di carattere «quantitativo», ma anche di carattere «qualitativo».

«Quantitativamente» l'etica sporge sulla fisica e sulla logica perché costituisce l'oggetto di maggiore interesse, mentre «qualitativamente» l'etica sporge per la novità, per la libertà rispetto alle stesse premesse logico-ontologiche e per la genialità.

Le etiche dei sistemi dell'età ellenistica non derivano direttamente dai dogmi ontologici e logici che pur sono invocati come fondamenti, ma – come abbiamo già detto e cercheremo di dimostrare – derivano fondamentalmente da *originarie intuizioni del senso e del significato della vita.*

Per dirla con una terminologia moderna – come tale anacronistica ma assai chiarificatrice se opportunamente intesa – alla base dei sistemi ellenistici, come del resto alla base di ogni forma di filosofia intesa come filosofia e arte del vivere, sta un immediato «sentimento della vita», una visione della vita intuitivamente colta e poi razionalmente svolta, fondata e motivata.

Esprimendoci in termini scheleriani, diremo che il nucleo fondamentale da cui sia il Cinismo, sia lo Scetticismo, sia l'Epicureismo, sia lo Stoicismo si sviluppano è una «intuizione emozionale dei valori».

Diremo di più.

La nota tesi che Jean Piaget ha creduto di poter sostenere per la filosofia in generale, si attaglia invece in modo perfetto ai sistemi dell'età ellenistica. Sono forme di «saggezza», ossia di «fede ragionata». In altri termini: *sono prese di posizione vitali razionalmente sviluppate; sono mediazioni ragionate fra le originarie intuizioni del senso della vita e dei valori e le condizioni dell'essere e del sapere.*

Come vedremo, Diogene porta alle estreme conseguenze – radicalizzandolo in senso totale – il sentimento esistenziale-emozionale del non-aver-bisogno-di-nulla. Epicuro scopre per intuizione emozionale il senso della vita nel «piacere catastematico», cioè nella «aponia fisica» e nella «imperturbabilità dello spirito», e poi svolge quest'intuizione e cerca di fondarla razionalmente con l'Atomismo e col sensismo. Zenone scopre intuitivamente il senso della vita nella virtù come «retta e autosufficiente attuazione del *logos*», e poi costruisce un sistema del *logos* in senso ontologico e logico. Pirrone scopre per intuizione emozionale il senso della vita come «rinuncia» e «indifferenza» a contatto con il mondo dell'Oriente, e poi sorregge questa sua intuizione con le opportune motivazioni logiche di carattere scettico.

2. I sistemi filosofici dell'età ellenistica come «fedi laiche» – Questo punto che abbiamo ora precisato – e si noti che abbiamo semplificato il problema riducendolo all'essenziale, ma il lettore deve rigorosamente evitare di intenderlo in modo semplicistico – dà ragione anche della vitalità veramente eccezionale che ebbero questi sistemi, sia nella diffusione, sia nella intensità delle convinzioni che seppero comunicare, sia nella durata che – come abbiamo già detto – raggiunge e supera il mezzo millennio.

Sono, infatti, filosofie che hanno il vigore e la forza di «fedi laiche», di «fedi immanenti», di fedi circoscritte alla *physis*, cioè alla natura, e che negano la sopranatura, ma che mantengono pur sempre la forza che è propria di ogni fede.

Questo spiega, anche, per quale motivo tutti i fondatori di queste Scuole furono innalzati dai seguaci ad altezze sovrumane e dichiarati simili a Dei. Come abbiamo già precisato e documentato sopra, sono i «santi laici» di «fedi immanenti», sono i «paradigmi incarnati del modo di vivere perfetto», del modo di vivere che dà la felicità totale.

3. Lo scopo supremo delle filosofie dell'età ellenistica sta nella cura dei mali dell'anima – È vana ogni filosofia che non sappia medicare qualche passione dell'animo umano, diceva Epicuro. E su questo concetto tutti i filosofi dell'età ellenistica concordano.

In sostanza, queste Scuole filosofiche hanno compreso, – come poche altre – che sono appunto le passioni dell'animo che determinano l'infelicità e che dalla cura di tali affezioni dipende la felicità dell'uomo.

E concordemente queste Scuole hanno anche compreso che le passioni non si curano né si leniscono sfogandole. Anzi, lo sfogo le am-

plifica e rinvigorisce. E hanno compreso che, di conseguenza, lo sfogo delle passioni non può dare la felicità, appunto perché la passione sfogata genera ulteriori e più impellenti passioni, o, al più, concede solo una breve tregua che prepara un ulteriore scatenarsi di esse, ma mai la pace dell'anima.

E allora il rimedio non può che consistere in un radicale ridimensionamento delle passioni, o addirittura nella eliminazione e nello svuotamento totale delle medesime.

La serenità e la tranquillità dello spirito consistono proprio in questo toglimento delle passioni, e la «felicità» è la «pace dello spirito».

Certo, viene da chiedersi se questa pace che propongono Cinici, Stoici, Epicurei e Scettici, non sia una pace di morte piuttosto che una pace della vita.

Ma qui entreremmo in merito alle aporie di questi sistemi, di cui man mano diremo.

È comunque da rilevare come le aporie nascano dal conflitto fra l'illimitata fiducia nel *logos* professata da questi sistemi, che esigerebbe premesse spiritualistiche, e i loro presupposti materialistici e immanentistici, come più volte rilevato.

4. Per essere felice l'uomo ha bisogno di se stesso e della propria ragione e non di altro – Giungiamo così al punto che, a nostro avviso, è essenziale nella filosofia delle Scuole ellenistiche.

Gli Epicurei non credono in un aldilà e proclamano tenacemente la mortalità dell'anima. Gli Scettici eliminano in tronco il problema. Gli Stoici ammettono una sopravvivenza a termine dell'anima (fino alla conflagrazione universale come limite estremo), ma non le dànno un significato moralmente rilevante, in quanto negano che il senso dell'aldiqua dipenda dall'aldilà: anzi, per essi la vera vita è solo la vita che viviamo nell'aldiqua.

Dunque, la sorte dell'uomo si gioca tutta sulla terra: qui è l'inferno e qui il paradiso, nel senso che qui sono tutta l'infelicità e tutta la felicità possibili.

Ebbene, la tesi su cui tutti questi filosofi concordano è la seguente: *tutte le risorse che portano alla felicità stanno nell'uomo, nell'uomo inteso come individuo.*

Crollata la *polis* – come abbiamo già sopra spiegato – e con essa tutti i valori civili, la struttura sociale era profondamente mutata. L'uomo greco classico non credeva di poter vivere fuori della *polis* e della relativa struttura sociale; l'uomo ellenistico vuol dimostrare

invece che *l'uomo può bastare a sé come individuo, può essere del tutto autosufficiente*.

Inoltre, dopo la grande avventura di Alessandro – come abbiamo visto – nel periodo di instabilità politica che succede a essa, l'uomo ellenistico capisce a fondo anche l'inessenzialità dei beni esteriori, dei possessi materiali, che possono essere a ogni momento distrutti e tolti all'improvviso.

Dunque una vita, per poter essere felice, non deve aver bisogno di essi. Lungi dal dare la pace dello spirito, i beni esteriori ci recano preoccupazioni, ansie e turbamenti. Così, concordemente, i filosofi dell'età ellenistica concludono che *tutte le cose esteriori sono prive di autentico valore, o hanno un valore scarsissimo.*

Ricco non è chi possiede molto, ma chi ha saputo liberarsi dal bisogno di possedere. La vera ricchezza è una ricchezza dell'animo, cioè interiore all'individuo, una ricchezza che nessuno può sottrarre, perché è possesso strutturale e inalienabile dell'io.

Infine, le Scuole ellenistiche compresero che non erano essenziali nemmeno i beni del corpo, quali salute, bellezza, robustezza e simili, *perché si può essere felici, cioè avere la pace dell'animo, anche senza di essi.*

Dunque, l'uomo, per essere felice, non ha bisogno né di un Dio, che dall'alto lo aiuti, né di un'anima immortale e di una vita nell'aldilà, né di una società politicamente organizzata che lo tuteli, né delle cose esteriori (quali possedimenti e ricchezze) che lo rassicurino, e, al limite, nemmeno di particolari doti fisiche.

L'uomo ha bisogno unicamente della sua ragione, del *logos* che rettamente ragioni, del *logos* che gli mostri come la via che porta alla pace dello spirito, che è la vera felicità, sta appunto *nella rinuncia, operata nella misura del possibile, di tutte quelle cose che non dipendono da noi, e nel ripiegamento su di noi e sulle cose che dipendono da noi, nella inespugnabile fortezza del nostro logos.*

5. I mali non derivano dalle cose ma dalle false opinioni che si hanno delle cose – L'uomo ideale di queste Scuole, è l'uomo che sa porre se medesimo al di sopra di tutte le cose.

È l'uomo che si è profondamente convinto che il vero bene e il vero male non derivano dalle cose ma unicamente dall'«opinione che ci si fa delle cose».

Gli Dei, gli altri uomini, le cose tutte e perfino il destino in realtà *ci toccano solo se e nella misura in cui l'opinione che di essi ci facciamo*

rende questo possibile. La giusta valutazione delle cose ci rende invulnerabili.

L'io inteso come *logos* e come «retta ragione» è dunque il vero Assoluto di queste filosofie.

E una riprova di ciò si ha nelle reiterate affermazioni fatte da tutte le Scuole ellenistiche che il *saggio non ha nulla da invidiare a Zeus*, *ma è un mortale che vive vita divina.*

6. In che senso il grande messaggio delle Scuole dell'età ellenistica può valere anche per l'uomo di oggi – Pur tenendo presenti le numerose aporie cui queste posizioni di pensiero dànno luogo, e su cui via via richiameremo l'attenzione del lettore, non è possibile misconoscerne la grandezza.

Al di là dei secoli che hanno direttamente influenzato, queste Scuole riserbano un loro messaggio anche per l'uomo di oggi: per l'uomo che si è smarrito nelle «strutture», per l'uomo che si è asservito alle cose e alle leggi delle cose, per l'uomo che credeva di diventar felice possedendo il mondo e gli oggetti con la «scienza» e con la «tecnica» su di essa fondata, e invece rischia di esserne fagocitato.

Il loro messaggio ci dice che la rotta seguita dall'uomo moderno dovrebbe essere invertita, o comunque radicalmente corretta.

In effeti, rimane verissimo il principio che assai più che le cose e il possesso delle cose, incide sulla nostra felicità *l'opinione che noi ci facciamo di esse,* e che il vero dominio non è il dominio del mondo e delle cose ma è *il dominio di noi stessi*, e che, in ogni caso, non è possibile dominare le cose senza dominare noi stessi.

PARTE XIII

IL CINISMO NEI SUOI SVILUPPI E NELLE SUE CONCLUSIONI

Diogene era solito dire che è proprio degli dèi non aver bisogno di nulla, di chi è simile a Dio aver bisogno di poco.

Diogene, V A 135 Giannantoni

SEZIONE I

DIOGENE «IL CANE» E DIFFUSIONE DEL CINISMO COME PARADIGMA DI VITA FINO ALLA FINE DELL'ETÀ PAGANA

I. Diogene e la radicalizzazione del Cinismo

1. Diogene e la creazione di un nuovo paradigma di vita – Il fondatore dei Cinismo – soprattutto a livello teorico – fu Antistene, come abbiamo visto nel secondo libro;[1] tuttavia toccò a Diogene di Sinope[2] la ventura di diventare il rappresentante più tipico, e quasi il simbolo di questo movimento spirituale.

[1] Cfr. libro II, pp. 405 ss. Ricordiamo che l'edizione di riferimento delle testimonianze e dei frammenti di Diogene e degli altri Cinici antichi è quella di G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., cit., le cui coordinate sono sempre riportate fra parentesi; la traduzione dei passi di Diogene Laerzio è tratta dall'edizione da noi curata con la collaborazione di I. Ramelli, cit.

[2] Diogene nacque a Sinope. Il padre Icesio fu un banchiere e, secondo alcune fonti, responsabile di aver alterato la moneta corrente, fu cacciato in esilio con la famiglia (cfr. Diogene Laerzio, VI, 20 = V B 2 Giannantoni). Secondo altre fonti fu Diogene stesso a battere moneta falsa (ed egli stesso lo avrebbe ammesso), e, per conseguenza, fu condannato all'esilio, o, prima ancora di essere condannato, fuggì (*ibidem*). Soggiornò a lungo ad Atene, ma anche a Corinto, dove morì. La cronologia di Diogene è piuttosto controversa. Le date più attendibili restano tuttavia quelle indicateci dallo stesso Diogene Laerzio, il quale ci informa che il nostro filosofo «era vecchio nella CXIII Olimpiade, ossia nel 328-325 a.C. (VI, 79 = V B 92 Giannantoni), che morì «all'età di novanta anni circa» (VI, 76 = V B 90 Giannantoni), e addirittura che «morì a Corinto nello stesso giorno in cui Alessandro morì in Babilonia [= 323 a.C.]» (VI, 79 = V B 92 Giannantoni). Secondo alcuni studiosi la notizia secondo cui Diogene sarebbe stato venduto come schiavo (cfr. Diogene Laerzio, VI, 29 ss. = V B 70 Giannantoni) sarebbe un'invenzione del Cinico Menippo (cfr. *infra*, sezione seconda, pag. 71, nota 2). Che Diogene sia stato discepolo di Antistene le fonti antiche lo dicono chiaramente (cfr. V B 17-24 Giannantoni). Diogene Laerzio ci narra addirittura come sarebbe avvenuto l'incontro dei due filosofi: «Giunto ad Atene si imbatté in Antistene. Poiché costui, che non voleva accogliere nessuno come alunno, lo respingeva, egli, assiduamente perseverando, riuscì a spuntarla. E una volta che Antistene allungò il bastone contro di lui, Diogene gli porse la testa, aggiungendo: "Colpisci pure, ché non troverai un legno così duro che possa farmi desistere dall'ottenere che tu mi dica qualcosa, come a me pare che tu debba". Da allora divenne suo uditore, ed esule qual era si dedicò a un moderato tenore di vita» (VI, 21 = V B 19 Giannantoni). A Diogene sono attribuiti numerosi scritti, dei quali nessuno ci è pervenuto (cfr. V B 117 s. Giannantoni).

In effetti, Diogene non solo portò le istanze dottrinali sollevate da Antistene alle estreme conseguenze, ma le seppe far diventare un emblematico «modello di vita» con un rigore e con una coerenza così radicali, che per interi secoli furono considerati veramente straordinari.

Diogene infranse l'immagine classica dell'uomo greco e quella nuova che egli propose fu presto considerata come un «paradigma»: infatti l'età ellenistica – e in parte la stessa età imperiale – riconobbe in essa l'espressione delle proprie esigenze di fondo, o, almeno, di una parte essenziale di queste.

La celebre frase «cerco l'uomo»,[3] che, come ci viene riferito, Diogene pronunciava camminando con la lanterna accesa in pieno giorno, con evidente provocatoria ironia, voleva significare appunto questo: cerco l'uomo che vive secondo la sua più autentica natura, cerco l'uomo che al di là di tutte le esteriorità, di tutte le convenzioni o di tutte le regole imposte dalla società e al di là dello stesso capriccio della sorte e della fortuna, ritrova la sua genuina natura, vive conformemente a essa e così è felice, come dice la seguente testimonianza:

> [Diogene il Cinico] andava spesso in giro gridando che gli dèi avevano concesso agli uomini una vita facile, ma che questa facilità rimane nascosta, poiché essi vanno cercando focacce al miele, unguenti e simili.[4]

2. I due punti basilari del messaggio di Diogene – Il compito che Diogene si propose fu quello di riportare alla vista quei facili mezzi di vita, di dimostrare che l'uomo ha sempre a sua disposizione ciò che occorre per essere felice, purché sappia rendersi conto delle effettive esigenze della sua natura.

Per Socrate – come abbiamo trattato con ampiezza nel secondo libro – la natura dell'uomo era la sua «anima», intesa come intelligenza e coscienza.[5]

Già in Antistene questa prospettiva, pur essendo chiaramente ribadita, tuttavia vacilla.[6] In Diogene le istanze naturalistiche prendono il deciso sopravvento.

Per la verità, l'eco della dottrina socratica dell'anima si sente ancora: egli addita nell'«armonia dell'anima» lo scopo della vita morale

[3] Cfr. Diogene Laerzio, VI, 41 = V B 272 Giannantoni.
[4] Diogene Laerzio, VI, 44 = V B 322 Giannantoni.
[5] Cfr. libro II, pp. 315 ss.
[6] Cfr. libro. II, pp. 405 ss.

e nella «salute dell'anima»[7] lo scopo dello stesso «esercizio fisico», di cui sotto diremo.[8] Tuttavia egli svuota di contenuto tali affermazioni, da un lato, nella misura in cui toglie ogni consistenza a quello che per Socrate era il solo nutrimento dell'anima, ossia alla «scienza» e alla «cultura», e, dall'altro lato, nella misura in cui gli elementari bisogni dell'essere animalesco finiscono per diventare i fondamenti da cui egli desume le regole del vivere.

3. La presa di posizione anticulturalistica del pensiero di Diogene – Per quanto concerne il primo punto, è da rilevare che le matematiche, la fisica, l'astronomia e la musica sono per lui «inutili e non necessarie».[9] Assurde sono – per lui – anche le costruzioni metafisiche. Le «Idee platoniche» non esistono, perché non sono attestate dai sensi e dall'esperienza.

Ecco il suo pensiero:

> Mentre Platone discorreva delle Idee e usava i nomi della «tavolità» e della «tazzità», Diogene obiettò: «Io, Platone, vedo sì una tavola e una tazza, ma, quanto alla "tavolità" e alla "tazzità", non le vedo in alcun modo». E Platone rispose: «È logico, perché gli occhi con cui si vedono una tavola e una tazza li hai, mentre l'intelligenza con cui si contemplano l'"Idea di tavolo" e l'"Idea di tazza", non ce l'hai».[10]

Ma anche la «dialettica socratica» con tutti i suoi complessi procedimenti «ironici» e «maieutici» e con tutte le sue implicanze è abbandonata. Il concreto modo di vivere – l'impegno esistenziale, potremmo dire con linguaggio moderno – viene anteposto a ogni dottrina e a ogni procedimento razionale.

Certi comportamenti e certe azioni paradossali – come per esempio il già ricordato girare di giorno con la lanterna accesa o l'entrare in teatro quando gli altri uscivano[11] – vengono usati come provocatoria arma maieutica, e preferiti al paradosso intellettuale e all'arma concettuale.

Il Cinismo con Diogene e dopo Diogene diventa la più «anticulturale» delle filosofie che la Grecia e l'Occidente abbiano conosciuto.

[7] Diogene Laerzio, VI, 27, 58, 65, 70 = V B 374, 397, 319, 291 Giannantoni.
[8] Cfr. *infra*, pp. 1095 s.
[9] Diogene Laerzio, VI, 73 = V B 370 Giannantoni.
[10] Diogene Laerzio, VI, 53 = V B 62 Giannantoni.
[11] Cfr. Diogene Laerzio, VI, 64 = V B 267 Giannantoni.

4. Preminenza data da Diogene ai bisogni primari e all'aspetto animalesco dell'uomo su quelli spirituali come regola di vita – A questo riguardo è molto indicativa una testimonianza che attinge da Teofrasto, il quale conosceva bene il pensiero di Diogene:

> Secondo quanto riferisce Teofrasto nel Megarico, osservando un topo correre in giro, senza cercare un giaciglio, senza farsi intimorire dalle pene, né desiderare qualcuno di quelli che sembrano oggetti di godimento, trovò il modo per far fronte alla sua difficile situazione.[12]

Dunque, è un animale che addita al Cinico il modo di vivere: un vivere senza le mete che la società propone come necessarie, senza bisogno di casa e di fissa dimora, e senza il conforto delle comodità offerte dal progresso.

Ed ecco come Diogene lo mette in pratica:

> Diogene fu il primo a raddoppiare il mantello – secondo alcuni –, per il fatto di avere necessità anche di dormire in esso, e si portava appresso una bisaccia, dove erano riposti i suoi viveri, e continuò a servirsi di qualsiasi luogo per tutto: consumare i pasti, dormire, conversare. Una volta, indicando il Portico di Zeus e il Pompeio, affermò che gli Ateniesi li avevano costruiti per lui, perché vi potesse abitare. [...] Una volta, poi, aveva chiesto a un tale di preoccuparsi di trovargli una casetta; e poiché quello tardava, prese come casa la botte che stava nel *Metroon*, come egli stesso racconta nelle sue lettere.[13]

5. La «libertà» posta da Diogene al di sopra di tutto – Il parametro di vita del Cinico è il comportamento dell'animale interpretato dalla ragione umana: e il comportamento dell'animale, se ben inteso dalla ragione, dice appunto che quasi tutte le cose che l'uomo ricerca e fa sono determinate dalle «convenzioni sociali» e, dunque, «non naturali» e, pertanto, «superflue».[14]

È appena il caso di rilevare come questa posizione risulti fortemente aporetica o, quantomeno, assai ambigua.

[12] Diogene Laerzio, VI, 22 = V B 172 Giannantoni.

[13] Diogene Laerzio, VI, 22 s. = V B 174 Giannantoni.

[14] Diceva che tutte le maledizioni tragiche si erano abbattute su di lui in quanto era «senza città, senza tetto, bandito dalla patria, mendico, errante, alla ricerca quotidiana di un tozzo di pane» (Diogene Laerzio, VI, 38 = V B 263 Giannantoni); ma lo diceva con evidente ironia, giacché, per lui, queste «sciagure» non costituivano innaturali privazioni, ma naturali condizioni dell'uomo, spogliato del superfluo.

Infatti, non è la vita dell'animale in quanto tale, ma è piuttosto la ragione che la interpreta come vero parametro.

Inoltre, fra il comportamento dell'animale e quello dell'uomo c'è un vero abisso: c'è l'abisso della «libertà e della scelta», che rende il primo incommensurabile rispetto al secondo.

Diogene ne è – in buona misura – consapevole, tanto è vero che pone proprio nella «libertà» il principio e il fine del suo sistema di vita. Ci viene infatti riferito:

> [Diogene asseriva] di trascorrere lo stesso tipo di vita di Eracle, senza porre nulla al di sopra della libertà (ἐλευθερία).[15]

«Natura» e «libertà», per lui, lungi dall'essere in antitesi, sembrerebbero paradossalmente coincidere.

Del resto, i concetti cardinali del suo pensiero non esprimono che i modi in cui questa libertà prende corpo, oppure i mezzi per raggiungerla o fortificarla.[16]

Esaminiamo analiticamente questi concetti.

6. La «parrhesía» o la libertà di parola – In primo luogo Diogene proclamò la «libertà di parola» (παρρησία):

> Quando gli fu domandato che cosa fosse la cosa più bella tra gli uomini, rispose: «La libertà di parola».[17]

Il Cinico dice a tutti e su tutto ciò che pensa, e anche nel modo più caustico, senza alcuna discriminazione, si tratti di un semplice uomo comune, di un famoso filosofo, o di un potente re.

Notissime nella antichità furono le sue mordaci risposte a Platone, a Filippo e al grande Alessandro.

Ecco uno degli esempi più eloquenti, riferitoci da Diogene Laerzio:

> Dionigi lo Stoico riferisce che, dopo la battaglia di Cheronea, preso prigioniero, fu condotto via, presso Filippo: e, interrogato su chi fosse, rispose: «Un osservatore della tua insaziabilità». Ammirato per questo, venne rilasciato.[18]

[15] Diogene Laerzio, VI, 71 = V B 291 Giannantoni.

[16] I suoi stessi atteggiamenti di contestazione e il suo comportamento eslege sono molto spesso dettati da esasperato desiderio di illimitata libertà.

[17] Diogene Laerzio, VI, 69 = V B 473 Giannantoni.

[18] Diogene Laerzio, VI, 43 = V B 27 Giannantoni.

7. L'«anáideia» o libertà di azione – Insieme alla libertà di parola Diogene proclamò la «libertà delle azioni»: una libertà spinta, talora, fino al limite dell'impudenza e, addirittura, della licenza (ἀναίδεια).

Con questa «libertà di azione» egli intese dimostrare la mera «convenzionalità» e quindi «non-naturalità» di certi usi e costumi greci. Ma più di una volta, insieme a essi, travolse, in realtà, anche le più elementari norme di decenza. La identificazione aporetica della «natura animale dell'uomo» con la «libertà» – di cui sopra abbiamo detto – è indubbiamente alla base della indiscriminata ἀναίδεια diogeniana.

A questo riguardo ci viene espressamente riferito quanto segue:

> Era abituato a fare tutto in pubblico, sia gli affari di Demetra sia quelli di Afrodite.[19]

> Una volta, mentre lo stavano rimproverando perché aveva mangiato in piazza, spiegò: «È perché mi era venuta fame appunto in piazza».[20]

> E soleva addurre press'a poco le seguenti argomentazioni: «Se pranzare non è fuori luogo, non è fuori luogo nemmeno farlo in piazza; ma pranzare non è fuori luogo; dunque, non è fuori luogo nemmeno farlo in piazza».[21]

Ma l'ἀναίδεια o «libertà di azione» di Diogene si spinse ben al di là della contestazione delle regole della convenienza imposte dalla società greca, come dimostrano queste altre testimonianze:

> Durante un banchetto, alcuni continuarono a lanciargli degli ossicini, come a un cane: ed egli, mentre se ne andava, ci orinò sopra, come un cane.[22]

> Siccome un tale lo aveva introdotto in una dimora sontuosa e gli proibiva di sputare, dopo essersi raschiato la gola, gli sputò in faccia, dicendo di non avere saputo trovare un luogo peggiore.[23]

> E, mentre si masturbava frequentemente in pubblico, soleva dire: «Magari fosse possibile anche fare cessare la fame stropicciandosi il ventre!».[24]

[19] Diogene Laerzio, VI, 69 = V B 147 Giannantoni.
[20] Diogene Laerzio, VI, 58 = V B 186 Giannantoni.
[21] Diogene Laerzio, VI, 69 = V B 147 Giannantoni.
[22] Diogene Laerzio, VI, 46 = V B 146 Giannantoni.
[23] Diogene Laerzio, VI, 32 = V B 236 Giannantoni.
[24] Diogene Laerzio, VI, 69; cfr. VI, 46 = V B 147 Giannantoni.

8. Spirito anarchico della libertà d'azione (ἀναίδεια) di Diogene – L'ultima affermazione letta, per la verità, non ha quel significato perverso che, di primo acchito, le si potrebbe attribuire. Essa si inquadra nella polemica, già iniziata da Antistene, contro Eros e Afrodite. Antistene voleva «saettare Afrodite», ossia distruggere le illusioni di cui gli uomini ammantano i piaceri d'amore, per mostrarne la vanità.[25] Diogene, con gesto volutamente spinto all'estremo dell'impudenza, voleva raggiungere lo stesso obiettivo; e le parole con cui accompagnava il gesto ne sono la più eloquente conferma.

Ecco alcuni giudizi di Diogene, che non solo rivelano i fondamenti teoretici della «libertà di azione», ma definiscono in maniera eloquente l'animo sostanzialmente anarchico del Cinismo: infatti, esso parte da una corretta e motivata contestazione di ciò che si regge solo sulla convenzione, ma poi, nel suo impetuoso procedere, perde rapidamente il senso del limite, e finisce per calpestare e travolgere, oltre le convenzioni, la stessa «natura»:

> Ridicolizzava la nobiltà di stirpe, la fama e tutte le cose di questo genere, dicendo che sono ornamenti esteriori del vizio.[26]
>
> Riteneva, poi, che non ci fosse nulla di inopportuno nel prendere qualcosa da un tempio e nel gustare la carne di un animale. Non sarebbe nemmeno empio, a suo parere, *mangiare carni umane*, come risulta chiaro dalle abitudini di altri popoli.[27]

E come motivazione di quest'ultimo asserto egli adduceva la nota dottrina anassagorea secondo cui «tutto è in tutto», nel senso che gli elementi di ogni cosa sono contenuti in ogni cosa, per cui la carne di un animale non può naturalmente distinguersi da quella dell'uomo.[28]

E questo dimostra *ad abundantiam* la portata delle conseguenze che dipendono dallo smarrimento del vero significato del concetto socratico della *psyché*, pur chiamato in causa non poche volte da Diogene.[29]

9. La pratica dell'esercizio (áskesis) e della fatica (pónos) – Il metodo che può condurre alla «libertà» e alla «virtù» – e quindi alla felicità – si riassumeva, per Diogene, nei due concetti essenziali di «esercizio»

[25] Cfr. libro II, pp. 410 s.
[26] Diogene Laerzio, VI, 72 = V B 353 Giannantoni.
[27] Diogene Laerzio, VI, 73 = V B 132 Giannantoni.
[28] *Ibidem.*
[29] Cfr., *supra*, p. 1091, nota 7.

(ἄσκησις) e di «fatica» (πόνος). Questi consistevano in una pratica di vita atta a temprare il fisico e lo spirito alle fatiche imposte dalla natura, e, insieme, atta ad abituare l'uomo al dominio dei piaceri, e, anzi, al «disprezzo» dei medesimi:

> Diceva che l'esercizio è di due tipi: l'uno dell'anima, l'altro del corpo. L'esercizio del corpo è quello mediante il quale, praticato in modo continuo, nascono pensieri che rendono facile il raggiungimento della virtù. D'altra parte, un tipo di esercizio è incompleto senza l'altro, poiché le buone condizioni e il vigore fanno parte dei requisiti opportuni tanto per l'anima quanto per il corpo. E in aggiunta adduceva anche prove del fatto che si perviene facilmente alla virtù grazie all'esercizio fisico. Notava, infatti, che anche nelle arti manuali e nelle altre gli artisti si procurano una abilità non indifferente grazie all'applicazione, che i suonatori di flauto e gli atleti eccellono grazie al continuo sforzo nella propria attività, e che costoro, se avessero trasferito l'esercizio anche all'anima, non si affannerebbero invano, senza frutto.
>
> Soleva dire, inoltre, che, senza esercizio, proprio nulla nella vita va come deve andare, e che tale esercizio è in grado di avere ragione di tutto. Bisogna dunque scegliere, anziché le fatiche inutili, quelle secondo natura, per poter vivere felici, mentre a causa della stoltezza la gente è infelice. Infatti, il disprezzo stesso del piacere è gradevolissimo, una volta che ci si sia abituati. E come quelli che sono abituati a vivere nel piacere, passano con dispiacere allo stato contrario, così quanti si sono esercitati nello stato contrario, con maggior piacere disprezzano i piaceri stessi.[30]

10. L'«autarchia» e l'«apatia» – Questo «disprezzo dei piaceri», che già era predicato da Antistene, è fondamentale nella vita del Cinico, poiché il piacere non solo rammollisce il fisico e lo spirito, ma mette in pericolo e distrugge la libertà, rende l'uomo schiavo delle cose e degli altri uomini, e quindi rende impossibile la realizzazione di quell'«autarchia» e di quell'«apatia», che costituiscono la suprema aspirazione del saggio.

E non meno del distacco dal piacere, per Diogene, è fondamentale l'«affrancamento dalle passioni».

A questo proposito egli diceva che

> i servi sono schiavi dei padroni, mentre i viziosi sono schiavi dei desideri.[31]

[30] Diogene Laerzio, VI, 70 s.; cfr. VI, 23 e 34 = V B, 291, 174, 176 Giannantoni.
[31] Diogene Laerzio, VI, 66 = V B 318 Giannantoni.

Da quanto fin qui abbiamo detto risulta evidente come, per Diogene, l'ideale supremo fosse il «bastare-a-se-stessi», il «non-avere-bisogno-di-nulla», quell'«autarchia» già predicata dal maestro, nonché l'«apatia» e l'«indifferenza» di fronte a tutte le cose. Riferisce Diogene Laerzio:

> Alcuni sono vegetariani e bevono solo acqua fresca, e si servono dei ripari che capitano, e perfino di botti, come fece Diogene, il quale soleva affermare che è proprio degli dèi il non avere bisogno di nulla e di quanti sono simili agli dèi aver bisogno di poco.[32]

E ancora:

> Lodava quanti, pur essendo in procinto di sposarsi, non si sposavano effettivamente, e quanti, pur in procinto di imbarcarsi, non si imbarcavano, e anche quelli che, benché in procinto di mettersi in politica, non ci si mettevano, e così quelli che avrebbero avuto intenzione di allevare figli e non li allevavano, e quelli che, pur apprestandosi a vivere insieme con i potenti, non lo facevano.[33]

E infine:

> Una volta, dopo avere notato un bambino che beveva con le mani, gettò via la ciotola dalla bisaccia, esclamando: «Un bambino mi ha vinto in fatto di semplicità». Gettò via anche il piatto cavo, per avere visto, parimenti, un bambino che, siccome aveva rotto il piatto, raccoglieva il suo passato di lenticchie con la parte concava di un pezzo di pane.[34]

Ma, meglio di ogni altro, esprime il significato dell'«autarchia» diogeniana il seguente episodio, davvero stupendo ed emblematico:

> Mentre egli stava prendendo il sole nel Craneo, Alessandro Magno gli si pose in piedi davanti e gli disse: «Chiedimi quello che vuoi». E quello rispose: «Non farmi ombra».[35]

Della stragrande potenza di Alessandro Diogene non sapeva che farsene: gli bastava, per essere contento, il sole, che è la cosa più na-

[32] Diogene Laerzio, VI, 105 = V A 135 Giannantoni.
[33] Diogene Laerzio, VI, 29 = V B 297 Giannantoni.
[34] Diogene Laerzio, VI, 37 = V B 158 Giannantoni.
[35] Diogene Laerzio, VI, 38 = V B 33 Giannantoni.

turale, a disposizione di tutti. O meglio, gli bastava la profonda convinzione dell'inutilità della potenza del grande Alessandro, perché la felicità viene dal di dentro dell'uomo e non dalle cose che stanno al di fuori di lui.

All'esasperato desiderio di «indipendenza autarchica» si ricollega indubbiamente anche la contestazione dell'istituzione del matrimonio e la sostituzione di esso con la convivenza libera di uomo e donna.

A Diogene fu chiesto in quale età bisogna sposarsi e la sua risposta fu questa:

> Quando gli fu domandato in quale momento sia opportuno sposarsi, rispose: «Per i giovani, non ancora; per i più anziani, mai più».[36]

> Soleva dire anche che le donne dovrebbero essere in comune; non riteneva che ci dovessero essere matrimoni, ma solo la convivenza dell'uomo che persuade con la donna persuasa, e per questo, a suo avviso, avrebbero dovuto essere in comune anche i figli.[37]

Naturalmente il saggio cinico non ha bisogno neppure di una Città o di uno Stato.

In effetti Diogene, pur riconoscendo una utilità a quell'ordinata comunità che è la Città,[38] asseriva che l'unica costituzione valida è quella che regge l'universo, e, quindi, si proclamava «cittadino del mondo».[39]

Infine, Diogene sosteneva che il saggio non ha bisogno neppure di «aiuti divini», né di premi ultraterreni, pur credendo che la Divinità esiste e che

> tutto è pieno della sua presenza.[40]

11. Il significato che aveva per Diogene il mendicare e l'essere chiamato «cane» – È chiaro come – sulla base di queste convinzioni – Diogene, per vivere, dovesse chiedere agli altri ciò che gli occorreva e addirittura mendicare.

Ma egli chiedeva non già con l'umiltà di chi ha bisogno, ma con la fierezza e anzi con l'alterigia di chi ritiene a lui dovuto ciò che chiede:

[36] Diogene Laerzio, VI, 54 = V B 200 Giannantoni.
[37] Diogene Laerzio, VI, 72 = V B 353 Giannantoni.
[38] *Ibidem*.
[39] Diogene Laerzio, VI, 63 = V B 355 Giannantoni.
[40] Diogene Laerzio, VI, 37 = V B 344 Giannantoni.

Quando aveva bisogno di soldi, soleva dire agli amici che li chiedeva in restituzione, e non in dono.[41]

E inoltre giustificava il suo atteggiamento con questo ragionamento:

Tutto appartiene agli dèi; amici degli dèi sono i sapienti; i beni degli amici sono comuni; dunque, tutto appartiene ai sapienti.[42]

Diogene – forse per primo, anche se non si può escludere un antecedente in Antistene – adottò, per autodefinirsi, il termine «cane», vantandosi di questo epiteto che i nemici gli rivolgevano per disprezzo, e spiegando che si chiamava cane per questi motivi:

A quelli che mi danno, scodinzolo; a quelli che non mi danno, abbaio, e i cattivi, li mordo.[43]

Inoltre, interrogato su che razza di cane fosse, precisò:

Quando ho fame, un maltese; quando sono sazio, un molosso; la maggior parte della gente, pur lodando i cani di queste due razze, non ha però il coraggio di andare a caccia insieme con loro a causa della fatica. Allo stesso modo, neppure voi potreste vivere insieme con me, per il timore dei disagi.[44]

II. Diogene come simbolo dell'idea della vita che basta a se stessa

1. Diogene espressione estremistica di un ideale dell'età ellenistica – Diogene dava voce a precise istanze dell'età ellenistica, anche se – come abbiamo visto – in maniera volutamente provocatoria, e quindi per molti aspetti unilaterale.

In un passo che abbiamo già richiamato di passaggio Diogene Laerzio ci dice:

In pieno giorno se ne andava in giro con una lanterna accesa, e siccome alcuni gli domandavano a che scopo lo facesse, rispose: «Cerco l'uomo».[1]

[41] Diogene Laerzio, VI, 46 = V B 234 Giannantoni.
[42] Diogene Laerzio, VI, 37; cfr. VI, 72 = V B 344; cfr. 353 Giannantoni.
[43] Diogene Laerzio, VI, 60 = V B, 143 Giannantoni.
[44] Diogene Laerzio, VI, 55 = V B 143 Giannantoni.
[1] Diogene Laerzio, VI, 41 = V B 272 Giannantoni.

E l'uomo che egli cercava era quello ridotto alla sua essenzialità, e che sapeva vivere di conseguenza, ossia cercando di avere bisogno del meno possibile.

Già i suoi contemporanei capirono questo, e gli eressero – come si narra – a guisa di monumento funebre una colonna che sorreggeva un cane di marmo di Paro con la scritta:

> Invecchia anche il bronzo col tempo, ma la gloria tua,
> Diogene, l'eternità non potrà mai distruggere:
> poiché tu solo ai mortali insegnasti a bastare a se stessi
> nella vita, e mostrasti il modo più facile di vivere.[2]

«La vita basta a se stessa»: ecco il messaggio che gli uomini dell'età ellenistica appresero da Diogene e in vario modo ripensarono e approfondirono.

E anche in età imperiale questo messaggio continuò a sollecitare gli spiriti, come vedremo. Uomini come Dione di Prusa, Plutarco, Epitteto, l'imperatore Giuliano mostrarono per Diogene ancora grande interesse e considerazione.

2. L'idealizzazione di Diogene il Cane fatta in età imperiale da Epitteto – Epitteto, oltre allo Stoicismo, predilesse il Cinismo, e proprio Diogene il Cinico fu il suo grande eroe.

Questo è molto indicativo, dato che l'orientamento che Zenone aveva impresso all'antica Stoa già era stato – almeno in parte – determinato dagli influssi di Cratete Cinico, discepolo di Diogene. In fondo, per lui, il Cinismo reca un messaggio dottrinale non diverso da quello dello Stoicismo.

La differenza – a suo avviso – starebbe solo in questo: il Cinico ha, in più dello Stoico, la capacità di testimoniare la dottrina nella sua pienezza e di essere messaggero di essa fra gli uomini. Ma per essere Cinici – egli soggiunge – occorrono doti eccezionali, nonché una speciale «chiamata divina».

Ecco come Diogene viene presentato quale emblematico modello ideale della vera libertà sia nel pensiero sia nella vita:

> [Diogene] diceva: «Da quando Antistene mi ha liberato, non ho più patito la schiavitù». Come lo liberò? Ascolta che cosa dice: «Mi insegnò quel che è mio e quel che non è mio. I possedimenti non sono

[2] Diogene Laerzio, VI, 78 = V B 108 Giannantoni.

miei; i parenti, i servi, gli amici, la reputazione, i luoghi familiari, la compagnia della gente, tutto ciò mi è estraneo». Che cosa, dunque, è tuo? «L'uso delle rappresentazioni. Egli mi mostrò che quest'uso lo posseggo incoercibile e non soggetto a impedimenti: nessuno può impacciarmi né costringermi con la violenza a usare le rappresentazioni altrimenti che come voglio. Chi, dunque, può ancora dominarmi? Filippo, Alessandro, Perdicca o il Gran Re? E come avrebbero questo potere? Chi, infatti, è destinato a soggiacere a un altro uomo deve, molto prima, soggiacere alle cose». Pertanto, chiunque non si lascia dominare né dal piacere né dalla fatica né dalla reputazione né dalla ricchezza, ed è capace, quando gli pare, di sputare tutto il suo miserabile corpo in faccia a qualcuno, e, poi, di andarsene, di chi è ancora schiavo costui, a chi è sottomesso?[3]

3. La rappresentazione emblematica di Diogene nella «Vendita dei filosofi all'incanto» di Luciano – La rappresentazione più vivace di Diogene e del suo pensiero risale proprio all'età imperiale ed è dovuta a Luciano di Samosata (II secolo dopo Cristo), che nella sua famosa *Vendita dei filosofi all'incanto* – sia pure in modo polemico, ma con perfetta intelligenza del verbo cinico, e anzi utilizzando un genere letterario fissato e divulgato proprio dai Cinici – coglie ed esprime la cifra spirituale del nostro filosofo in modo efficacissimo.

La lettura del gustoso dialogo di Luciano servirà a suggellare nel modo migliore quanto del nostro filosofo abbiamo sin qui detto:

MERCURIO – O tu che porti la bisaccia, e la tunica senza maniche, vieni, e gira un po' intorno all'adunanza. Vendo una vita maschia, una vita ottima e coraggiosa, una vita libera: chi la compera?

COMPRATORE – O banditore, che dici? tu vendi un libero?

MERCURIO – Io sì.

COMPRATORE – E non temi che ti accusi di venderlo come schiavo, e ti citi innanzi l'Areopago?

MERCURIO – Non gli importa niente d'esser venduto: perché crede che in ogni modo egli è libero.

COMPRATORE – E che si potrebbe fare di uno così sozzo e misero e lacero? appena fargli zappar la terra o portare acqua.

MERCURIO – Potrebbe fare anche il portinaio, assai più fedelmente dei cani. Sta' certo: egli ha tutto del cane, anche il nome.

COMPRATORE – Di che paese egli è? E che dice di sapere?

MERCURIO – Domanda a lui; ché è meglio così.

[3] Epitteto, *Diatribe*, III, 24, 67-71; trad. Cassanmagnago.

COMPRATORE – Quella cera scura e severa mi fa temere che s'io me gli avvicino, non abbai e non mi morda. Vedi come solleva il bastone, aggrotta le sopracciglia, e guarda torto e minaccioso?

MERCURIO – Non temere: è cane domestico.

COMPRATORE – Dimmi prima, o dabben uomo, di che paese tu sei?

DIOGENE – D'ogni paese.

COMPRATORE – Che intendi dire?

DIOGENE – Che sono cittadino del mondo.

COMPRATORE – Di chi sei seguace?

DIOGENE – D'Ercole.

COMPRATORE – E perché non vesti anche la pelle del leone? la clava l'hai come lui.

DIOGENE – Questo mantello è per me pelle di leone. Come Ercole fo guerra ai piaceri; e non per comando, come lui, ma da me, ho preso il compito di purgare la vita umana.

COMPRATORE – Bel compito: ma che sai particolarmente? che arte hai?

DIOGENE – lo sono il liberatore degli uomini, il medico delle loro passioni: insomma io sono il profeta della verità e della franchezza.

COMPRATORE – Orbene, o profeta: e se io ti compero, in che modo tu mi ammaestrerai?

DIOGENE – Se io ti prendo a discepolo, ti svesto della mollezza, ti chiudo nella povertà, e in questo mantello. Ti obbligherò a faticare, stancarti, dormire a terra, bere acqua, nutrirti d'ogni cibo a caso. Se avrai ricchezze, e vorrai ascoltar me, le getterai in mare. Di moglie, di figliuoli, di patria non ti darai pensiero, saran niente per te: e lasciando la casa paterna, abiterai un sepolcro, una torre abbandonata, o anche una botte. Porterai la bisaccia piena di lupini e di scartafacci zeppi di scrittura; e in questo arnese dirai d'esser più felice del gran re. Se ti frustano o ti torturano, dirai che non è dolore.

COMPRATORE – Che dici? le frustate non fan dolore? io non ho la pelle come il guscio della testuggine o del granchio.

DIOGENE – Seguirai la massima di Euripide, con leggero mutamento.

COMPRATORE – Quale massima?

DIOGENE – Il cuore soffre, sì; la lingua dice: no. Le qualità che devi avere, son queste: esser sfrontato e arrogante, insultar tutti egualmente, senza aver rispetto a re o a privati: e così tutti ti ammireranno e ti terranno per coraggioso. Devi avere un parlare barbaro, una voce stridente come un cane, un viso arcigno, un andare strano, ogni cosa della bestia selvaggia: né pudore, né dolcezza, né moderazione, né punto di rossore in faccia. Va' nei luoghi più frequentati, e quivi rimani solo, disdegna tutti, fuggi l'amicizia e l'ospitalità, che manderebbero in rovina quel tuo regno. Fa' in pubblico quello che altri arrossirebbero di fare in privato, le più ridicole e sozze lascivie. Infine, quando te ne vie-

ne la voglia, muori mangiando un polpo crudo o una seppia. Questa è la felicità che io ti prometto.

COMPRATORE – Va' via, son cose sozze e da bestia.

DIOGENE – Ma sono facili, e tutti possono metterle in pratica: non hai bisogno d'ammaestramenti, di discorsi, e di altre sciocchezze, ma così per una scorciatoia giungi alla gloria. E se anche sei un dappoco, un ciabattino, un salumaio, un fabbro, un gabelliere, tu diventerai un uom d'assai se ti mostrerai audace e impudente, e sai insultare bravamente.

COMPRATORE – Va', non ho bisogno di te: ma forse potresti fare il navalestro, o talvolta l'ortolano. Se ti voglion rilasciare al più per due oboli...

MERCURIO – Prendilo: ce ne sbrigheremo con piacere; costui strilla, insulta, sermoneggia, mette scompiglio in tutti, ed ha il diavolo in corpo.[4]

[4] Luciano, *Vitarum auctio*, 7-11 = V B 80 Giannantoni; traduzione di L. Settembrini (ed. a cura di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2007).

SEZIONE II

CRATETE E ALTRI SEGUACI DI DIOGENE E VICENDE DEL CINISMO IN ETÀ ELLENISTICA

I. Cratete il maggior seguace di Diogene

1. Esaltazione della «povertà» e dell'«oscurità» – Il più cospicuo dei discepoli di Diogene e, a un tempo, uno dei massimi esponenti del movimento cinico fu Cratete.[1]

Egli ribadì il concetto che le «ricchezze» e la «fama» (o, se si preferisce, il desiderio delle ricchezze e della fama), lungi dall'essere beni e valori, per il saggio sono mali e disvalori, e sono invece beni e valori i loro contrari, vale a dire la «povertà» (πενία) e l'«oscurità» (ἀδοξία), perché solo chi vive povero e oscuro può realizzare l'«autarchia», il «non-aver-bisogno-di-nulla».

Ecco alcune significative testimonianze:

> Cratete, quando vide in una tragedia Telefo con un cestino e, nell'insieme, miserabile, si precipitò a seguire la filosofia cinica e, dopo avere trasformato il suo patrimonio in denaro (infatti faceva parte degli uomini più in vista), messi insieme circa duecento talenti, li distribuì ai concittadini [...]. Diocle, per parte sua, riferisce che Diogene lo persuase a lasciare i suoi possedimenti al pascolo delle greggi e, se avesse avuto del denaro, a buttarlo in mare. [...] Più volte inseguì con il bastone alcuni dei suoi parenti, che venivano a trovarlo e cercavano di fargli cambiare idea; e perseverò nel suo intento. Demetrio di Magnesia riferisce che egli affidò il denaro a un banchiere, con il patto che, se i suoi figli fossero divenuti uomini qualunque, avrebbe dovu-

[1] Cratete nacque a Tebe. Stando alla cronologia riferitaci da Diogene Laerzio (VI, 87 = V H 2 Giannantoni), egli «fiorì nella Olimpiade CXIII», ossia nel 328-325 a.C. Poiché le nostre fonti ci parlano di rapporti di Cratete con Stilponte (Diogene Laerzio, II, 117 s. = II O 6 Giannantoni) e Menedemo di Eretria (Diogene Laerzio, II, 131 e VI, 91 = III F 11 Giannantoni), è probabile che il nostro filosofo sia vissuto fino agli inizi del secolo III a.C. Compose *Scherzi poetici*, *Tragedie*, *Elegie* ed *Epistole*, che ebbero molta diffusione. Oltre a testimonianze indirette, ci sono pervenuti anche venti frammenti diretti, che ci dànno un'idea abbastanza viva del pensiero e dell'arte di Cratete. (Questi frammenti e 36 *Epistole* a lui attribuite sono raccolti sempre in Giannantoni, V H 67-87 e 88-123).

to restituirlo a loro; se, invece, si fossero rivelati dei filosofi, avrebbe dovuto distribuirlo al popolo; infatti, se avessero praticato la filosofia, non avrebbero avuto bisogno di nulla.[2]

Ci viene ulteriormente riferito:

Soleva anche dire di avere come patria la mancanza di fama e la povertà che non possono essere fatte prigioniere dalla sorte, e di essere un concittadino di Diogene, che era immune dalle insidie dell'invidia.[3]

2. Chi abbraccia la vita cinica diventa apolide – Oltre che «povero» e «oscuro», il Cinico, anche per Cratete come per Diogene, deve essere «apolide».

La *polis*, infatti, non è che un bene effimero e caduco, giacché essa può essere in ogni momento espugnata e non può offrire al saggio quel sicuro rifugio di cui egli ha bisogno per essere felice:

Ad Alessandro che gli domandava se volesse che la sua patria fosse ricostruita, rispose: «E perché dovrebbe? Infatti, un altro Alessandro forse la raderà ancora al suolo».[4]

Ed ecco un passo di una sua tragedia, ancor più esplicito:

Patria per me non è una sola torre, non un solo tetto,
ma ogni rocca e ogni valle dell'intera terra emersa,
sono buone per noi per viverci.[5]

[2] Diogene Laerzio, VI, 87 s. = V H 4 Giannantoni.

[3] Diogene Laerzio, VI, 93 = V H 31 Giannantoni. È tipica la polemica presa di posizione di Cratete contro Aristotele, che nel *Protrettico* si rivolgeva a Temisone re di Cipro, dicendo che nessuno più di lui aveva disposizioni per filosofare, in quanto ricco e famoso; Cratete riteneva vero esattamente il contrario. Leggiamo la testimonianza in proposito, perché assai indicativa: «Zenone disse che Cratete, seduto nella bottega di un calzolaio, leggeva il *Protrettico* che Aristotele indirizzò a Temisone, re di Cipro, e in cui si diceva che nessun altro più di lui si trovava ad aver un maggior numero di buone qualità per filosofare: possedeva infatti grandi ricchezze per poterne spendere in queste cose, e per di più godeva di ottima reputazione. E diceva ancora che, mentre Cratete leggeva, il calzolaio stava tutto intento e nello stesso tempo cuciva e che Cratete gli disse: "ho idea, o Filisco, che scriverò per te un protreptico; mi accorgo infatti che tu hai una disposizione per la filosofia maggiore di quella che aveva colui per il quale scrisse Aristotele"» (= V H 42 Giannantoni = Aristotele, *Protrettico*, fr. 1 Ross; traduzione di G. Giannantoni).

[4] Diogene Laerzio, VII, 93 = V H 31 Giannantoni.

[5] Diogene Laerzio, VI, 98 = V H 80 Giannantoni.

3. Illusorietà e vanità dei beni umani – Cratete dovette insistere in modo particolare nel denunciare la vanità dei beni del mondo e nello squarciare l'*illusorietà* (τύφος) che li ammanta.

Dice un suo frammento pervenutoci:

> I beni del mondo sono posseduti dalla vanità (τύφος).[6]

Molto più tardi l'imperatore Marco Aurelio, nel dimostrare la vanità delle cose, si appellava ancora a Cratete:

> Come per il formarsi di rappresentazioni relativamente alle pietanze e, in genere, a ciò che si mangia, per cui si pensa: questo è il cadavere di un pesce, questo è il cadavere di un uccello o di un maiale, e ancora che il Falerno è succo di grappoli spremuti e che la porpora degli orli è vello di pecora impregnato del sangue di una conchiglia, e relativamente a quanto avviene nel coito: che è confricamento dell'organo sessuale maschile e secrezione di liquido mucoso accompagnata da qualche contrazione; ebbene, come queste rappresentazioni raggiungono le cose stesse e vi penetrano, così da poter vedere quali realmente sono, allo stesso modo bisogna procedere con la vita intera, e, quando si rappresentano le cose come troppo degne di fiducia, si deve denudarle, coglierne la pochezza e togliere loro la pretesa credibilità di cui vanno superbe. Terribile mistificatrice è la vanteria, e quando pensi maggiormente di avere a che fare con realtà gravi, allora soprattutto sei vittima dell'illusione. Guarda, per esempio, che cosa dice Cratete dello stesso Senocrate.[7]

Le parole di Cratete a Senocrate noi non le conosciamo, ma dal tenore del passo – per quanto amplificato dal Neostoicismo di Marco Aurelio – si ricava il senso della denuncia che Cratete faceva della «vanità delle cose». Perciò risulta chiarissima anche la risposta che Cratete diede alla domanda circa il vantaggio che aveva tratto dalla filosofia:

> [U]na manciata di lupini e il non curarsi di nessuno.[8]

«Una manciata di lupini» significa lo stretto indispensabile per vivere, e «il non curarsi di nessuno» (τὸ μηδενὸς μέλειν) significa il

[6] Diogene Laerzio, VI, 86 = V H 74 Giannantoni.
[7] Marco Aurelio, *Pensieri*, VI, 13 (traduzione di F. Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2008).
[8] Diogene Laerzio, VI, 86 = V H 83 Giannantoni.

preoccuparsi e il restar pago dello stretto indispensabile e il ritener vano e inutile tutto il resto.

4. L'antiedonismo di Cratete – Pare, inoltre, che Cratete abbia espressamente polemizzato contro l'edonismo, sostenendo che nessuna vita potrebbe essere felice, se la felicità dovesse essere fatta coincidere coi piaceri.

Infatti – egli argomentava – in nessuna stagione della vita dell'uomo il piacere sopravanza il dolore, e il bilancio totale di ogni vita umana registra sempre più dolori che non piaceri.[9]

In particolare, poi, egli, come i suoi predecessori, proclamò la necessità di tenersi lontani dai piaceri di Eros, che, più di altri, turbano l'«impassibilità» del saggio e – con inaudito sarcasmo – scrisse in un suo distico:

> A far cessare l'amore è la fame, o altrimenti il tempo,
> e, se neppure di questi puoi avvalerti, un cappio.[10]

5. Il «matrimonio cinico» di Cratete – I Cinici, come già abbiamo detto, contestarono l'istituto del matrimonio, o meglio del matrimonio come era tradizionalmente concepito. Cratete, invece, si sposò, ma con una donna di nome Ipparchia, la quale aveva abbracciato le idee e la vita dei Cinici, e riuscì, di conseguenza, a vivere un vero e proprio «matrimonio cinico», un matrimonio, cioè, che rovesciava tutti i valori che la società legava al matrimonio.

Scrive Diogene Laerzio:

> Dalla dottrina dei Cinici fu attratta anche la sorella di Metrocle, Ipparchia. Entrambi erano di Maronea. Amava sia i discorsi sia lo stile di vita di Cratete, senza mostrare interesse né per la ricchezza né per la nobiltà né per la bellezza di nessuno dei suoi pretendenti: Cratete era tutto per lei. Minacciò perfino ai suoi genitori che si sarebbe uccisa, se non fosse stata data in sposa a lui. Cratete, allora, fu pregato dai genitori di lei di dissuadere la ragazza da questo; egli fece di tutto, e alla fine, non riuscendo proprio a persuaderla, alzatosi e toltosi i propri vestiti, di fronte a lei, disse: «Lo sposo è questo; questi i suoi averi. Prendi una decisione in base a questo. Costui, infatti, non potrà essere

[9] L'argomentazione ci è stata tramandata dal cinico Telete (di cui diremo sotto), che espressamente la riferisce a Cratete (cfr. O. Hense, *Teletis reliquiae*, Hildesheim 1969², V, p. 49, 4 ss. = V H 45 Giannantoni).

[10] Diogene Laerzio, VI, 86 = V H 79 Giannantoni.

> tuo sposo, se tu non acquisirai anche il suo stesso modo di vivere». La ragazza fece la sua scelta, e, assunto lo stesso suo abbigliamento, andava in giro così con suo marito; stava con lui in pubblico e usciva a banchetto con lui.[11]

Ma questo «matrimonio cinico» non è che una conferma della dottrina della Scuola.

E la totale svalutazione dell'istituto del matrimonio da parte di Cratete ci è confermata da due episodi, in cui l'«anaideia» cinica tocca limiti estremi. Portò suo figlio, non appena divenne maggiorenne, in un postribolo e gli disse che così «suo padre aveva celebrato le sue nozze»,[12] e diede sua figlia «in matrimonio in prova per trenta giorni».[13]

6. La filantropia di Cratete – Con Cratete il Cinismo assunse un tono di calda umanità e di filantropia, del tutto assente in Antistene e in Diogene. Egli era sempre pronto a dare buoni consigli a chi ne aveva bisogno; anzi spesso non attendeva che gli altri venissero da lui a chiederli, ma di sua iniziativa si recava da chi aveva bisogno.

La saggezza dei suoi consigli e il modo affabile con cui li dava erano tali, che, per lui, nessuna porta di nessuna casa restava chiusa, tanto che fu soprannominato l'«Apritore di porte» (θυρεπανοίκτης). Ecco alcune testimonianze.

Riferisce Diogene Laerzio:

> Era chiamato anche «Apritore di porte», per il fatto che entrava in ogni casa a dare utili consigli.[14]

Scrive Apuleio:

> Cratete, seguace di Diogene, dagli Ateniesi suoi contemporanei fu venerato come un dio tutelare della casa: nessuna casa restava per lui chiusa, e per quanto il luogo in cui si trovava il capofamiglia fosse nascosto, Cratete vi entrava tempestivamente come arbitro e giudice di tutte le liti e contese familiari.[15]

[11] Diogene Laerzio, VI, 96 s. = V I 1 Giannantoni.
[12] Diogene Laerzio, VI, 88 = V H 19 Giannantoni.
[13] Diogene Laerzio, VI, 93 = V H 26 Giannantoni.
[14] Diogene Laerzio, VI, 86 = V H 18 Giannantoni.
[15] Apuleio, *Florida*, 22 = V H 18 Giannantoni.

In Plutarco leggiamo:

> Il filosofo Cratete, che entrava in ogni casa, era accolto con onore e con benevolenza e veniva chiamato «apritore di porte».[16]

L'imperatore Giuliano precisa ulteriormente:

> Si recava nelle case degli amici, senza essere chiamato oppure chiamato, per riconciliare fra di loro i familiari, se mai s'accorgeva che erano in discordia. Egli riprendeva non aspramente, ma dolcemente, in maniera da non aver l'aria di accusare coloro che riprendeva, perché voleva essere utile a loro e anche a quelli che stavano in ascolto.[17]

Questo sentimento di calda umanità, di totale disponibilità verso gli altri e di filantropia non deriva, però, dai princìpi del cinismo – che portano, piuttosto, all'egoismo e alla misantropia –, ma dal temperamento e dal carattere di Cratete, sereno per natura. Scrive Plutarco:

> Cratete, con la sua bisaccia e il suo mantello, passò la sua vita ridendo e scherzando come in una festa.[18]

La seguente preghiera (che è una evidente parodia della preghiera di Solone) esprime perfettamente le istanze di fondo del nostro filosofo e lo spirito che le anima:

> Di Mnemosine e Zeus Olimpio fulgide figlie,
> Muse Pieridi, ascoltate la mia preghiera:
> date assiduamente il cibo al mio stomaco, e datelo
> senza la schiavitù, che rende la vita meschina...
> Rendetemi utile, non piacevole agli amici.
> Non voglio raccogliere ricchezze magnifiche,
> cercando la felicità dello scarabeo,
> l'abbondanza e la ricchezza delle formiche,
> ma voglio partecipare a giustizia e possedere una ricchezza
> facile a portarsi, bene acquistata,
> preziosa per esercitare virtù.
> Se otterrò queste cose, Ermete e le caste Muse placherò
> non con lussuosi dispendi, ma con le sante virtù.[19]

[16] Plutarco, *Quaest. conv.*, II 1, 6, p. 632 e = V H 19 Giannantoni.
[17] Giuliano, *Discorsi*, IX [VI], 201 b-c = V H 17 Giannantoni.
[18] Plutarco, *De an. tranquill.*, 4, 466 e = V H 46 Giannantoni.
[19] Ap. Giuliano, *Discorsi*, IX [VI], 199 d-200 b = V H 84 Giannantoni.

II. Altri seguaci di Diogene: Filisco, Onesicrito, Monimo e Metrocle

Fra i seguaci di Diogene, tutti assai inferiori a Cratete, sono da ricordare, in primo luogo, Filisco, cui, secondo una testimonianza antica, pare debbano essere attribuite le tragedie che andavano sotto il nome di Diogene, nelle quali, parodiando i classici temi della tragedia greca, egli presentava le dottrine ciniche.[1]

Celebre fu anche Onesicrito, che ammirò la dottrina ma non praticò la vita cinica. Partecipò alla spedizione di Alessandro in Oriente e ritenne di ritrovare certi tratti dei Cinici nei Gimnosofisti orientali.[2] Di lui ci viene detto:

> Sembra che le vicende della sua vita assomiglino per qualche tratto a quelle di Senofonte. Quest'ultimo, infatti, prese parte alla spedizione di Ciro; Onesicrito, invece, a quella di Alessandro; inoltre, Senofonte scrisse l'*Educazione di Ciro* (*Ciropedia*); Onesicrito, invece, descrisse come fu educato Alessandro. Ancora, l'uno compose un elogio di Ciro, l'altro di Alessandro. Anche lo stile con cui l'uno si esprime risulta simile a quello dell'altro, tranne per il fatto che l'imitatore risulta inferiore al suo modello.[3]

Discepolo di Diogene e di Cratete fu Monimo,[4] che conquistò una certa popolarità, tanto che il comico Menandro lo menziona, attribuendogli la massima:

> ogni pensiero è boria vana.[5]

Compose degli *Scherzi poetici* (παίγνια), come Cratete, in cui mescolava serio e faceto. Questa caratteristica resterà tipica della letteratura cinica.

Infine, ricordiamo Metrocle, che fu fratello di Ipparchia (e quindi cognato di Cratete),[6] con il quale il Cinismo assume un tono deci-

[1] Cfr. Diogene Laerzio, VI, 80 = V B 128 Giannantoni.
[2] Cfr. Strabone, XV, 715 ss. = V C 1-4 Giannantoni.
[3] Diogene Laerzio, VI, 84 = V C 1 Giannantoni.
[4] Monimo nacque a Siracusa. Essendo al servizio di un banchiere di Corinto, si entusiasmò delle idee di Diogene a tal punto da fingersi pazzo per farsi licenziare dal banchiere. Seguì da vicino anche Cratete (cfr. Diogene Laerzio, VI, 82 = V G 1 Giannantoni).
[5] Diogene Laerzio, VI, 83 = V G 1 Giannantoni.
[6] Su Metrocle cfr. Diogene Laerzio, VI, 94 s. = V L 1 Giannantoni.

samente pessimistico, in netto contrasto con il sereno ottimismo di Cratete.

Ci viene riferito – tra l'altro – che Metrocle bruciò i suoi scritti esclamando:

> Questi sono fantasmi di sogni di gente dell'al di là.[7]

Ci viene pure riferito che egli morì suicida, essendosi strangolato.[8]

III. Il Cinismo fino alla fine dell'età pagana

1. La posizione dei Cinici dopo Diogene e Cratete – La forza e la capacità di diffusione del Cinismo si fondavano, in massima parte, sulle doti di temperamento e di carattere degli uomini che lo professavano, e, in particolare, sull'eccezionale vigore con cui sapevano fare del loro pensiero sostanza di vita e del loro modo di vivere un paradigma, un punto di riferimento insieme reale e ideale.

È evidente, quindi, come solo uomini dalla straordinaria personalità quali furono Antistene, Diogene e Cratete potessero garantirne il successo; ma è altrettanto evidente come uomini di tale tempra e levatura non potessero che essere assai rari, e che, in assenza di questi, il Cinismo dovesse progressivamente languire, e anche, per conseguenza, contaminarsi.

È inoltre da rilevare come, sia dal punto di vista della dottrina sia dal punto di vista della pratica di vita, con Diogene e con Cratete il Cinismo avesse raggiunto i limiti estremi, al di là dei quali non c'era spazio alcuno per ulteriori sviluppi. Ai Cinici posteriori a Cratete, per conseguenza, non restavano altre possibilità che queste: o tener ferme le posizioni di Diogene e di Cratete, oppure tornare indietro.

E poiché le posizioni di Diogene e di Cratete erano posizioni-limite e, come tali, difficilissime da mantenere, così si spiega come la seconda alternativa fosse pressoché inevitabile.

2. I Cinici del III secolo a.C. – Per il III secolo a.C. abbiamo notizie di alcuni pensatori che professarono dottrine ciniche: Bione di Boristene,[1]

[7] Diogene Laerzio, VI, 95 = V L 1 Giannantoni.
[8] Diogene Laerzio, VI, 95 = V L 1 Giannantoni.
[1] Diogene Laerzio elenca Bione fra gli Accademici, in quanto all'inizio fu discepolo dell'Accademico Cratete. Ma lo stesso Diogene ci informa che «successivamente [Bione] si volse alla dottrina cinica e indossò il mantello e la bisaccia», anche se subito

Menippo di Gadara,[2] Cercida di Megalopoli,[3] Telete[4] e Menedemo.[5] In tutti è chiaramente riscontrabile la tendenza ad ammorbidire sia la dottrina sia la prassi di vita, proprio nei tratti più qualificanti.[6]

Per quanto concerne l'atteggiamento nei confronti dei «beni di fortuna» e delle «ricchezze», è da rilevare come già Cratete risulti più moderato di Diogene. Egli – come abbiamo visto – vendette i suoi

rileva che «solo con questo mutamento esteriore aderì al principio fondamentale dell'insensibilità (ἀπάθεια) (IV, 51-52 = Kindstrand, T 19). Seguì anche Teodoro, filosofo cirenaico (su cui cfr. libro II, pp. 433 ss.). Fu abilissimo nel ridicolizzare ogni cosa, servendosi anche di espressioni volgari. Figlio di uno schiavo e di una meretrice, non esitò a far conoscere a tutti questa circostanza, mostrando di ritenerla – secondo lo spirito della cinica *anaideia* – del tutto indifferente, se non addirittura positiva. Diogene Laerzio (IV, 46 s. = Kindstrand, F 1 A) ci riferisce: «Bione fu Boristenita di nascita; quali siano stati i suoi genitori e per quali circostanze sia giunto alla filosofia, rivela egli stesso ad Antigono. Chiedendogli infatti il re: *Chi fra gli uomini tu sei e donde? Qual è la tua città? Quali i tuoi genitori?* e sapendo Bione che era già stato calunniato presso di lui, questa fu la sua replica: "Mio padre era liberto, si puliva il naso col braccio – voleva dire che era un salsamentario –. Boristenita di stirpe, non aveva una faccia da mostrare, ma una scrittura sulla faccia, segno della severità del padrone. Mia madre fu tale, quale un uomo siffatto poteva sposare: veniva da un bordello. Poi mio padre non so quale dazio non pagò e fu venduto con tutta la famiglia, insieme con noi. Io giovinetto e non privo di grazia fui comprato da un retore, che alla sua morte mi lasciò i suoi beni. E io bruciai i suoi libri, raggranellai ogni cosa e venni ad Atene, ove mi dedicai alla filosofia. *Questa è la stirpe, questo è il sangue a cui mi vanto di appartenere*. Tale è la mia storia sì che Perseo e Filonide smettano una buona volta di raccontarla. Giudica me da me stesso». L'edizione di riferimento di Bione è quella curata da: J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes. A collection of Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala 1976.

[2] Menippo, ci riferisce Diogene Laerzio (VI, 99), «proveniva dalla Fenicia ed era servo, come dice Acaico nell'*Etica*. Diocle riferisce che il suo padrone era del Ponto e si chiamava Batone». Fra le sue opere, in cui predominava lo spirito derisorio e burlesco, dovettero avete particolare importanza una *Nekyia* o *Mondo sotterraneo* (in cui probabilmente, parodiando Omero, evocava gli spiriti degli avversari e si burlava di essi) e la *Vendita di Diogene.* Che Menippo, schiavo di origine, abbia inventato la leggenda della vendita di Diogene come schiavo per dimostrare che l'essere schiavo è cosa indifferente per il saggio – tesi sostenuta da alcuni studiosi – è di per sé non impossibile, ma non dimostrabile.

[3] Cercida visse nella seconda metà del III secolo a.C. Ebbe un ruolo notevole, come politico, nella sua città natale, Megalopoli. Scrisse *Giambi* e *Meliambi* dei quali ci sono pervenuti pochi frammenti.

[4] Telete tratta la tematica cinica con scarsa originalità. I frammenti di Telete, conservatici da Stobeo, sono piuttosto consistenti e sono utili soprattutto per ricostruire il pensiero degli altri Cinici ai quali egli si rifà espressamente. (Eccellente è l'edizione moderna dei suoi frammenti, già citati, curata da O. Hense, *Teletis reliquiae*).

[5] Menedemo visse nella seconda metà del secolo III a.C. Di lui sappiamo poco. Diogene Laerzio (VI, 102 = V N 1 Giannantoni) ci riferisce che fu discepolo di Colote di Lampsaco, Epicureo, contro cui, poi, polemizzò.

[6] La preghiera che abbiamo riportato *supra*, a p. 1110, è la più eloquente prova di questo.

possessi e rinunciò ai suoi averi, ma non si ridusse alla condizione di mendicante e ammise la necessità di un minimo di possesso di beni materiali.[7]

Bione sembra avere assunto una posizione decisamente in antitesi con i princìpi, e con la massima «sono comuni i beni degli amici» mascherava i suoi abusi.[8]

Di Menippo – se è degna di fede la notizia pervenutaci – ci viene detto che prestava danaro a giornata esigendo forti interessi e che in tal modo «acquistò una grandissima ricchezza». Questo provocò un complotto, che lo spogliò di ogni bene. In conseguenza di ciò si sarebbe impiccato.[9]

Cercida teorizzò la necessità di avere una somma di danaro che basti per i bisogni elementari della vita.[10]

Per quanto concerne l'atteggiamento nei confronti del «piacere», con Bione si registra un vero e proprio cedimento, tanto che si è addirittura parlato, a proposito di questo autore, di Cinismo edonistico: qualifica, questa, certamente eccessiva, ma indicativa. L'«antiedonismo» dei maestri del Cinismo – come abbiamo visto – si spingeva addirittura alla estrema condanna dei piaceri dell'eros, come quelli che in sommo grado minano l'impassibilità e l'autarchia del saggio.

Già Bione, nella sua vita, largamente contravviene a questo dogma, così come nelle affermazioni dottrinarie.

Cercida distingue due tipi di eros: quello disgiunto da passione amorosa e quello unito alla tempesta dei sentimenti. Basta che il saggio rifugga dal secondo, perché è questo che compromette l'impassibilità. Il primo, invece, si soddisfa con una «Afrodite di piazza», con pochi oboli e «senza curarsi di nulla».[11]

Lo squallore di questa posizione di Cercida è evidente: poiché è assai difficile reprimere gli impulsi erotici, egli dice in sostanza, ci si limiti alla soddisfazione del puro bisogno fisiologico. E questo significa – a ben vedere – dar soddisfazione solo a ciò che nell'uomo è puramente animale e reprimere proprio quegli aspetti per cui l'uomo si differenzia dall'animale.

Anche l'atteggiamento nei confronti dello Stato e dei potenti cambia notevolmente.

[7] Cfr. Diogene Laerzio, IV, 53 = Kindstrand, T 3.
[8] Cfr. Diogene Laerzio, VI, 99 s.
[9] Cfr. Cercida, fr. 1 Diehl.
[10] Cfr. Diogene Laerzio, IV, 47, 49, 53 s. = Kindstrand, pp. 103 s.
[11] Cfr. Cercida, frr. 2 e 9 Diehl.

Bione pare sia stato amico del potente Antigono Gonata, e Cercida fu egli stesso politico militante e, pare, piuttosto abile.[12]

Infine è da rilevare come le critiche dei primi Cinici alla religione popolare e tradizionale[13] che erano fatte allo scopo di difendere una visione più alta e più pura del divino, tendano a degenerare, per esempio con Bione e con Cercida, nell'ateismo, o comunque sembrino perdere quel loro significato originario.[14]

3. La creazione della «diatriba» come genere letterario tipico dei Cinici – In questo periodo acquista caratteristiche definitive la produzione letteraria dei Cinici, la cui cifra consiste nella mescolanza di serio e di faceto.

La parodia viene usata non per ottenere effetti comici fine a se stessi, ma per contestare più efficacemente quelle convenzioni e quelle regole della società che i Cinici ritenevano decettive.

A Bione, poi, pare debba essere fatta risalire, in maniera particolare, la codificazione della «diatriba», che avrà larga fortuna.

La diatriba è un breve dialogo, di carattere prevalentemente popolare e di contenuto etico. Si tratta, in sostanza, del dialogo socratico cinicizzato.

Le composizioni di Menippo diventeranno dei veri modelli letterari. Luciano di Samosata si ispirerà largamente a esse. Le stesse satire latine di Lucilio e di Orazio si ispireranno alla caratteristica di fondo degli scritti cinici, i quali, appunto, *ridendo castigant mores*.[15]

4. Il Cinismo negli ultimi due secoli dell'era pagana – Negli ultimi due secoli dell'era pagana il Cinismo languì. Un solo nome di autore cinico ci è noto in questo periodo: Meleagro di Gadara – la cui attività si colloca agli inizi del secolo I a.C. –, peraltro di scarsa importanza.[16]

La crisi del Cinismo, durante questo periodo, fu prodotta, in primo luogo, dalle cause sopra menzionate; ma risultarono senza dubbio determinanti anche ragioni sociali e politiche: all'*ethos* della romanità – ormai dominante – ripugnavano sia la dottrina sia la vita cinica.

[12] Cfr. Dudley, *A History of Cynicism*, cit., pp. 69, 75 ss.
[13] Cfr. Giannantoni, V B 330-332.
[14] Cfr. Cercida, fr. 4 Diehl e, per Bione, Kindstrand, T 3.
[15] Sui caratteri della letteratura cinica cfr. Dudley, *A History of Cynicism*, cit., pp. 110-116. Di opposta opinione è Kindstrand, cit., *passim*.
[16] Cfr. su di lui DudIey, *A History of Cynicism*, cit., pp. 121 ss.

Il giudizio di Cicerone è quanto mai eloquente:

> Il sistema dei Cinici deve essere respinto in blocco, poiché è contrario alla verecondia, senza la quale nulla di retto ci può essere, nulla di onesto.[17]

La storia del Cinismo non è tuttavia terminata: esso rinasce in età imperiale, come subito vedremo nella sezione che segue.

[17] Cicerone, *De officiis*, I, 41, 148 = V B 515 Giannantoni.

SEZIONE III

REVIVISCENZE DEL CINISMO IN ETÀ IMPERIALE

I. Caratteristiche peculiari del Cinismo in età imperiale

Abbiamo visto come il Cinismo abbia toccato la propria *acmé* già all'inizio dell'età ellenistica e come abbia dato fondo, per così dire, a tutte le sue possibilità e a tutte le sue risorse.[1]

In effetti, subito dopo Diogene e Cratete, il Cinismo perdette gran parte dell'originario vigore, mostrò una certa tendenza al compromesso, e quindi manifestò una involuzione che, in alcuni esponenti, finì per essere quasi perdita di coscienza della propria identità, tanto che, verso la fine dell'era pagana, non si parla ormai quasi più di Cinici.[2]

La vitalità del Cinismo non si era tuttavia esaurita: esso, infatti, non solo risorse in età imperiale – il primo Cinico che conosciamo per nome, Demetrio, fiorì, a quanto sembra, verso la metà del I secolo d.C. –, ma continuò a vivere o a sopravvivere addirittura fino al VI secolo d.C., ossia ancora per circa mezzo millennio.

Di fronte a tale fenomeno, per molti aspetti sorprendente, sorge spontaneo il problema: questo rinato Cinismo dell'età imperiale approfondì le idee del vecchio Cinismo e guadagnò nuove prospettive, oppure fu solamente una riproposta, più o meno passiva e stanca, di ciò che era già stato acquisito, e dunque una mera «ripetizione»?

Per rispondere a tale problema occorre fare riferimento alle tre componenti che contraddistinguono questa particolarissima filosofia, e che indicano anche le tre precise direzioni secondo le quali essa agì nella vita spirituale del mondo antico.

Queste componenti sono:

a) la «vita cinica»,
b) la «dottrina cinica»,
c) il «modo di esprimersi», ossia la «forma letteraria» propria delle opere dei Cinici.

[1] Cfr. *supra*, pp. 1087 ss.
[2] Cfr. *supra*, pp. 1115 s.

Per quanto concerne quest'ultimo punto, è da rilevare che i Cinici avevano dato il meglio di sé già nei primi secoli dell'età ellenistica.[3]

In particolare, è da rilevare che la «diatriba» era ormai diventata un vero e proprio «genere letterario», molto diffuso e quasi insostituibile.

Privata, ormai, del sarcasmo e della caustica mordacità propri dell'originario Cinismo, la «diatriba» fu adottata da molti filosofi dell'età imperiale, non solo dagli Stoici, i quali per certi aspetti erano vicini al Cinismo (si pensi alle *Diatribe* di Epitteto, di cui parleremo nel prossimo volume), ma perfino da pensatori molto lontani dal Cinismo, come ad esempio Filone Ebreo o addirittura Plotino. Certi passi delle opere filoniane così come alcuni capitoli delle *Enneadi* hanno indubbiamente la struttura della diatriba.

Per conseguenza, questo «genere letterario», pur creato dal Cinismo, diventò autonomo e, quindi, ormai non più esclusivo portatore del messaggio cinico.

Per quanto concerne il secondo punto, ossia la «dottrina cinica» vera e propria, è da rilevare come il rinato Cinismo non potesse guadagnare significative novità, per le ragioni strutturali già da noi sopra indicate.[4]

Infatti, già con Diogene la dottrina cinica raggiunse i limiti estremi della «radicalizzazione», ossia le sue insuperabili «colonne di Ercole».

Di conseguenza, restavano solo due possibilità.

1) Quella di riproporre un Cinismo che sussumesse istanze di dottrine affini (in particolare dello Stoicismo, che in età imperiale – come abbiamo visto – già per conto suo tendeva, specie in alcuni esponenti, ad avvicinarsi ancor più che nella precedente età a posizioni ciniche), e in qualche modo si mostrasse sensibile alle stesse istanze religiose e mistiche proprie della nuova età.

2) Oppure restava la possibilità di riproporre, sia pure con alcune limitazioni, il radicalismo dell'originario Cinismo, facendone valere, in vario modo, soprattutto le istanze libertarie.

In effetti, i Cinici dell'età imperiale che sono a noi noti risultano chiaramente aver seguito chi l'una chi l'altra di queste due vie, senza peraltro saper raggiungere esiti di particolare interesse, come vedremo.

Per quanto concerne, infine, la «vita cinica», nell'età imperiale essa dovette costituire la vera attrattiva e lo stimolo di gran lunga più forte.

[3] Cfr. *supra*, pp. 1112 s.
[4] Cfr. *supra*, p. 1112.

Fu, dunque, l'aspetto pratico del Cinismo ad avere una vera importanza nell'epoca di cui ci occupiamo.

Si spiega, quindi, assai bene il fatto che Antistene, fondatore del Cinismo, a poco a poco sia scomparso nell'ombra, decisamente eclissato dalle figure di Diogene e di Cratete. In effetti il primo non visse se non in parte quella «vita cinica», che fu, invece, creata e vissuta in modo paradigmatico da Diogene e da Cratete.

Le *Lettere* pseudepigrafe attribuite agli antichi Cinici, le quali sono falsificazioni – prodotte a partire dal I secolo d.C. e aventi lo scopo di rilanciare e di diffondere il verbo cinico e di conquistare gli animi a esso – vengono quasi tutte attribuite, appunto, a Diogene e a Cratete: cinquantuno sono attribuite al primo, trentasei al secondo, mentre una sola ci è giunta attribuita ad Antistene e una a Menippo.

Ma se la riproposta del paradigma della «vita cinica» trovò alcuni spiriti eletti che l'accolsero con sincerità di intenti, trovò altresì numerosi avventurieri che ne snaturarono il significato e che contribuirono progressivamente a screditarla e, quindi, a vanificarla, come vedremo.

II. La corrente cinica stoicheggiante e religiosa dell'età imperiale

1. Demetrio – Demetrio, che, come già abbiamo accennato, è il primo nome di Cinico dell'età imperiale di cui ci sia giunta notizia, fu un contemporaneo di Seneca[1], e fu da questi assai ammirato e apprezzato.

Leggiamo alcuni eloquenti passi, tratti dal *De beneficiis,* dalle *Epistole* e dal *De providentia.*

> Dice benissimo Demetrio Cinico, grand'uomo, secondo me, anche se messo a confronto con i sommi.[2]

> Poco fa ho menzionato Demetrio [...] uomo di saggezza perfetta, anche se egli lo nega, e costante nei suoi propositi, di un'eloquenza

[1] Demetrio nacque, probabilmente, agli inizi del secolo I d.C. Egli era già noto per la sua dottrina e per la sua vita cinica negli anni in cui imperava Caligola, a giudicare da quanto ci riferisce Seneca, *De benef.*, VII*,* 11. Forse dovette lasciare Roma già una prima volta, dopo la condanna di Trasea Peto, di cui era amico (cfr. Tacito, *Ann.*, XVI*,* 34), nel 67 d.C. È certa la sua espulsione da Roma nel 71 d.C., a motivo della sua opposizione alla politica dell'imperatore Vespasiano. Dei suoi ultimi anni di vita (trascorsi probabilmente, almeno in parte, in Grecia) poco sappiamo. La nostra principale fonte di informazione è Seneca, che lo frequentò assiduamente.

[2] Seneca, *De benef.*, VII, 1, 3; traduzione di M. Natali, in Seneca, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2012[3].

adatta ai tempi più seri, non ricercata né preoccupata delle parole, ma volta alla comunicazione di un contenuto con passione, a seconda della foga che la trasporta. Non ho alcun dubbio che la provvidenza abbia dato a quest'uomo una tale vita e una tale capacità oratoria perché alla nostra epoca non mancasse né un esempio né rimprovero.[3]

Porto con me dappertutto Demetrio, il più virtuoso degli uomini e, abbandonati i porporati, parlo con lui mezzo nudo, e lo ammiro. E perché non dovrei? Mi sono accorto che non gli manca nulla. Uno può disprezzare tutto, ma nessuno può avere tutto: la via più breve per giungere alla vera ricchezza passa per il disprezzo delle ricchezze. Il nostro Demetrio vive così, non come chi ha disprezzato tutto, ma come chi ne ha lasciato il possesso ad altri».[4]

Demetrio sosteneva la necessità di ridurre la filosofia alla conoscenza di pochi precetti e alla rigorosa applicazione di essi. Ci sono, sì, egli diceva, molte conoscenze interessanti e la cui acquisizione reca diletto, ma solo poche sono quelle essenziali, e queste poche sono di facile apprendimento, giacché la natura le ha poste provvidamente a portata di tutti.

Ed ecco quali sono questi precetti essenziali:

Se il nostro animo ha disprezzato tutto ciò che dipende dal caso, se si è innalzato al di sopra della paura, se non abbraccia con avide speranze cose smisurate, ma ha imparato a chiedere a se stesso la ricchezza, se ha scacciato da sé il timore degli dèi e quello degli uomini e sa che dagli uomini non c'è molto da temere, da Dio nulla; se l'uomo, disprezzando tutto ciò che allo stesso tempo adorna e tormenta la vita, è arrivato a rendersi conto che la morte non dà origine ad alcun male, ma pone fine a molti, se ha consacrato tutto se stesso alla virtù e, per qualunque via lo inviti a passare, la trova agevole; se, in quanto animale sociale e generato per la vita associata, guarda al mondo come alla casa comune di tutti e ha aperto la sua coscienza agli dèi e si comporta sempre come se fosse in pubblico, temendo più se stesso che gli altri: allora, scampato alle tempeste, si è fermato sulla terraferma e sotto un cielo sereno ed è arrivato alla perfetta conoscenza di ciò che è utile e necessario. Tutte le altre cose sono passatempi per il nostro tempo libero: si può dedicarvisi quando l'animo è già al sicuro, ma esse si limitano ad affinare l'animo, non lo fortificano.[5]

[3] Seneca, *De benef.*, VII, 8, 2 s.
[4] Seneca, *Epist.*, 62, 3; traduzione di M. Natali.
[5] Seneca, *De benef.*, VII, 1, 7.

In questo contesto riacquista tutto il suo antico significato il *ponos*, ossia la «fatica», e l'esercizio che tempra l'animo e lo rende capace di affrontare tutte le avversità della vita.

Una esistenza che non ha mai subito gli urti della sorte e non si è mai cimentata con le avversità, per Demetrio, è «un mare morto»,[6] per cui, di conseguenza, l'uomo che non è stato mai colpito da avversità, lungi dall'essere felice, come credono i più, è, in realtà, un infelice.

Seneca riferisce, infatti, questo suo motto:

> Nessun essere mi pare più infelice dell'uomo che non ha mai subìto una disgrazia.[7]

Infine, è da rilevare come il Cinismo di Demetrio si colori di un considerevole sentimento religioso, molto vicino a quello che già aveva ispirato lo stoico Cleante.

È ancora Seneca che ci riporta la testimonianza più significativa in proposito:

> Ricordo d'aver udito anche queste coraggiose parole di Demetrio, uomo di eccezionale fortezza: «Io posso, o dèi immortali, lamentarmi di voi su questo solo punto: non mi avete fatto conoscere in anticipo la vostra volontà. Certamente mi sarei posto io per primo nella concreta situazione nella quale mi trovo ora, dopo la vostra chiamata. Volete prendervi i miei figli? Li ho messi al mondo per voi. Volete una parte del mio corpo? Prendetela; non è una gran promessa: presto ve lo lascerò tutto. Volete il mio respiro? Perché dovrei frapporre indugio a che voi riscuotiate quanto mi avete prestato? Vi restituirò ben volentieri tutto ciò che reclamerete. Allora? Avrei fatto più volentieri un'offerta che una riconsegna. Che bisogno c'era di portar via? Avreste potuto ricevere. Ma neppure ora porterete via, perché non si strappa una cosa se non a chi la trattiene».[8]

Questa concezione esprime un particolare sentimento della vita che ritorna anche nel Neostoicismo romano, ossia nello stesso Seneca e, soprattutto, in Epitteto, come vedremo nel prossimo libro.

2. Dione Crisostomo e la sua conversione alla «vita cinica» – La tesi di Demetrio che solo le avversità rivelano la vera tempra morale di un

[6] Seneca, *Epist.*, 67, 14.
[7] Seneca, *De provid.*, III, 3; traduzione di A. Marastoni, in Seneca, *Tutte le opere*, cit.
[8] Seneca, *De provid.*, V, 5 s.

uomo e che è da considerarsi infelice non chi è provato dalle sventure ma chi è al riparo da esse, ha nelle vicende della vita di Dione Crisostomo[9] una splendida riconferma.

Nato da una famiglia di elevato ceto sociale nella città di Prusa in Bitinia, Dione si formò, dapprima, negli studi letterari ed esordì come retore (come «sofista», per usare la terminologia in uso in quest'epoca) e scrisse addirittura un'opera contro i filosofi in generale e una contro Musonio in particolare.

A Roma ebbe dimestichezza con uomini di alto rango e, a motivo degli stretti legami di amicizia che ebbe con Flavio Sabino, fu condannato all'esilio, allorché costui fu sospettato di complottare contro l'imperatore Domiziano.

Bandito dalla Bitinia e dall'Italia, costretto a peregrinare in paesi inospitali e a guadagnarsi i mezzi di sostentamento con i lavori più umili, privato di tutto ciò che aveva riempito e allietato la sua vita passata, seppe trovare la sua vocazione di fondo proprio a causa della sollecitazione di queste avverse circostanze, e divenne così «filosofo». Egli riscoprì in tal modo la validità di quella filosofia che nell'esser privato di tutto e nel condurre una vita da «primitivi» additava, contro la comune opinione, il più autentico bene.[10]

Ecco come Dione stesso, in una pagina esemplare, descrive la propria conversione alla filosofia cinica:

> Gli uomini che mi incontravano [*scil.*: nel mio peregrinare di luogo in luogo] mi guardavano e mi giudicavano, alcuni un vagabondo, altri, un mendicante, alcuni, invece, un filosofo. Di qui, a poco a poco, mi venne il nome di filosofo, senza che io lo volessi e che me ne vantassi. Molti dei cosiddetti filosofi, infatti, si proclamano tali loro stessi, proprio come gli araldi alle Olimpiadi proclamano i vincitori; per quanto mi riguarda, invece, essendo gli altri a darmi questo nome, non potevo

[9] Dione nacque, probabilmente, nell'ultimo decennio della prima metà del secolo I d.C. Il soprannome Crisostomo, che vuol dire «Bocca d'oro», gli derivò dalla sua abilità nel parlare e dalla sua suadente eloquenza. Il suo esilio durò dall'82 d.C. all'uccisione di Domiziano, ossia fino al 96 d.C. Ebbe buoni rapporti con Traiano (98-117), alla cui presenza pronunciò alcuni dei suoi discorsi. Di Dione ci è pervenuto un complesso di ottanta orazioni, in cui predomina la forma letteraria della diatriba. Resta fondamentale – anche se di vecchia data – il lavoro di H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin 1898, il quale ha curato anche una eccellente edizione critica delle opere: *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, edidit apparatu critico instruxit J. De Arnim, 2 voll., Berolini 1883-1886.

[10] Cfr. Dione, *Orazioni*, XIII, *passim.* Che lo stesso Diogene fosse diventato filosofo perché esiliato e privato di tutto era una convinzione comunemente condivisa; cfr., per esempio, Musonio Rufo, *Diatribe*, IX.

sempre oppormi a tutti quanti. Anzi, mi accadde di ricevere un certo beneficio da quel nome. Infatti molti venivano da me e mi chiedevano che cosa io ritenessi che fossero il bene e il male. Di conseguenza, io fui costretto a meditare intorno a queste cose, per poter rispondere a quanti mi ponevano quei quesiti. Inoltre, mi invitavano a presentarmi e a parlare in pubblico. Fui così costretto a parlare sui doveri degli uomini e su ciò che, a mio parere, giova a essi. Mi formai allora la convinzione che tutti, per così dire, fossero sconsiderati e che nessuno facesse ciò che doveva fare né considerasse come potesse liberarsi dai mali che lo affliggono, dalla grande ignoranza e dalla confusione e come potesse vivere una vita più conveniente e più virtuosa, essendo tutti quanti agitati e trascinati nello stesso luogo e intorno alle stesse cose, ossia intorno alle ricchezze, alla reputazione e a certi piaceri corporei, senza che nessuno di essi fosse capace di affrancarsi da queste cose e liberare la propria anima, proprio come cose che cadono in un vortice, son fatte roteare e son trascinate in circolo senza potersi liberare da esso.[11]

Gli scritti di Dione che risalgono a questo periodo dell'esilio ripetono – senza molta originalità, anche se non senza garbo e vigore – i capisaldi della dottrina cinica, e, in essi, la figura di Diogene predomina incontrastata.

Questi scritti esaltano in modo particolare la potenza liberatrice del verbo di Diogene, ribadiscono la validità della tavola cinica dei valori, ridifendono certi aspetti della cinica *anaideia* e sottolineano marcatamente l'importanza della lotta contro il piacere.[12] Ecco un significativo stralcio dal *Discorso sulla virtù*:

Un tale domandò a Diogene se egli pure fosse venuto [all'Istmo di Corinto] per vedere i giochi ed egli rispose: «No, ma per prendervi parte anch'io». Quegli si mise a ridere e domandò quali fossero i suoi avversari. E Diogene, guardandolo di sotto in su, come era solito, disse: «I più pericolosi e i più difficili da vincere e ai quali nessuno dei Greci sa resistere; non sono però avversari che corrono, lottano, saltano, combattono col pugilato, lanciano il disco o il giavellotto, ma quelli che fanno rinsavire gli uomini». « E chi sono?», domandò. «Sono le fatiche, rispose, le più rudi e non superabili dagli uomini ben sazi di cibi e pieni dei fumi dell'orgoglio, che passano tutte le loro giornate a mangiare e le loro notti a russare, ma che sono abbattuti da uomini sottili e magri, i cui ventri son più sottili di quello delle vespe.

[11] Dione, *Orazioni*, XIII, 11-13.
[12] Cfr. soprattutto le *Orazioni*, VI, VIII, IX e X.

O tu credi che questi grossi ventri servano a qualcosa, questi individui che coloro che hanno buon senso dovrebbero menare attorno, purificare e poi cacciare, o piuttosto immolare, fare a pezzi e poi mangiare come si fa con la carne dei grandi pesci, che si fanno cuocere nel sale e nell'acqua marina, per far sciogliere il grasso, come fanno da noi nel Ponto col lardo dei maiali quelli che vogliono ungersi. Infatti io credo che costoro abbiano meno anima dei maiali. Invece l'uomo probo ritiene che le fatiche siano i suoi maggiori avversari e con questi ambisce battersi notte e giorno, non per ottenere un ramo di appio, come le capre, né un ramo di ulivo o di pino [con cui si coronano i vincitori dei giochi Olimpici e Istmici], ma per ottenere la felicità e la virtù per tutta la vita».[13]

Questi avversari, precisa Dione, vanno attaccati con estrema decisione, come si fa con il fuoco, che, se aggredito senza esitazione, può essere spento, se no ha un sicuro sopravvento.[14]

Ma l'avversario di gran lunga peggiore, anche per Dione così come per gli antichi Cinici, è il piacere, il quale non usa la forza ma l'astuzia e seduce con funesti farmaci, come fece la maga Circe di cui parla Omero, la quale attrasse in questo modo i compagni di Ulisse, per poi trasformarli in porci e animali selvaggi.

Il piacere ci minaccia in tutti i modi possibili, perfino durante il sonno, mediante sogni insidiosi. Per difendersi dal piacere è necessario stare lontano il più possibile da esso o avere commercio con esso solo per lo stretto necessario.

Perciò conclude Dione:

Un uomo veramente forte è davvero veramente tale, quando è capace di fuggire il più possibile lontano dai piaceri: infatti non è possibile frequentare il piacere e farne esperienza durante un periodo di tempo, senza esserne rovinati. Non appena ha il sopravvento e vince l'anima con i suoi filtri, subito fanno seguito gli effetti prodotti dalla maga Circe.[15]

3. La seconda fase della vita e del pensiero di Dione Crisostomo – Alla morte di Domiziano Dione tornò a Roma, e con la fine dell'esilio ebbe termine anche la sua «vita cinica»; la sua stessa visione filosofica si allargò, sussumendo numerosi concetti stoici e perfino alcune suggestioni platoniche.

[13] Dione, *Orazioni*, VIII, 11-16.
[14] Cfr. Dione, *Orazioni*, VIII, 19.
[15] Dione, *Orazioni*, VII, 24.

Risente ancora di forti influssi cinici l'orazione dal titolo *Euboico*, in cui si narra di una famiglia di cacciatori, la quale lontano dalla città, a contatto con la natura, vive serenamente, soddisfacendo solamente ai bisogni più elementari ed essenziali, senza desideri del superfluo e senza vane ambizioni, e realizza, in questo modo, pur senza saperlo, la vita ideale. Dione non ha dubbi che il vivere in povertà e non in mezzo alla ricchezza rappresenti il «vivere conforme a natura (κατὰ φύσιν)».[16]

Sulla base di questa concezione di carattere squisitamente morale egli propone la soluzione del problema sociale della povertà dei ceti inferiori, che nelle grandi città diventava vieppiù preoccupante: bisognerebbe far uscire dalla città quelli che egli definisce i «poveri rispettabili», ossia quei poveri che conducono una vita onesta, portarli a vivere nelle campagne, e qui insegnare loro a procacciarsi i mezzi di sostentamento nel modo più naturale.[17]

È indubbio che Dione intendeva presentare questo programma non solo a scopo teorico, ma proprio come concreta soluzione dei gravi problemi sociali del momento storico in cui viveva.

Un altro gruppo di scritti di carattere politico composti nel periodo posteriore all'esilio rispecchia ancora idee ciniche, fatte però rientrare nella più ampia prospettiva stoica della monarchia universale di cui è re Zeus.[18]

Il governo ideale è, per Dione, quello monarchico, e il monarca ideale è il migliore degli uomini, l'uomo più virtuoso.

Leggiamo nella *Orazione* IV, dove i protagonisti sono Diogene (portavoce di Dione) e Alessandro (che probabilmente rappresenta, in qualche modo, l'imperatore Traiano, cui il discorso è rivolto):

> Allora Alessandro chiese a Diogene: «In che modo si dovrebbe esercitare l'arte regia nella maniera migliore?». Diogene lo guardò severamente di sotto in su e rispose: «Non si può esercitare l'arte regia in modo malvagio più di quanto non si può essere un malvagio onest'uomo! Infatti il re è il migliore degli uomini, il più coraggioso, il più giusto, il più umano, ed è invincibile rispetto a ogni fatica e a ogni desiderio».[19]

Il re deve essere un «pastore di popoli», secondo il celebre detto di Omero,[20] e deve essere l'imitatore del più grande di tutti i re, vale

[16] Dione, *Orazioni*, VII, 81.
[17] Dione, *Orazioni*, VII, 107 s.
[18] Cfr. le prime quattro *Orazioni*, *passim.*
[19] Dione, *Orazioni*, IV, 24.
[20] Cfr. *Iliade*, I, verso 263.

a dire del Re che governa l'Universo intero, ossia di Zeus. Leggiamo, per esempio, nella *Orazione* I:

> Tra i re, dal momento che, come credo, essi ricevono da Zeus il loro potere e la loro funzione, quello che, guardando a Zeus, ordina e governa con giustizia e con bontà conformemente alla legge e al volere di Zeus, ha una buona sorte e una fine propizia.[21]

E poco prima Dione precisa:

> Il Re primo e supremo devono sempre imitare i mortali e coloro che governano le cose degli uomini nell'assolvere alle loro responsabilità, su quello, per quanto è possibile, regolando e a quello assimilando (ἀφομοιοῦντας) il proprio modo di agire.[22]

Piegano invece decisamente verso le dottrine della Stoa l'*Orazione* XXXVI (dal titolo *Boristenico*), che contiene (tra l'altro) una vera e propria cosmologia stoica, e l'*Orazione* XII (dal titolo *Olimpico*), che dimostra come l'idea di Dio sia innata in tutti gli uomini, Greci o barbari che siano.

Anche in Dione, come nel parallelo Neostoicismo, compare l'idea della «parentela» e del «legame naturale» (συγγένεια) che unisce gli uomini agli Dei, e quindi l'idea della fratellanza di tutti gli uomini.[23]

Come nel parallelo movimento Medioplatonico, in Dione compare non solo l'idea già sopra indicata che gli uomini devono «imitare Dio» e «assimilarsi a lui»,[24] ma addirittura la dottrina che il «Dèmone dell'uomo» è il suo *nous*, il suo «intelletto» (si noti: non la semplice ψυχή ma il νοῦς):

> I demoni buoni e cattivi, i quali portano la sfortuna e la fortuna, non stanno al di fuori dell'uomo: l'*intelletto che è proprio di ciascun uomo* (ὁ δὲ ἴδιος ἑκάστου νοῦς), questo è il Dèmone dell'uomo che lo possiede: il Dèmone di un uomo saggio e buono è buono, malvagio quello di un uomo malvagio, e, così, libero è quello di un uomo libero, schiavo quello di un uomo schiavo, regale quello di un uomo regale e magnanimo, miserabile è quello di un uomo miserabile e vile.[25]

[21] Dione, *Orazioni*, I, 45.
[22] Dione, *Orazioni*, I, 37.
[23] Cfr. Dione, *Orazioni*, XII, 61.
[24] Si veda l'ultimo passo sopra riportato.
[25] Dione, *Orazioni*, IV, 79.

III. La corrente del Cinismo ispirata all'antico radicalismo contestatore nell'età imperiale

1. Enomao di Gadara – La componente radicale e contestatrice dell'antico Cinismo – che trova la sua più tipica espressione nell'«anaideia» e nella «parrhesía», come abbiamo visto – ritorna in primo piano in Enomao.[1]

Nei suoi scritti egli probabilmente trattò l'intero arco della tematica cinica, ma a noi sono pervenute dettagliate informazioni e ampi estratti di una sola opera, che recava il titolo *L'esposizione dei ciarlatani*.[2] In questa opera Enomao sferrava un massiccio attacco contro gli oracoli e contro la possibilità delle profezie e della mantica.

Egli esaminava in modo analitico le più celebri profezie dell'oracolo di Delfi, ne mostrava l'inconsistenza e la capziosità, e adduceva altresì alcune ragioni filosofiche contro la possibilità delle profezie stesse.

Le argomentazioni filosofiche (le uniche che, in questa sede, a noi interessano) non si basavano su una generica negazione dell'esistenza della Divinità e di Dèmoni. Infatti Enomao, come in genere i Cinici, non era un ateo; egli riteneva, tuttavia, che la Divinità non dovesse occuparsi delle cose umane, e che, quindi, le pretese profezie non avessero nulla di demoniaco e di divino, ma fossero solamente imbrogli belli e buoni.

Le argomentazioni in parola facevano appello alla contraddizione sussistente fra l'affermazione dell'esistenza del «Fato» o della «Necessità» che tutto governa, da un lato, e l'ammissione della libertà umana, dall'altro. La mantica dimostra la propria assurdità nella misura in cui fa appello, a un tempo, ad ambedue questi presupposti, che reciprocamente si escludono. Scrive il nostro filosofo:

> È del tutto ridicolo porre nello stesso tempo che qualcosa dipenda dall'uomo e che tuttavia egli sia dominato dal Destino.[3]

Questa contraddizione rende assurda la credibilità degli oracoli (e della mantica in genere) in tutti i sensi.

[1] Enomao visse nella prima metà del II secolo d.C. Sembra che il suo *floruit* sia da collocare durante il regno di Adriano.

[2] Questi estratti ci sono stati conservati da Eusebio, *Praep. evang.*, V, 18-36; VI, 1-42.

[3] Enomao, presso Eusebio, *Praep. evang.*, VI, 7, 23.

In primo luogo, rende assurda la stessa pretesa libertà di profetare di Apollo, perché, se tutto fosse necessario, Apollo a Delfi non potrebbe stare in silenzio, nemmeno se lo volesse, e, in ogni momento, egli, lungi dal poter fare la propria volontà, dovrebbe fare ciò che la Necessità ha stabilito.[4]

In secondo luogo, posto anche che gli oracoli fossero possibili, non avrebbero alcun senso, nella misura, almeno, in cui essi comandano una qualsiasi cosa, perché, ammettendo la Necessità, nulla resterebbe in potere dell'uomo.

In questa vivace polemica, si comprende come Enomao dovesse prendersela soprattutto contro gli Stoici, i quali, con la loro dottrina del Fato, pretendevano di dare una base filosofica alla mantica.[5]

Gli Stoici – secondo Enomao – non sono coerenti: infatti essi affermano che l'uomo può essere virtuoso; inoltre sono a un tempo sicuramente persuasi che l'uomo possa essere tale non contro la propria volontà, ma solo per spontanea deliberazione. Ma se così è, non c'è nessuno, «Dio o Sofista che sia», che possa osare affermare che questa spontanea deliberazione dipenda dalla necessità, a motivo dell'evidente contraddizione; e se così è, non regge il loro fatalismo.

E, con un'impennata di cinica «parrhesía», Enomao conclude:

> E se osa affermarlo [*scil*: che ciò che si sceglie deliberatamente dipenda esso pure dalla necessità], non formuleremo più argomenti contro di lui, ma daremo mano a un nervo di bue, il meglio teso, come quello che serve a raddrizzare i discoli, e gli spezzeremo i fianchi.[6]

2. Demonatte – Esponente della corrente radicale del Cinismo fu anche Demonatte,[7] contemporaneo di Enomao.

[4] Cfr. Enomao, presso Eusebio, *Praep. evang.*, VI, 7, 1.
[5] Cfr. *infra*, pp. 1354 ss.
[6] Enomao, presso Eusebio, *Praep. evang.*, VI, 7, 42.
[7] Demonatte nacque a Cipro e visse a lungo ad Atene, dove morì quasi centenario, lasciandosi morire di fame, allorché si accorse di non essere più autosufficiente. Ebbe come maestri i Cinici Demetrio e Agatobulo e lo Stoico Epitteto (cfr. Luciano, *Vita di Demonatte*, 3). Le date di nascita e di morte non ci sono note. Qualcuno propone – sulla base delle scarse indicazioni pervenuteci – in via congetturale il 70 e il 170 d.C. (circa) come date della sua vita. In ogni caso, pare certo che l'attività di Demonatte sia da collocare nel II secolo d.C. La nostra principale e quasi unica fonte di informazione su questo Cinico è la *Vita di Demonatte,* scritta da Luciano, o, comunque, a lui attribuita. Posto anche che questa breve opera non fosse di Luciano, il suo valore non muterebbe, in quanto l'autore risulta aver avuto molta dimestichezza con Demonatte (cfr., più avanti, la nota 21). I passi lucianei vengono riportati nella traduzione di L. Settembrini, in Luciano di Samosata, *Tutte le opere*, cit.

Per la verità, Demonatte temperò, in alcuni punti, certi eccessi del Cinismo: «non falsava i suoi costumi e le maniere per essere ammirato», ci riferisce Luciano,[8] ossia per attirare su di sé ostentatamente l'attenzione della gente, e, in particolare, non si abbandonava a gesti estremistici tipici della cinica «anaideia».

D'altra parte, egli espressamente confessava di non ammirare solamente Diogene, ma di rispettare Socrate e di amare Aristippo.[9]

Studiò anche il pensiero di altri filosofi e non in modo superficiale; cosa, questa, non comune fra i Cinici.[10]

Dal Cinismo trasse, in primo luogo, il grande amore per la libertà e il «franco parlare», e nella «libertà» fece consistere la felicità.

Ecco alcune significative testimonianze di Luciano:

> Demonatte [...] spregiò tutti i beni umani, non volle altro mai che essere libero e liberamente parlare.[11]
>
> «Uno gli domandò in che riponeva egli la felicità. Rispose: «Solo l'uomo libero è felice». E quegli: «Ce n'è tanti liberi!». Ed egli: «Per me è libero chi non teme né spera nulla». E colui: «Ma come ci può essere costui, se tutti siamo servi di queste due passioni?». Ed egli: «Se consideri le cose umane, troverai che per esse non si deve né sperare né temere, perché passano tutte e le piacevoli e le spiacevoli».[12]

Anche il suo atteggiamento nei confronti della religione pubblica, dei misteri e delle credenze circa l'anima e le sue sorti nell'aldilà fu in piena sintonia con il radicalismo cinico e, anzi, proprio per questo fu accusato e chiamato in giudizio, sulla base dell'accusa formale di non essere mai stato visto sacrificare agli Dei e di non essere mai stato iniziato ai misteri eleusini.

Dall'accusa egli si difese brillantemente, sostenendo, in primo luogo, che gli Dei non hanno bisogno dei sacrifici degli uomini, e, per quanto concerne i misteri, che egli non avrebbe in alcun caso potuto rispettarli e non parlarne ai non iniziati: infatti se gli fossero sembrati cattivi, lo avrebbe rivelato per distogliere i non iniziati da cose cattive, e se gli si fossero rivelati buoni ne avrebbe parlato a tutti per amore dell'umanità.[13]

[8] Luciano, *Vita di Demonatte*, 5.
[9] Cfr. Luciano, *Vita di Demonatte*, 5; 62.
[10] Cfr. Luciano, *Vita di Demonatte*, 4.
[11] Luciano, *Vita di Demonatte*, 3.
[12] Luciano, *Vita di Demonatte*, 19 s.
[13] Cfr. Luciano, *Vita di Demonatte*, 11.

Circa le sue opinioni intorno all'immortalità dell'anima e alle sue sorti ecco quanto Luciano riferisce:

> Uno gli domandava se l'anima è immortale. «È immortale come ogni altra cosa», egli rispose.[14]
>
> Gli domandò qualcuno: «Che cosa credi che ci sia nell'inferno?». «Attendi che io vi sia – rispose – e di là te ne scriverò».[15]

Anche il culto dell'«esercizio» e della «fatica» fu da lui ribadito e fu esaltata l'«autarchia».[16]

Demonatte riprese, inoltre, la componente filantropica del cinismo, che, prima di lui, soprattutto Cratete aveva saputo far valere. Scrive Luciano a questo riguardo:

> Non fu mai veduto gridare, contendere, adirarsi, neppure se doveva sgridare qualcuno: riprendeva i vizi, ma perdonava ai viziosi, e diceva doversi imitare i medici che curano le malattie, e non si sdegnano con gli ammalati. Credeva appunto che errare è degli uomini: ma sollevare chi è caduto nell'errore è di un Dio, o di un uomo simile a un Dio.[17]

E ancora:

> Cercava di rappacificare i fratelli discordi, di mettere pace tra le mogli e i mariti, e talvolta nelle dissensioni del popolo parlò opportunamente, e persuase la moltitudine a fare il bene della patria. Di questa natura era la sua filosofia, dolce, amabile, allegra. Solamente lo addolorava la malattia o la morte di un amico perché stimava l'amicizia il maggior bene degli uomini: e perciò egli era l'amico di tutti, e teneva per prossimo chiunque era uomo.[18]

E infine:

> Visse intorno ai cent'anni senza malori, senza dolori, non importunando alcuno, né chiedendo nulla, utile agli amici, senza aver mai un nemico. Tanto amore avevano per lui gli Ateniesi e tutti i Greci, che quando egli passava, i magistrati si alzavano in piedi, e tutti tacevano. Essendo assai innanzi negli anni spesso gli avveniva d'entrare a caso

[14] Luciano, *Vita di Demonatte*, 32.
[15] Luciano, *Vita di Demonatte*, 43.
[16] Cfr. Luciano, *Vita di Demonatte*, 3.
[17] Luciano, *Vita di Demonatte*, 7.
[18] Luciano, *Vita di Demonatte*, 9 s.

> in un'abitazione, e ivi mangiava e dormiva, e la gente di quella casa credeva che fosse comparso un dio, e che fosse entrato un buon genio in casa loro.[19]

3. Peregrino Proteo – Di Peregrino (detto Proteo per suo stesso desiderio)[20] siamo informati con ampiezza, così come di Demonatte, solo da Luciano, ma con una narrazione di segno opposto.[21]

Luciano tesse di Demonatte un vero panegirico con l'espresso intento di additarlo come esempio, mentre contro Peregrino scrive un libello, con l'espresso intento di esporlo al pubblico ludibrio. Quanto Luciano ecceda nell'idealizzare il primo e nel vilipendere il secondo è difficile dire. È certo che quel poco che Gellio ci riferisce di Peregrino (da lui ascoltato ad Atene) sembra di ben altro tenore.[22]

Peregrino Proteo presenta la più impensabile fusione di religiosità, o meglio di misticismo, e di radicalismo anarchico tipicamente cinico, unito a una buona dose di spirito di avventura.

Caduto in sospetto di parricidio, dovette lasciare la città natale e si recò in Palestina. Luciano dice che Peregrino aveva strangolato il padre «non volendo farlo andare oltre i sessant'anni» e che il suo allontanamento dalla patria fu un'autocondanna all'esilio.

In Palestina egli si legò ai Cristiani, di cui sembrò condividere le dottrine, e anzi scrisse «molti libri» su queste dottrine.[23] Per essere stato uno dei personaggi più in vista dei Cristiani – o comunque considerato tale – fu gettato in carcere, la qual cosa gli procurò grande fama e autorità presso i Cristiani.

Luciano non crede assolutamente che Peregrino aderisse in buona fede alla religione cristiana e scrive testualmente:

> Così Peregrino, sotto il pretesto del carcere, ebbe da loro molte ricchezze, e si fece non piccola provvisione per l'avvenire. Poiché credono questi sciagurati [*scil*: i Cristiani] che essi saranno immortali e vivranno nell'eternità; e perciò sprezzano la morte, e volentieri le vanno incontro. E poi il loro primo legislatore li persuade che sono tutti

[19] Luciano, *Vita di Demonatte*, 63.

[20] Peregrino nacque a Pario nella Propontide, probabilmente all'inizio del II secolo d.C. e morì nel 165 d.C. (o nel 167 come qualcuno pensa).

[21] Personalmente non riteniamo ci siano motivi sufficienti per negare a Luciano la paternità della *Vita di Demonatte* (cfr. *supra*, nota 7) e quindi siamo propensi a considerarla autentica.

[22] Cfr. Gellio, *Noct. Att.*, XII, 11, 17.

[23] Cfr. Luciano, *Della morte di Peregrino*, 11.

> fratelli tra loro: e come si sono convertiti, rinnegano gli Dei dei Greci, adorano quel sapiente crocifisso, e vivono secondo le sue leggi. Per la qual cosa disprezzano tutti i beni ugualmente, e li credono comuni, e non se ne curano quando li hanno. Perciò se tra loro sorgesse un accorto impostore che sapesse ben maneggiarli, presto diventerebbe ricco, canzonando questa gente credula e sciocca.[24]

Liberato dal proconsole, Peregrino tornò in patria, dove – dice sempre Luciano – per evitare un processo, essendo ancora vivi gli sdegni per la morte del padre a lui imputata, lasciò al popolo le sostanze rimastegli. E, poiché si presentò all'adunanza col tipico acconciamento cinico – lunga chioma, mantello sbrindellato, bisaccia sulle spalle e bastone in mano –, il popolo lo salutò come vero filosofo seguace di Diogene e di Cratete.[25]

Egli tornò allora a vagare, ricevendo ancora l'appoggio dei Cristiani, che, però, dopo qualche tempo, lo abbandonarono.

Luciano vuol fare credere che la causa della rottura sia stata l'aver mangiato «qualche cibo vietato», ma dal modo in cui lo dice dimostra di essere proprio lui il primo a non crederci.[26]

Dopo aver cercato invano di riavere le sostanze lasciate al popolo, Peregrino si recò in Egitto, presso il Cinico Agatobulo, per addottorarsi – dice Luciano con sfrenata ironia – nella dottrina che insegna a masturbarsi in pubblico sostenendo che è «cosa indifferente» (è questa, si ricordi, una tipica manifestazione dell'«anaideia» cinica).[27]

Fu quindi in Italia, donde fu cacciato – dice Luciano –, perché si sbracciò a dire male di tutti, approfittando astutamente dell'indulgenza dell'imperatore; i suoi seguaci dissero, invece, che fu cacciato per il suo parlare franco e ardito, proprio dei Cinici.[28]

4. La morte che Peregrino Proteo sì dà sul rogo e conclusioni sul personaggio – Tornato in Grecia – dice sempre Luciano – continuò a esercitare la sua malalingua, fino a che, venuto in dispregio a tutti, decise di darsi la morte volontaria sul rogo in occasione dei giochi olimpici, desideroso di far parlare di sé a tutti i costi e di guadagnarsi fama presso i posteri.

[24] Luciano, *Della morte di Peregrino*, 13.
[25] Cfr. Luciano, *Della morte di Peregrino*, 15.
[26] Cfr. Luciano, *Della morte di Peregrino*, 16.
[27] Cfr. Luciano, *Della morte di Peregrino*, 17. (Agatobulo fu anche maestro di Demonatte; cfr. Luciano, *Vita di Demonatte*, 3; si veda *supra*, nota 7).
[28] Cfr. Luciano, *Della morte di Peregrino*, 18.

Peregrino e i suoi seguaci addussero, naturalmente, ben altre motivazioni: la morte sul rogo doveva servire al bene degli uomini, cioè per insegnare loro a disprezzare la morte e a sopportare i tormenti.[29]

Per la verità, sappiamo che il modello che Peregrino intendeva imitare era, oltre quello di Eracle, quello dei saggi indiani (i Gimnosofisti), nel cui modo di pensare e di vivere già il Cinico Onesicrito – che aveva partecipato alla spedizione di Alessandro in Oriente – aveva ravvisato strette analogie con quello dei Cinici.[30]

Riferisce sempre Luciano, il quale poté assistere di persona al rogo, che queste furono le precise parole di Peregrino:

> Egli diceva che a una vita d'oro voleva mettere una corona d'oro: esser vissuto come Ercole, voler morire come Ercole, e «vanire nell'aere». «Voglio» diceva «fare un gran bene agli uomini, mostrando loro come si deve sprezzare la morte».[31]

In conclusione, Peregrino Proteo fu certamente qualcosa di più di quell'avventuriero, sia pure di alta classe, che ci dipinge Luciano. Lo provano i numerosi seguaci che egli ebbe, sia, in un primo momento, fra i Cristiani, sia, successivamente, quando abbracciò il Cinismo, fra i Pagani, e la testimonianza di Gellio lo riconferma in modo netto.[32]

Gellio dice espressamente di avere conosciuto di persona Peregrino «*virum gravem et constantem*», allorché soggiornò ad Atene, di averlo trovato «*in quodam tugurio extra urbem*», di avergli fatto molte visite e di averlo udito parlare intorno a molte cose «*utiliter et honeste*».[33]

Purtroppo Gellio riferisce un solo punto della dottrina di Proteo, ma degno di considerazione, e cioè che il saggio non deve peccare, nemmeno se il suo peccato potesse restare a tutti sconosciuto, sia agli Dei sia agli uomini, giacché non bisogna astenersi dal commettere colpe per timore di punizioni o di infamia, ma per amore del bene come tale.[34]

Peregrino Proteo rappresenta, come già abbiamo accennato, un momento di incontro del Cinismo, oltre che con la componente orientale con il misticismo che andava vieppiù diffondendosi non solamente fra i Cristiani, ma anche fra i Pagani e che costituisce una delle cifre dell'età imperiale.

[29] Cfr. Luciano, *Della morte di Peregrino*, 23 ss.
[30] Cfr. *supra*, p. 1111.
[31] Luciano, *Della morte di Peregrino*, 33.
[32] Cfr. Gellio, *Noct. Att.*, XII, 11.
[33] Cfr. Gellio, *Noct. Att.*, XII, 11, 1.
[34] Cfr. Gellio, *Noct. Att.*, XII, 11, 2 s.

SEZIONE IV

IL CINISMO DI ETÀ IMPERIALE COME FENOMENO DI MASSA

1. Ambiguità di fondo del Cinismo diventato fenomeno di massa – Figure di Cinici di rilievo dopo il II secolo d.C. non ci sono note. Conosciamo alcuni nomi di Cinici del IV secolo d.C. attraverso gli scritti dell'imperatore Giuliano, ma sono, per noi, nomi senza volto[1].

Qualcosa di più sappiamo del cinico Massimo, vissuto pure nel IV secolo, il quale mescolò il Cinismo con il Cristianesimo.[2]

Abbiamo, infine, notizie del cinico Sallustio, che visse fino agli inizi del VI secolo d.C., che sembra aver riproposto l'ascetismo degli antichi Cinici e sembra anche essersi rifatto, per alcuni aspetti, a Dione Crisostomo.[3]

Ma la fortuna del Cinismo dell'età imperiale non è dovuta – come abbiamo già sopra rilevato – né a originali rielaborazioni dottrinali da parte di pensatori di spicco, né a innovazioni letterarie del *kynikós tropos*, bensì a una fortissima attrazione esercitata soprattutto dalla «vita cinica», dal *kynikós bios.*

E la pratica della «vita cinica», in età imperiale, divenne un vero e proprio fenomeno di massa, che interessò largamente i ceti sociali più poveri, che nel *kynikós bios* credettero di trovare un mezzo per evadere dalle loro infelici condizioni, un mezzo di liberazione.

Si può d sicuro affermare che nessuna filosofia dell'antichità ebbe una diffusione fra le classi popolari neppure lontanamente paragonabile a quella cinica, e, in questo senso, la definizione del Cinismo come «filosofia del proletariato greco»[4] ha una sua precisa giustificazione.

È però certo che questa popolarità nacque e soprattutto crebbe ampiamente sotto il segno dell'ambiguità. Risulta infatti, dalle nostre

[1] Cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 1, p. 803, nota 2.

[2] È difficile ricostruire i tratti della figura di Massimo e il significato del connubio fra Cinismo e Cristianesimo da lui operato, dato che siamo informati su di lui da fonti ostili (soprattutto siamo informati da Gregorio Nazianzeno, *Orat.,* XXIII).

[3] Cfr. Damascio, *Vit. Isid.*, frr. 138-139; 144-154; 159 Zintzen.

[4] L'espressione è di K.W. Göttling, ripresa e resa famosa da Th. Gomperz, nei suoi *Pensatori Greci*, cit., II, p. 572.

fonti, che molti – anzi addirittura la stragrande maggioranza degli adepti – scambiavano lo spirito della «vita cinica» con le sue manifestazioni esteriori, e ritenevano che bastasse indossare la «divisa cinica» – il mantello, la bisaccia e il bastone – e andar girovagando di paese in paese come veri e propri mendicanti, ripetendo poche rozze e ritrite formule di Diogene, per essere degli autentici Cinici.

Era quindi inevitabile che su questa vera folla di Cinici cadesse un pesante discredito.

2. Una pagina significativa di Luciano sul Cinismo come fenomeno di massa – La più efficace descrizione di questo fenomeno del «Cinismo di massa» in età imperiale ci è offerta da Luciano ne *I fuggitivi*, in cui la Filosofia viene rappresentata nell'atto di lamentarsi con Zeus per le sventure toccatele appunto a opera di questi sedicenti filosofi Cinici. Ecco il passo più significativo:

> GIOVE – Non mi dici ancora, o Filosofia, quali offese hai avute, ma ti sdegni solamente.
>
> LA FILOSOFIA – Odi, o Giove, quali sono. Una razza di ribaldi, per lo più di servi e di mercenari, non vissuti con me da fanciulli per altre loro occupazioni; perché o servivano, e lavoravano a mercede, o esercitavano altre arti che questi tali sogliono, come quella del ciabattino, o del fabbro, o di purgare, o di scardassare le lane per renderle più maneggevoli alle donne e più facili a filare e stenderle sottili, quando tirano la trama sul filatoio, o filano il liccio: applicati dunque a queste cose fin da fanciulli, neppure il nome mio conoscevano. Ma poi che si fecero uomini, e videro il rispetto che tutto il mondo ha per gli amici miei, e come la gente li lascia parlare con franchezza, e si compiace di essere regolata da loro, e ai loro consigli obbedisce, e se è sgridata si sottomette, pensarono che questo era un comandare veramente da re. Imparare quanto conviene per avere tanta autorità, era cosa per loro troppo lunga, anzi impossibile: le arti scarse, e con fatica e appena potevano dare il necessario; ad alcuni ancora la servitù pareva grave, e, com'è veramente, insopportabile. Pensando dunque e ripensando si risolvettero di gettar l'ultima ancora, chiamata sacra dai marinai; e afferratala sulla bella poltroneria, aiutandosi di più con l'audacia, l'ignoranza e l'impudenza, che hanno a bizzeffe, ed essendosi studiate certe nuove ingiurie per averle sempre pronte sulla bocca, con queste sole provvisioni (e pensa, provvisioni per la filosofia!) pigliano abito e aspetto grave, e simile al mio, appunto come Esopo dice aver fatto l'asino di Cuma, il quale copertosi della pelle di un leone, bravamente si credette divenuto anch'egli leone: e ci furono certi gonzi che gli credettero. È cosa molto facile, come sai, e agevole imitare noi altri,

esternamente dico; e non ci vuol molto a mettersi un mantello indosso, appendersi una bisaccia sulla spalla, tenere una mazza in mano, e gridare, anzi ragliare e latrare, e ingiuriare tutti. Il rispetto che si porta all'abito dà a loro la sicurezza di non patir nulla per questo: e la libertà è bella e assicurata, a dispetto del padrone che se vorrà ripigliarli, sarà picchiato col bastone; il vitto non più scarso, né come per innanzi una focaccia magra; il companatico non più salume o aglio, ma tocchi di carni d'ogni specie; vino squisitissimo, e danari quanti ne vogliono. Vanno appunto riscotendo un tributo, o come essi dicono, tosano le pecore; e molti dànno o per rispetto all'abito, o per non udirsi dir male. E forse essi hanno capito ancora un'altra cosa, che essi sono confusi in un fascio coi veri filosofi; e che nessuno può giudicare e discernere quel di dentro, se quel di fuori è simile. Non ammettono discussione affatto, se taluno domanda così pulitamente e breve; ma subito gridano, e ricorrono alle villanie, che è il loro forte, e mettono mano al bastone. Se cerchi i fatti, trovi parole assai: se li vuoi giudicar dalle parole, ti dicono di guardare la loro vita. Sicché tutta la città è piena di tali furfanti, specialmente di quelli che si dicono seguaci di Diogene, di Antistene e di Cratete, sotto l'insegna del cane; i quali non ritraggono le buone qualità del cane, la vigilanza, la guardia della casa, la fedeltà al padrone, la memoria, ma si affaticano d'imitare il latrato, la ghiottoneria, la rapacità, la lascivia continua, e l'adulazione, e il dimenar la coda quand'uno dà, e lo star presso alle mense. Or vedrai presto che avverrà. Che tutti gli altri lasceranno le botteghe e abbandoneranno le arti quando vedranno che essi faticano e si stancano da mattina a sera curvi sul lavoro e appena ne cavano per campare; e costoro oziosi e impostori sguazzano fra tutti i beni, chiedono come fosse roba loro, ricevono prontamente, si sdegnano se non hanno, e neppure ringraziano quando hanno. Questo pare a essi un pezzo di vita del secol d'oro, e che veramente il miele piova in bocca dal cielo. E pure sarebbe minor male, se questa razza non facesse a noi nessun'altra ingiuria. Questi figuri sì gravi e severi di fuori e in pubblico, se trovano leggiadro garzone o bella donna, e ne sperano, oh, non si può dire le cose che fanno. Alcuni ancora dopo di aver disonorate le mogli dei loro ospiti, le menano via, come il giovanetto troiano, ma bada, per renderle filosofesse; e poi le accomunano fra tutti i compagni, credendo di mettere in pratica una dottrina di Platone, senza intendere in qual senso quel divino uomo voleva comuni le donne. Le sporcizie poi che fanno nei conviti, e le ubriacature che vi pigliano ci vorrebbe troppo a dire. E mentre fanno queste cose, che ti credi? condannano l'ubriachezza, l'adulterio, la lascivia, l'avarizia! Non ci è cosa tanto contraria a cosa, quanto le parole loro ai fatti. Così dicono di aborrire l'adulazione, e in fatto di adulazione passano a piè pari Gnatone e Strutia; raccomandano agli altri di dire la verità, ed essi non potrebbe-

ro muovere la lingua senza dire una bugia: il piacere è nemico a tutti a parole, ed Epicuro è il grande avversario, ma nel fatto non cercano altro che il piacere. Stizzosi, pettegoli, collerici più dei fanciulli, fanno veramente ridere a vederli per una cagionuzza andare in bestia, diventar lividi in volto, guardar fieramente intorno, con la bocca piena di spuma anzi di veleno. E fatti in là, quando n'esce quella feccia di parole: *Né oro né argento, per Ercole, io mi curo di avere; un obolo mi basta, per comperar lupini; una fontana o un ruscello mi darà da bere.* E dopo un poco chiedono non oboli, né poche dramme, ma ricchezze intere. Qual mercante arricchisce tanto col suo traffico, quanto costoro guadagnano con la filosofia? E dopo che hanno raccolto a sufficienza e sono ingrassati, gettato via il povero mantello, comperano campi talvolta, e vesti fine, e garzoni chiomati, e fabbricati interi, mandando un canchero alla bisaccia di Cratete, al mantello d'Antistene, e alla botte di Diogene. Il volgo che vede questo, già sputa la filosofia, crede che tutti siano d'una risma, e accusano me che do sì bei precetti. Perciò da molto tempo mi è stato impossibile tirare a me qualcheduno, e mi avviene come a Penelope, che quanto io tesso, tutto in un momento è disfatto: e l'Ignoranza e l'Ingiustizia se ne ridono, vedendo che fo un'opera che non si compie mai, e una fatica inutile.[5]

3. Differenze fondamentali fra la figura del «vero Cinico» e quella del «falso Cinico» – Luciano sa benissimo, malgrado la sua costante polemica, che il Cinismo autentico è tutt'altra cosa rispetto a questo fenomeno di vera e propria degenerazione: la sua esaltazione del cinico Demonatte, che egli addita – come già abbiamo avuto occasione di accennare – come vero modello da imitare, è la prova più eloquente di quanto diciamo.[6]

Ma già prima di Luciano, Seneca,[7] Musonio[8] e soprattutto Epitteto[9] distinguevano drasticamente il Cinismo autentico dalle sue degenerazioni. Anzi, Epitteto – nel momento stesso in cui si ribellava contro le parodie del *kynikós bios* cui assisteva – procedeva a una vera e propria idealizzazione dei tratti di quello che, per lui, doveva essere il «vero Cinismo» – come abbiamo sopra mostrato –, rendendo così ancora

[5] Luciano, *I fuggitivi*, 12-21.
[6] Cfr. *supra*, pp. 1129 s.
[7] Cfr. Seneca, *Epist.*, 51, 14.
[8] Alla fine della *Diatriba* XVI di Musonio si legge: «Facendo questo [*scil.*: esercitando rettamente la ragione], con ciò stesso filosoferai e non dovrai affatto avvolgerti nel mantello né vivere senza tunica né farti crescere i capelli né allontanarti dal comune agire dei più: anche questo s'addice ai *filosofi, ma non consiste in questo il filosofare bensì nell'avere pensieri convenienti e nel ragionarci sopra*».
[9] Cfr. Epitteto, *Diatribe*, III, 22, *passim*.

più stridenti le contraddizioni in cui si dibatteva il Cinismo dell'epoca.

Ecco cosa prescriveva Epitteto a chi aspirava a essere un vero Cinico:

> Innanzitutto, per quel che ti riguarda più da vicino, non devi più somigliare per niente, nel tuo modo di agire, a quello che sei ora, non accusare più né Dio né uomo. Devi rimuovere completamente il desiderio e trasferire l'avversione ai soli oggetti che dipendono dalla scelta morale; *non devi provare né ira né collera né invidia né pietà*.[10]

Ancor più significativa è quest'altra pagina in cui Epitteto contrapponeva il «vero Cinico» – che per lui era il Cinico dei tempi passati, il vero seguace di Diogene – ai Cinici dei suoi tempi:

> E come può essere che viva sereno un uomo che non ha niente, che è nudo, senza casa, senza focolare, ispido, senza schiavi, senza patria? Ecco, Dio vi ha inviato qualcuno per mostrarvi concretamente che è possibile. «Guardatemi: non ho casa né patria né possedimenti né servi; dormo sulla nuda terra, non ho moglie né figli né pretorio, ma solo la terra, il cielo e un solo logoro mantello. Nondimeno, che cosa mi manca? Non sono privo di dolori, non sono privo di paure, non sono libero? Quando uno di voi mi ha visto frustrato nei miei desideri, o vittima delle mie avversioni? Quando mi sono lamentato di Dio o di un uomo, quando ho accusato qualcuno? Qualcuno di voi mi ha forse visto scuro in volto? Come incontro quelli che voi temete e ammirate? Non come schiavi? Chi, vedendomi, non crede di vedere il suo re e il suo padrone?». Ecco le parole del cinico, ecco il suo modo di essere, ecco il suo intendimento. *No, dici tu; le cose che fanno il cinico sono la bisaccia, il bastone, e grosse mascelle; è l'inghiottire o il mettere da parte qualunque cosa gli si dia, l'insultare sfacciatamente quelli che incontra o il mostrare le sue belle spalle.* Vedi come devi accingerti a un'impresa così importante? Innanzitutto, prendi in mano uno specchio, osserva le tue spalle, sappi che fianchi e che cosce hai. Uomo, tu stai per iscriverti ai giochi di Olimpia, e non a una gara qualunque insulsa e miserabile. Non è possibile, ai giochi Olimpici, solamente essere vinto soltanto e lasciare il campo, ma, in primo luogo, ci si deve coprire di vergogna dinanzi a tutto il mondo civile che è lì spettatore, e non solo di fronte agli Ateniesi, agli Spartani o ai Nicopolitani; poi, chi entra avventatamente nella competizione, deve essere colpito duramente e, prima di esserlo, deve patire la sete e il caldo e mangiare molta polvere. Decidi sulla cosa con molta cura, conosci te stesso, interroga la divinità, non intraprendere l'impresa senza Dio. Se, infatti, Dio ti esorta all'impresa, sappi che

[10] Epitteto, *Diatribe*, III, 22, 13; traduzione di C. Cassanmagnago, cit.

> vuole che tu diventi un grande uomo o che riceva molti colpi. Perché anche questo è un bell'aspetto, tra quelli legati alla vita del cinico: deve essere battuto come un asino e, pur essendo battuto, deve amare quelli che lo battono, come padre di tutti, come fratello.[11]

La situazione non doveva essere molto diversa nel IV secolo d.C. Negli scritti dell'imperatore Giuliano noi ritroviamo, infatti, quello stesso intrecciarsi di opposti sentimenti nei confronti del Cinismo antico, da un lato, e nei confronti dei sedicenti Cinici contemporanei, dall'altro, che abbiamo rilevato in Epitteto.[12]

Per Giuliano la filosofia cinica, quella dei fondatori (ossia quella di Diogene e di Cratete), è la filosofia più «universale e naturale»,[13] perché non richiede studio né conoscenze particolari, e si basa su due princìpi elementarissimi:

a) «conosci te stesso»,
b) «disprezza le vane opinioni e segui la verità».[14]

Nei Cinici suoi contemporanei Giuliano non vede l'incarnazione di questi princìpi, ma riscontra piuttosto l'avvilimento della filosofia e la presunzione che la divisa cinica, l'ignoranza, l'audacia e l'impudenza, o, come anche dice, il coprire gli Dei di improperi e l'abbaiare contro gli uomini, siano «la via più corta» per raggiungere la virtù.[15]

Giuliano giunge addirittura a paragonare i Cinici del suo tempo ai Cristiani che rinunziavano al mondo.[16]

Il paragone, naturalmente, nelle intenzioni di Giuliano, vorrebbe esprimere il massimo del disprezzo (per lui, apostata, i Cristiani sono «Galilei sacrileghi»). Invece esso esprime una certa verità. Del resto anche in tempi moderni ha avuto fortuna la definizione dei Cinici come i «cappuccini dell'antichità».

In effetti, ciò che molti dei Cinici dell'età imperiale indubbiamente cercavano nel *kynikós bios* era quello che, prima, gli anacoreti in Oriente e, poi, i monaci in Occidente si proposero di realizzare in ambito cristiano.

E a questi appunto doveva appartenere il futuro.

[11] Epitteto, *Diatribe*, III, 22, 45-54.
[12] Cfr. Giuliano, *Contro il Cinico Eraclio* e *Contro i Cinici ignoranti.*
[13] Giuliano, *Contro i Cinici ignoranti*, 187 d.
[14] Cfr. Giuliano, *Contro il Cinico Eraclio*, 211 a ss.
[15] Cfr. Giuliano, *Contro i Cinici ignoranti*, 201 a ss.; *Contro il Cinico Eraclio*, 226 c ss.
[16] Il termine che Giuliano usa è ἀποστακτικοί, che significa: *qui saeculo renuntiaverunt*; cfr. *Contro il Cinico Eraclio*, 244 b.

4. Valori e limiti del Cinismo considerato nel suo insieme e nel suo messaggio di fondo – Vogliamo concludere la nostra esposizione del Cinismo e della sua storia, puntando la nostra attenzione soprattutto sulle figure di Diogene e di Cratete, che – come abbiamo sopra precisato – davano risposta ad alcune esigenze di fondo dell'età ellenistica e in parte anche di quella imperiale, e per questo motivo il loro messaggio durò così a lungo.

La denuncia cinica delle tre grandi illusioni che vanamente agitano gli uomini, vale a dire la «ricerca del piacere», l'«attaccamento alla ricchezza», la «brama della potenza», e la ferma convinzione che esse conducono l'uomo sempre e solo alla infelicità, vengono ribadite sia dalla Stoa di Zenone sia dal Giardino di Epicuro sia dalla scepsi di Pirrone, e diventeranno un «luogo comune» ripetuto per interi secoli.

L'esaltazione dell'«autarchia» e dell'«apatia», intese come le condizioni essenziali della saggezza e quindi della felicità, si impone addirittura come il motivo conduttore del pensiero ellenistico in generale.

La minore vitalità che il Cinismo dimostrò rispetto allo Stoicismo, all'Epicureismo e allo Scetticismo è dovuta al suo «estremismo» e, quindi, a un suo «squilibrio di fondo» e a una sua obiettiva «povertà spirituale».

L'«estremismo» del Cinismo consiste nel fatto che la contestazione delle convenzioni e dei valori consacrati dalla tradizione da esso sistematicamente perseguita non salva pressoché nulla, in quanto mancano al Cinismo *valori alternativi positivi da proporre.*

Lo «squilibrio di fondo» del Cinismo è dovuto al fatto che riduce l'uomo, in ultima analisi, alla sua animalità, e ritiene essenziali – e quindi da appagare – quasi soltanto i bisogni animali, o, se si vuole, i bisogni dell'uomo primitivo.

Inoltre, il Cinismo propone al saggio un modello di vita, per realizzare il quale occorrono energie spirituali che vanno ben al di là di quelle che la pura animalità o l'uomo nel suo stato primitivo possono avere: richiedono l'attività superiore dello spirito, della socratica *psyché*, che a poco a poco il Cinismo dimentica pressoché per intero.

Infine, la «povertà spirituale» del Cinismo consiste non solo nel ripudio della scienza e della cultura, ma anche nella riduzione dell'aspetto propriamente speculativo del suo messaggio a un punto tale da risultare, alla fine, incapace di giustificare teoreticamente se medesimo.

L'intuizione emozionale della validità del proprio messaggio è il vero e unico fondamento del Cinismo.

Già gli antichi avevano definito il Cinismo come «la via breve alla virtù».[1]

Ma in filosofia – potremmo dire con Hegel – non ci sono vie brevi, ossia scorciatoie.

E infatti lo Stoicismo, che più di tutte le altre filosofie ellenistiche fece proprie le istanze essenziali del Cinismo, allungò considerevolmente «la via alla virtù», ma proprio per questa «mediazione» e per questo cercare di dar conto a fondo di se medesimo e delle proprie affermazioni di base, esso conquistò gli animi in misura ben maggiore del Cinismo. Per questo motivo, lo Stoicismo soppiantò nella sua storia il Cinismo in tutti i sensi, come vedremo.

[1] Cfr. Diogene Laerzio, VI, 104 (= V A 135 Giannantoni).

PARTE XIV

EPICURO E L'EPICUREISMO

La corona dell'atarassia è incomparabilmente superiore alla corona dei grandi imperi.

Epicuro, fr. 556 Usener

L'uomo sereno procura serenità a sé e agli altri.

Sentenze Vaticane, 78 e 79

SEZIONE I

CARATTERISTICHE PECULIARI DEL «GIARDINO»

1. La polemica di Epicuro contro Platone e Aristotele – La prima, in ordine cronologico, delle grandi Scuole ellenistiche sorse ad Atene verso la fine dei secolo IV a.C. (307/306 a.C.) a opera di Epicuro.[1]

[1] Epicuro nacque a Samo nella Olimpiade 109, 3, cioè nel 341 a.C. (cfr. Diogene Laerzio, X, 14). Il padre Neocle era ateniese e si era recato a Samo come colono. A diciotto anni Epicuro venne ad Atene per l'efebato (qualcosa che ricorda, per certi aspetti, il nostro servizio militare). Reggeva allora l'Accademia Senocrate ed egli verosimilmente «Xenocraten audire potuit» (Cicerone, *De nat. deor.*, 1, 26, 72). Prima di venire ad Atene, però, Epicuro si ere già avvicinato alla filosofia e aveva frequentato le lezioni di un platonico di nome Panfilo (Diogene, X, 14). Ma certamente l'incontro decisivo dovette essere quello con Nausifane, filosofo atomista, che gli dischiuse gli orizzonti di Democrito, e di cui diremo ulteriormente nel testo. In seguito all'espulsione dei coloni ateniesi da Samo, Epicuro passò a Colofone (Diogene, X, 1) e quindi a Mitilene e a Lampsaco (Diogene, X, 15). La nuova visione della vita dovette essere chiara a Epicuro già a Mitilene e a Lampsaco, dove insegnò per cinque anni (Diogene, X, 15). Intorno al 307/306 Epicuro si trasferì ad Atene (Diogene, X, 1) e fondò il Giardino (di ciò parleremo ampiamente più avanti). Morì nella Olimpiade 127, 2, cioè nel 270 a.C. (Diogene, X, 15), Epicuro fu scrittore fecondissimo. Diogene lo dice autore di circa trecento rotoli (cfr. in Diogene, X, 26 ss. l'elenco dei titoli delle opere più notevoli). Di questa imponente produzione ci è rimasto poco: tre lettere (*A Meneceo*, *A Erodoto*, *A Pitocle*), una raccolta di sentenze (*Massime capitali*), conservateci da Diogene, una seconda raccolta di massime (*Sentenze Vaticane*), e frammenti vari, alcuni dei quali tratti dai papiri di Ercolano.

I frammenti diretti e le testimonianze indirette di Epicuro sono stati raccolti e sistemati per la prima volta da H. Usener, *Epicurea,* Lipsia 1887 (rist. Stuttgart 1966). L'edizione Usener rimane tuttora il punto di riferimento per le citazioni. Gli ulteriori frammenti venuti alla luce, specie di papiri di Ercolano, si possono trovare nell'edizione di G. Arrighetti, *Epicuro, Opere*, Torino 1960, 1973[2], con buona traduzione, apparati critici e note. Di grande importanza sono i volumi della collana «La Scuola di Epicuro», che a partire dal 1978 vengono pubblicati dall'«Istituto Italiano per gli Studi Filosofici» di Napoli presso Bibliopolis, i quali presentano preziosi testi di Epicurei tratti da papiri ercolanesi.

Le opere, i frammenti e le testimonianze di Epicuro e della sua scuola sono stati più volte tradotti in lingua italiana. Oltre alla già citata ed. Arrighetti, in particolare ricordiamo: E. Bignone, *Epicuro, Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Laterza, Bari 1920; L. Massa Positano, Epicurea, Cedam, Padova 1969; 1970[3]; M. Isnardi Parente, *Opere di Epicuro*, Utet, Torino 1974; 1983[2]. Tuttavia, nessuna di queste opere contiene tutto il materiale raccolto nell'edizione critica degli *Epicurea* di H. Usener, anche se il materiale nel frattempo è molto aumentato. Per questo motivo, abbiamo pubblicato nella collana «Il Pensiero Occidentale» della Bompiani una nuova traduzione integrale del materiale raccolto da Usener, con il testo greco

Per l'esattezza, la Scuola era già stata costituita – almeno nel suo embrione – qualche anno addietro, in quanto Epicuro aveva insegnato a Colofone, a Mitilene e a Lampsaco. A Mitilene, e soprattutto a Lampsaco, Epicuro aveva raccolto i primi seguaci. In ogni caso, fu il trasferimento della Scuola ad Atene – la quale restava ancora la capitale della cultura dell'Ellade – che segnò l'ingresso effettivo di essa nella vita spirituale della Grecità.

Questo trasferimento della Scuola di Epicuro ad Atene costituiva, nei confronti delle grandi Scuole di Platone e di Aristotele, una vera e propria «sfida», una «provocazione» e, addirittura, l'inizio di una «spirituale rivoluzione».

Ma Epicuro aveva capito di avere qualcosa di nuovo da dire, qualcosa che aveva per sé il futuro, mentre le Scuole di Platone e di Aristotele avevano per sé, ormai, quasi solo il passato: un passato che, per quanto fosse prossimo cronologicamente, dai nuovi eventi era stato reso d'improvviso remoto spiritualmente.

Inoltre, l'Accademia e il Peripato stavano scalzando le fondamenta stesse su cui erano stati costruiti e stavano rapidamente dimenticando la parola dei loro fondatori, sia nello spirito, sia, spesso, anche nella lettera.[2] E a causa di questa crisi delle Scuole tradizionali veniva obiettivamente a crearsi un «vuoto spirituale», in cui potevano agevolmente inserirsi nuove proposte alternative che rispondessero ai nuovi bisogni dei mutati tempi.

L'avversione nutrita dal nostro filosofo sia per Platone sia per Aristotele fu radicale, e non conobbe mezze misure.

L'avversione per il Platonismo era nata in Epicuro, probabilmente, già al tempo della sua prima venuta ad Atene, in occasione dell'efebato,[3] e forse addirittura prima, allorché, nella nativa Samo, egli aveva udito le lezioni dei platonico Panfilo.[4]

Epicuro non poteva accordarsi con Platone in nessuna delle dimensioni secondo cui questi si era mosso: non nella dimensione «metafisica» e «gnoseologica», che fa perno sull'immateriale; non nella

e latino a fronte (mantenendo anche la paginazione dell'originale), a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2002. Utilizzeremo la traduzione di Ramelli per alcuni allievi di Epicuro (che mancano in Usener), mentre per il resto manteniamo invece la traduzione di Isnardi Parente; per le *Sentenze Vaticane* (anch'esse non raccolte in Usener) ci rifaremo alla traduzione di Arrighetti. Cfr. le ulteriori indicazioni che diamo nello Schedario, *s.v.*

[2] Cfr. libri III, pp. 789 ss., e IV, pp. 1035 ss.

[3] Cfr. *supra*, nota 1.

[4] Cfr. Diogene Laerzio, X, 14 (Usener, p. 366).

dimensione «mistico-religioso-teologica», tutta incentrata sul soprasensibile e sul trascendente; non nella dimensione «politica», la quale idealizzava la vecchia *polis* e i suoi valori, che la storia stava distruggendo inesorabilmente.

La stessa marcata avversione Epicuro concepì anche nei confronti di Aristotele, che egli considerava seguace di Platone e sostanzialmente platonico. Ettore Bignone[5] ha infatti dimostrato – in modo che non sembra contestabile – come Epicuro abbia letto e meditato l'Aristotele essoterico, cioè le opere – per lo più composte in forma dialogica, a imitazione dei dialoghi platonici – che lo Stagirita scrisse e pubblicò in parte quando era discepolo dell'Accademia e in parte anche dopo, e che erano espressione di concetti che avevano precise tangenze con il pensiero platonico.

Le opere di Scuola di Aristotele, le opere cosiddette esoteriche, restarono sostanzialmente ignote a Epicuro. E comunque esse non incisero a fondo sul nostro filosofo: è con l'Aristotele delle opere pubblicate, in ogni caso, che Epicuro ingaggia le sue polemiche più vigorose, con radicali prese di posizione.

2. Il ripudio della «seconda navigazione» – Le tappe della polemica «antiplatonica» e «anti-aristotelica» sono state individuate e ricostruite dagli studiosi. È risultato, di fatto, che tutte le tesi essenziali dell'Epicureismo acquistano il loro giusto significato storico e teoretico proprio nel contesto di queste polemiche.[6]

Ma ciò che a noi qui maggiormente interessa rilevare è che Epicuro cerca di respingere, in modo drastico, il fondamento stesso su cui poggiano gli imponenti edifici speculativi di Platone e dello stesso Aristotele, vale a dire la «seconda navigazione» con tutti gli esiti a essa connessi.

[5] E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973[2] (1936[1]), nuova edizione Bompiani, Milano 2007. È certamente questa l'opera più significativa su Epicuro pubblicata nel nostro secolo, e resta tuttora un punto di riferimento per l'esatta comprensione del nostro filosofo.

[6] Oltre al volume del Bignone citato alla nota precedente, si vedrà: D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Laterza, Bari 1974. Concordiamo largamente con le tesi di questo libro. Personalmente siamo convinti che Epicuro abbia letto alcune parti (probabilmente esigue) degli esoterici di Aristotele solo *dopo la fondazione del Giardino*, ossia quando i tratti essenziali della sua visione del mondo e della vita erano stati fissati. Infatti, le tracce degli esoterici aristotelici cono rinvenibili soprattutto nel grande trattato *Sulla Natura* (in 37 libri), che è la *summa* che Epicuro compose (pare in un arco di tempo piuttosto ampio) per offrire, in qualità di maestro, una sistemazione compiuta e definitiva del suo pensiero.

Nel celebre passo del *Fedone* in cui vengono chiarite le ragioni che resero necessaria la «seconda navigazione» – di cui abbiamo detto con ampiezza nel terzo libro –, Platone dice con chiarezza che il suo itinerario filosofico consiste nel passaggio dalle cose alle Idee mediante i *logoi*, i ragionamenti. Le cose non sono conoscibili attraverso i sensi: infatti questi «accecano l'anima», e, quindi, lungi dal rivelare a essa le cose, le velano. Le cose risultano intelligibili solo postulando con i ragionamenti l'esistenza di «Idee metempiriche». La ragione del nascere, del perire e dell'essere delle cose sensibili non è nelle cose stesse, bensì in una causa «meta-sensibile», che è la «vera causa».[7]

Nella *Repubblica*, poi, Platone spiega, con tutti i particolari, le tappe necessarie di questa «lunga strada» che conduce dal sensibile all'intelligibile: l'anima si stacca gradatamente dal sensibile, dapprima, *mediante le scienze matematiche* (matematica, geometria, astronomia, armonia), le quali rivelano attraverso i sensibili (le figure geometriche, la visione degli astri e dei loro moti, i suoni), l'esistenza di enti, leggi e proporzioni intelligibili, e, successivamente, *mediante la dialettica*, la quale conduce alla visione delle Idee in sé e dei loro reciproci rapporti, e, da ultimo, alla visione della suprema Idea, l'Idea del Bene.[8]

Ebbene, Epicuro cerca di sgretolare questa imponente costruzione, contestando in modo puntuale tutti i princìpi che la sorreggono.

Innanzi tutto egli non solo nega che la sensazione veli le cose e confonda l'anima, ma ritiene che essa costituisca «il più solido criterio di verità», che sia sempre e solo «verace», e che dunque «colga l'essere», come vedremo nella prossima sezione. I ragionamenti e le dimostrazioni porterebbero nel vuoto, perché procedono all'infinito, e, pertanto, ci allontanano sempre più dalle cose, le «velano» senza mai «rivelarle». La platonica inferenza metempirica e la dialettica che la governa sono dunque decettive: bisogna fermarsi alle cose e alle loro «voci» che sono comunicate in modo veritiero dalle sensazioni.

Riferisce Diogene Laerzio:

> [Gli Epicurei] respingono la dialettica come superflua: infatti, sarebbe sufficiente che i filosofi della natura si attenessero alle *parole naturali che designano le cose stesse* (φθόγγους, che significa, alla lettera, *suoni, voci*).[9]

[7] Cfr. il libro III, pp. 503 ss. (il passo del *Fedone* cui alludiamo è riportato a p. 56).
[8] Cfr. il libro III, pp. 505 s.
[9] Diogene Laerzio, X, 31 (= fr. 36 Usener). Che in questo passo Epicuro polemizzi con le affermazioni di Platone, *Fedone*, 99 c s., lo ha ben dimostrato D. Pesce (*Saggio su Epicuro*, cit., pp. 12 ss.).

Inoltre, contro lo specifico processo «diairetico» della dialettica platonica leggiamo nella *Epistola a Erodoto*:

> Pertanto, Erodoto, occorre in primo luogo cogliere quello che sta a fondamento delle parole, perché, riferendoci a questo, possiamo avere di che giudicare le opinioni sugli oggetti della ricerca o sui problemi irrisolti; *e così ogni cosa non rimarrà per noi senza giudizio* [*perdendosi*] *in una dimostrazione all'infinito, e neppure ci troveremo in possesso di vuote parole*. In primo luogo, o Erodoto, è necessario che la prima nozione sia scorta *direttamente* secondo ogni singola parola e che *non abbia nessun bisogno di dimostrazione*, se almeno vorremo avere qualcosa a cui ricondurre l'oggetto della ricerca o della questione o dell'opinione.[10]

E non solo la dialettica, secondo Epicuro, ma anche le scienze prescritte da Platone come tappe obbligate della «lunga via» dell'essere, sono decettive. La geometria è «tutta contraria alla verità», perché sono «infondati i suoi principi».[11] L'astronomia è «vana».[12] La musica è «inutile» e addirittura «dannosa».[13]

Respingendo la «seconda navigazione» ed eliminando il soprasensibile, non restava a Epicuro se non la presocratica *physis*, la quale veniva però ad assumere un nuovo e più complesso significato.

I Presocratici non avevano determinato la *physis* in base alle categorie «sensibile-soprasensibile», «materiale-immateriale», «corporeo-incorporeo», appunto perché queste nascono solo come conseguenza della «seconda navigazione». Ma dopo Platone e Aristotele la determinazione della realtà in funzione di queste categorie diventa necessaria, sia per chi condivida sia per chi non condivida le soluzioni platoniche e aristoteliche.[14]

Pertanto, la visione della *physis*, della realtà, proposta da Epicuro diviene un vero e proprio «materialismo», *in conseguenza della negazione chiara ed esplicita del soprasensibile, dell'incorporeo e dell'immateriale.*

Epicuro è – in certo senso – il primo filosofo che abbia formulato in modo teoreticamente consapevole il proprio «materialismo».

[10] *Epistola a Erodoto*, 37 s. (cfr. Pesce, *Saggio su Epicuro*, cit., pp. 9-12).

[11] Cfr. Cicerone, *Acad. pr.*, II, 33, 106; Proclo, *In Eucl. I elem. libr.*, 55, p. 199, 9 Friedlein = fr. 229 a Usener.

[12] *Epistola a Pitocle*, 113.

[13] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VI, 27 = fr. 229 b Usener.

[14] Cfr. il libro III, pp. 778 ss.

Infatti i Presocratici – che come abbiamo detto ignorarono la dimensione immateriale dell'essere – non potevano negare ciò che ignoravano: il materialismo è tale solo se nega espressamente l'esistenza di altra realtà che non sia quella materiale. I Socratici minori si fermarono a mezza strada, giacché negarono l'esistenza delle platoniche Idee e fecero generiche affermazioni di sapore materialistico, ma senza trarre tutte le dovute conseguenze e senza esplicitarne le implicanze, in quanto furono quasi tutti interessati prevalentemente a un discorso etico, prospettato in maniera piuttosto unilaterale.

3. Ripresa dell'«atomismo» e di alcune categorie eleatiche di base a esso connesse – Epicuro, per la verità, non è in grado creare una nuova ontologia.

Per esprimere la propria visione «materialistica» della realtà in maniera positiva – ossia non negando semplicemente la tesi platonico-aristotelica –, egli si rifà a concetti e a figure teoretiche già elaborate, appunto nell'ambito della filosofia presocratica. E fra tutte le prospettive presocratiche era pressoché inevitabile che Epicuro scegliesse quella degli Atomisti, proprio perché essa, dopo la platonica «seconda navigazione», risultava senz'altro la più materialistica di tutte.

Le nostre fonti ci informano che Epicuro apprese le dottrine dell'atomo da Nausifane,[15] che egli ascoltò a Teo, vicino a Colofone, pare per quattro anni. Da Nausifane conobbe anche il nuovo verbo scettico che Pirrone andava diffondendo, dato che Nausifane fu uditore di Pirrone.[16] Tuttavia, superbamente convinto com'era delle novità etiche che veniva elaborando e insegnando ai Greci, Epicuro negò a Nausifane ogni debito di riconoscenza, così come lo negò anche a tutti gli altri filosofi con cui ebbe rapporti diretti o indiretti.[17]

Evidentemente in ciò egli ebbe torto: il senso di quelle novità di cui si sentiva portatore fece velo alla verità. Infatti, se la visione della vita che egli propose fu una autentica sua creazione, non furono invece sue creazioni né le motivazioni teoretiche con cui egli cercò di sorreggerla né la visione «fisica» dell'universo in cui egli collocò la sua concezione

[15] Si vedano le testimonianze e i frammenti rimastici di Nausifane in Diels-Kranz, vol. II, 75, pp. 246-250. Sul pensiero di Nausifane cfr. Nestle in Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., I, 2, pp. 1191 s. (aggiunta alla nota 3).

[16] Cfr. Diogene Laerzio, IX, 64 (Diels-Kranz, 75 A 2); IX, 69 (Diels-Kranz, 75 A 3); cfr. anche Seneca, *Epist.* 88, 43 (Diels-Kranz, 75 B 4).

[17] Cfr. Cicerone, *De nat. deor.*, I(, 26, 72 = *Epicurea*, fr. 233 Usener; *Ibid.*, I, 33, 93 = *Epicurea*, fr. 235 Usener.

della vita, che ripetono i moduli dell'Atomismo, con poche novità e variazioni – come vedremo –, fra le quali quella di maggior rilievo consiste nella lucida «consapevolezza» con cui vengono riutilizzati e finalizzati quei moduli cui già abbiamo fatto cenno.

Ma l'Atomismo – come abbiamo visto nel primo libro[18] – è una precisa risposta alle aporie sollevate dall'Eleatismo, un tentativo di mediare le opposte istanze del *logos* eleatico con l'esperienza.

Nella logica dell'Atomismo passò gran parte della logica eleatica – ricordiamo che Leucippo, il primo Atomista, fu discepolo di Melisso[19] –, e, in generale, l'Atomismo fu, fra le proposte pluralistiche, la più rigorosamente eleatica. Per conseguenza, era inevitabile che questa passasse anche in Epicuro.[20]

E così vedremo come, spesso, più che non i canoni della logica espressamente elaborata da Epicuro – di cui diremo nella prossima sezione –, risultino determinanti i canoni della logica eleatica, e, in particolare, la logica del terzo escluso, che si fonda su questo paradigma: l'essere è, il non-essere non è, e *tertium non datur*.

Non solo, quindi, udremo risuonare, nell'ontologia, le tipiche affermazioni eleatiche che «nulla deriva dal nulla», che «nulla si risolve nel nulla», che l'essere è tutto omogeneo, «tutto uguale a se medesimo», ma vedremo prolungarsi altresì nella canonica e nell'etica questo tipico modo di ragionare che non ammette l'«intermedio», non solo fra i contraddittori, ma neppure fra i contrari.

4. I rapporti fra Epicuro, Socrate e i Socratici minori – Abbiamo detto, sopra, che una delle caratteristiche della filosofia dell'età ellenistica è il ritorno a Socrate e al Socratismo.[21]

Già in Epicuro questo è ben evidente, non solo nella decisa preminenza data ai problemi etici in generale, ma proprio nella specifica concezione della filosofia come quella che deve provvedere alla «salute dell'anima», come si desume chiaramente dall'*Epistola a Meneceo*[22] e, meglio ancora, dalla seguente testimonianza:

> È vano il ragionamento di quel filosofo, *dal quale non viene curata nessuna passione umana*: come, infatti, la medicina non ha nessuna

[18] Cfr. libro I, pp. 192 ss.

[19] Cfr. Reale, *Melisso*, cit., pp. 18, 21, 278 ss.; ora in M. Untersteiner - G. Reale, *Eleati. Parmenide, Zenone, Melisso*, Bompiani, Milano 2011, pp. 686, 689, 946 ss.

[20] Pesce, *Saggio su Epicuro*, *passim.*

[21] Cfr. *supra*, pp. 1068 ss.

[22] Cfr. *Epistola a Meneceo*, 122.

> utilità se non espelle le malattie dal corpo, così non l'ha nemmeno la filosofia, se non espelle la passione dall'anima.[23]

Vedremo, inoltre, come lo stesso «intellettualismo socratico» ritorni a giocare un ruolo molto importante e come vengano ribaditi persino i «paradossi» di questo intellettualismo.

Naturalmente, il messaggio di Socrate agisce attraverso il filtro del materialismo: infatti Epicuro non può più dare alla *psyché* quella valenza e quella preminenza che le dava Socrate, in quanto il suo materialismo impone di concepire l'anima e il corpo come omogenei per natura: sono fatti di atomi materiali e l'una e l'altro.[24]

Fra i Socratici minori agirono sulla formazione della filosofia epicurea, in primo luogo, i Cirenaici con la loro dottrina del piacere, che, come vedremo, con logica eleatica verrà radicalmente ripensata e riformata.

In secondo luogo, esercitarono un influsso anche i Cinici: l'eliminazione dei «bisogni superflui» e che sono indotti dalla società e la riduzione dei bisogni elementari a quelli il cui soddisfacimento è indispensabile alla sopravvivenza, il «rifiuto della partecipazione alla vita politica» e l'«autarchia» sono infatti temi cinici che, sia pure con nuova coloritura, giocano un ruolo essenziale nel sistema epicureo.

Da Socrate e dai Socratici Epicuro si differenzia invece nettamente nella concezione della filosofia come «sistema», come espressione di «dogmi» sistematicamente dedotti e giustificati e non di semplici istanze e problemi:

> Il saggio [...] insegnerà dottrine dogmatiche e non parlerà per aporie.[25]

È proprio per questo che Epicuro elabora una «canonica» e soprattutto una «fisica», appunto per dare all'etica una fondazione non solo antropologica ma anche ontologica, perché una visione dell'uomo non può veramente giustificarsi se non in funzione di una concezione del cosmo e dell'essere, di cui l'uomo è parte.

5. Il ruolo predominante dell'etica – Infine, per una esatta collocazione storica e teoretica del pensiero di Epicuro resta ancora un punto essenziale da rilevare.

[23] Porfirio, *Ad Marcellam*, 31, p. 297, 7 ss. Nauck^2 = fr. 221 Usener.
[24] Cfr. più avanti, pp. 1199 ss.
[25] Diogene Laerzio, X, 121 b = Usener, *Epicurea*, p. XXX, 46.

I Presocratici conobbero solamente la filosofia come cosmologia e come ontologia, ignorando l'etica. Socrate e i Socratici respinsero invece la cosmologia e l'ontologia e ridussero la filosofia alla sola etica, alla dottrina della saggezza. Con Platone e Aristotele, l'ontologia – che divenne metafisica – ritornò a essere momento essenziale della filosofia e su di essa fu fondata l'etica: la superiorità della «metafisica» – della dottrina che spiega le cause di tutta la realtà – sull'etica è chiarissima in Platone e viene addirittura affermata a livello tematico in Aristotele.

Epicuro, dal canto suo, mentre riafferma la necessità dell'ontologia come fondamento dell'etica, *capovolge la gerarchia platonico-aristotelica e dichiara l'etica superiore alla fisica* (all'ontologia).

Alla scienza e alla *sophia* viene sovraordinata la *phronesis,* la «saggezza». Leggiamo nella *Epistola a Meneceo*:

> Il più grande bene è la saggezza, la quale risulta perfino più preziosa della filosofia [= scienza], poiché da essa nascono tutte le altre virtù, in quanto insegna che non è possibile vivere piacevolmente senza vivere anche in modo saggio, onorevole e giusto, e, viceversa, non è neppure possibile vivere in modo saggio, onorevole e giusto (e di contro che non è possibile vivere saggiamente e bene e giustamente) senza anche vivere piacevolmente.[26]

Il problema della vita diventa, per Epicuro, il problema per eccellenza: tutto il resto viene finalizzato alla soluzione di questo problema. Inoltre, a Epicuro non interessa solo la soluzione teoretica del problema, ma anche la messa in pratica dell'etica: in certi testi, anzi, Epicuro sembrerebbe soprattutto preoccupato *di questa messa in pratica*, specialmente quando si rivolge ai discepoli.

Domenico Pesce ha chiarito questa singolare posizione di Epicuro in modo esatto: «la funzione esclusivamente [meglio sarebbe forse dire: prevalentemente] pratica dell'intera filosofia porta a queste conseguenze. Per quel che concerne l'etica, si tratta di metterla in pratica, in quanto la validità della dottrina sarà immediatamente verificata dall'esperienza della vita vissuta, mentre, per quel che concerne la fisica, poiché questa a differenza dell'etica ha funzione negativa di liberazione piuttosto che positiva di promovimento, non ci sarà nessun bisogno di possedere la dottrina, di conoscere cioè l'effettiva spiegazione dei vari fenomeni, *ma basterà sapere che questa spiegazione*

[26] *Epistola a Meneceo*, 132.

ci sia. Di qui il carattere singolare del περὶ φύσεως di Epicuro e il rapporto tutto particolare che si instaura tra il maestro e i discepoli. *La summa del sapere deve esserci*, perché soltanto in essa si dà la prova che i principi della dottrina e lo schema generale d'interpretazione dei fenomeni (l'ontologia e la gnoseologia) funzionano perfettamente e non soffrono eccezione veruna, ma non è affatto necessario che il discepolo la ripercorra tutta, bastando al suo convincimento lo studio di qualche *excerptum* o di un compendio o, al limite, la semplice fiducia di chi ne sa più di lui».[27]

La forte tendenza della filosofia epicurea a diventare e anzi a porsi senz'altro come una «fede» e addirittura come una «religione laica» risulta evidentissima già da questo, e le ulteriori precisazioni che ora forniremo chiariranno le intime motivazioni di tale tendenza.

6. La finalità del progetto di Epicuro e la sua novità – Pur con le numerose differenze che le contraddistinguono, le filosofie morali di Socrate, di Platone e di Aristotele hanno come sfondo comune la *polis* e l'*ethos* che la caratterizza. Tutte le voci di dissenso che si erano levate contro l'*ethos* della *polis* – da quelle dei Sofisti a quelle dei Socratici minori – per quanto radicali e audaci potessero essere o apparire, supponevano, in ogni caso, un assetto ideologico e sociale ancora saldamente sorretto dalla vitalità della *polis* greca. Le affermazioni di cosmopolitismo dei Socratici minori, poi, hanno un significato particolare, in quanto – come sappiamo – si tratta di uomini di origine non greca o semi-greca, ai quali era quindi, in tutto o in parte, estraneo quell'*ethos*.

Epicuro vive e pensa in un'epoca in cui la *polis*, il suo *ethos* e la sua tavola dei valori sono stati messi in crisi dalla rivoluzione di Alessandro, come abbiamo visto. Inoltre, essendo di sangue greco, anzi di origine ateniese, comprende perfettamente il senso tragico di quel vuoto spirituale che si era formato e si prefigge di colmarlo, proponendo appunto un nuovo *ethos* che rompa con il passato, ormai morto e non più risuscitabile a nuova vita.

Il nuovo *ethos*, contrariamente a quello tradizionale radicato nella *polis*, si fonda *sul singolo uomo, sull'uomo privato:* è *l'ethos dell'individuo.* Socrate, Platone e Aristotele insegnavano la «virtù politica», vale a dire la virtù che perfezionava l'«uomo come cittadino», presupponendo che l'uomo in quanto tale coincidesse col cittadino (uomo =

[27] Pesce, *Saggio su Epicuro*, cit., p. 18.

cittadino). La nuova virtù che Epicuro insegna è la virtù dell'«uomo privato», la virtù che perfeziona l'«uomo come individuo», ossia l'uomo di per sé considerato, al di fuori della sua convivenza con altri uomini in uno Stato.

Epicuro contesta definitivamente l'identificazione dell'«uomo» col «cittadino»; anzi, condanna addirittura la politica come «inutile affanno», e proclama la validità e l'eccellenza del «vivere nascosto», appartato e lontano dal tumulto della politica.[28]

In questo contesto va intesa, a nostro giudizio, l'avversione di Epicuro contro tutta la cultura tradizionale. L'avversione epicurea alle scienze – come abbiamo visto – ha significato antiplatonico (antimetafisico), mentre l'avversione alla poesia[29] e alla retorica[30] è motivata dal fatto che l'una e l'altra erano legate a quei valori civici, messi in crisi dalla distruzione della *polis*.

La vera «anticultura» è quella dei Cinici, mentre l'atteggiamento degli Epicurei esprime, in realtà, più che una avversione alla cultura in quanto tale, soprattutto una contestazione dei valori di cui la tradizionale cultura era portatrice. Solo così si spiega come Epicuro potesse combattere quest'ultima e, nello stesso tempo, potesse scrivere trecento opere, e, in particolare, un monumentale trattato *Sulla natura* composto di ben trentasette libri.

7. Il significato della scelta come sede della scuola non di un Ginnasio ma di un Giardino – Anche la scelta del luogo in cui sorse la Scuola è espressione di questa rivoluzionaria novità.

Socrate aveva insegnato nelle piazze e nei ginnasi, dove gli uomini liberi si incontravano; in ginnasi Platone e Aristotele avevano fondato le loro Scuole.

Epicuro sceglie invece un luogo del tutto fuori dal comune: un edificio con un giardino, anzi con un orto, nei sobborghi di Atene.

Il «Giardino» era lontano dal tumulto della «vita politica» e vicino al silenzio della campagna.

Nel Giardino si gustava la pace della natura, si ammirava quel paesaggio fatto di campi e di alberi, che a Socrate (e in parte anche a Platone) non diceva nulla,[31] ma che per la nuova sensibilità ellenistica era invece di grande importanza.

[28] Si veda più avanti, pp. 1307 ss.
[29] Cfr. frr. 227, 228, 229 Usener.
[30] Cfr. frr. 46-55 Usener.
[31] Cfr. *Fedro,* 230 D.

Di qui il nome «Giardino» passò a indicare la Scuola e l'espressione «quelli del Giardino» fu usata per designare gli Epicurei.

Il verbo che veniva dal Giardino può riassumersi in poche proposizioni generali:

1) la realtà è perfettamente penetrabile e conoscibile dall'intelligenza dell'uomo;

2) nelle dimensioni del reale c'è spazio per la felicità dell'uomo;

3) la felicità è mancanza di dolore e turbamento, è pace dello spirito;

4) per raggiungere questa felicità e questa pace, l'uomo ha bisogno solo di se stesso;

5) non gli servono quindi la Città, le istituzioni, la nobiltà, le ricchezze, le cose tutte e nemmeno gli Dei: l'uomo è perfettamente «autarchico».

È chiaro che, nei confronti di questo messaggio, tutti gli uomini diventano uguali, perché tutti aspirano alla pace dello spirito, tutti ne hanno diritto e tutti possono anche raggiungerla, se vogliono.

8. Accessibilità alla Scuola del Giardino a tutte le persone senza distinzione – Per conseguenza, il Giardino volle aprire le sue porte a tutti: a nobili e a non nobili, a liberi e a non liberi, a uomini e a donne e, perfino, a prostitute in cerca di redenzione.

Il nuovo verbo che veniva dal Giardino era dunque originale proprio nel suo spirito informatore, nella cifra spirituale che lo caratterizzava. Esso non costituiva un movimento alla moda con una attrattiva puramente o prevalentemente intellettuale, bensì il *richiamo a un modo di vita veramente inconsueto*.[32]

C'è in Epicuro più di un tratto che richiama le figure del profeta e del santo.[33] Ispirandosi in gran parte al Bignone, scrive giustamente il Farrington: «Il Giardino era una base di addestramento per i missionari e la Casa era il centro di una intensa propaganda. I frammenti che sopravvivono ci informano sulla diffusione del movimento anche durante la vita del fondatore. Sappiamo di lettere "agli amici

[32] Cfr. B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, London 1967; traduzione italiana di F. Cardelli con il titolo: *Che cosa ha veramente detto Epicuro*, Roma 1967, p. 19.

[33] Nota Farrington (*Che cosa ha veramente detto Epicuro*, cit., p. 18): «[Epicuro] era più un profeta che un filosofo, più un unto che un profeta. L'istituzione del Giardino fu la sua risposta ai mali del mondo. La sua autorità spirituale è mostrata dal fatto che condusse seco i fratelli, come fece, per esempio, S. Bernardo di Chiaravalle, che portò con sé nella vita monastica tutta la famiglia».

di Lampsaco", "agli amici di Egitto", "agli amici in Asia", "ai filosofi di Mitilene". Nella sua letteratura epistolare indirizzata alle sue comunità sparse in Oriente Epicuro sembra essere il precursore di San Paolo».[34]

Epicuro aveva visto molto lontano. Se i contemporanei accolsero con sospetto le sue idee, il tempo gli diede invece ragione e la sua filosofia sopravvisse addirittura a tutte le altre create nella sua epoca.

Bignone scrive: «E più a lungo di ogni altra essa [*scil.* la filosofia epicurea] resiste, nella rovina del mondo antico, perché più di ogni altra ha ferme le due fedi che nel mondo antico sono le ragioni intime di vita: la fede nel reale e nella sua conoscenza, e la fede nella conquista della felicità. Quando vincerà l'ansia del soprannaturale, e la realtà mondana parrà illusione ed errore, e il vero conoscere non sarà più ricerca sulle vie della esperienza, ma apocalissi mistica e religiosa (onde parrà inutile lo stesso travagliarsi per sapere quello che mai non potremo apprendere nel mondo, e che ci verrà un giorno rivelato), quando l'esistenza stessa mondana sarà irrimediabilmente condannata, e non si aspirerà ad altro che a esularne, al più presto, allora la filosofia di Epicuro dileguerà, come tutte le realtà soleggiate del mondo antico. Ma fino allora, fino a che resterà nell'uomo classico la speranza di vincere, di trovare in sé, con le sole sue forze, la salute dell'anima e la ragione della vita, Epicuro, questo medico di spiriti, apparirà ancora [...] un "salvatore", e la scuola sarà l'ultima che per queste fedi avrà combattuto».[35]

Vediamo ora in modo dettagliato quali sono le nuove dottrine del Giardino nella loro distinzione di *canonica*, *fisica* ed *etica*.[36]

[34] Farrington, *Che cosa ha veramente detto Epicuro*, cit., p. 141; cfr. Bignone, *L'Aristotele perduto*, cit., I, p. 137.

[35] Bignone, *L'Aristotele perduto*, cit., p. 111. (Le espressioni alquanto enfatiche possono riuscire sgradite, ma era questo lo stile proprio di Bignone, in tutti i suoi libri).

[36] Per una presentazione dello stato della questione, con ricca bibliografia e un approfondimento delle dottrine epicuree, si vedano le indicazioni che forniamo nello Schedario, *s.v.* Epicuro.

SEZIONE II

LA CANONICA EPICUREA E IL SUO SIGNIFICATO

I. Le sensazioni come supremo criterio di verità

1. La «canonica» come determinazione dei criteri di verità – Abbiamo visto, nel libro quarto, quale sia stato il significato della logica aristotelica: essa segnava, sostanzialmente, il momento della maturazione completa del *logos* filosofico, ossia il momento nel quale il *logos*, dopo aver saputo mettere a problema tutto ciò che è oggetto di pensiero, poneva a problema se medesimo, i suoi procedimenti, le condizioni e le regole generali che lo determinano. Pertanto, la logica aristotelica costituiva il primo grandioso tentativo, nella storia spirituale dell'Occidente, di determinare le forme che strutturalmente sorreggono e determinano il pensiero dell'uomo, il primo tentativo di spiegare in generale come ragiona la mente umana.

Così lo Stagirita aveva saputo stabilire quali siano gli elementi primi del pensare e del ragionare (le categorie), quale sia la più elementare connessione di questi elementi (il giudizio, la proposizione), che cosa sia il ragionare in quanto tale (il sillogismo), quali tipi di ragionamenti siano possibili, quali validi e quali non validi, quali siano i sillogismi dialettici e quali siano i paralogismi sofistici, che cosa siano i procedimenti deduttivi e quelli induttivi, quale sia la loro portata, il loro limite e le loro condizioni.[1]

Il «Giardino» di Epicuro non solo perde pressoché per intero i risultati e le acquisizioni di questo grandioso disegno, ma perde perfino il senso stesso della problematica logica aristotelica.[2]

Cicerone notava giustamente:

> Ormai, nell'altra parte della filosofia, che riguarda la ricerca e la discussione, la quale è detta *logiké* (logica), questo vostro filosofo, a quanto mi sembra, è veramente disarmato e indifeso. Elimina le de-

[1] Cfr. il libro IV, pp. 977 ss.

[2] È molto probabile, per la verità, che gli scritti logici di Aristotele siano rimasti addirittura, se non in tutto almeno in gran parte, sconosciuti a Epicuro, così come gran parte degli esoterici aristotelici, come abbiamo già ricordato.

> finizioni; non insegna nulla sulla suddivisione e sulla partizione; non spiega in che modo si costruisca e si concluda un ragionamento, non mostra con quale metodo possano essere risolti gli argomenti capziosi e possano essere distinte le ambiguità.[3]

In effetti, Epicuro si occupò di logica solamente al fine di stabilire quali siano i «criteri» e i «canoni» basilari che ci permettono di raggiungere la verità e la certezza, come già gli antichi ben notarono:

> Gli Epicurei, però, procedono a partire dalle questioni logiche: prima di tutto, infatti, svolgono la teoria della canonica, strutturando la trattazione, nell'ordine, sugli oggetti evidenti, su quelli che sfuggono all'esperienza e su quelli a essi conseguenti.[4]

Insomma, gli Epicurei restrinsero la loro logica a una sorta di critica della conoscenza e ridussero questa ad alcuni princìpi elementarissimi, che, dopo Aristotele, suonano come semplicistici e, in parte, perfino come grossolani.

Del resto, il termine «canonica» con cui Epicuro designò la sua logica esprime efficacemente il significato che egli le attribuiva.[5] Pertanto, ben si spiega come Epicuro e gli Epicurei non riconoscessero alla logica alcun valore autonomo e la congiungessero alla fisica, considerandola addirittura quasi una introduzione a essa.

In effetti la canonica epicurea è svolta solo come propedeutica alla fisica e all'etica, e può essere intesa correttamente come il momento metodologico di esse.

Del resto – come già abbiamo accennato e come meglio vedremo più avanti – anche la «fisica» di Epicuro non ha valore autonomo, ma è essenzialmente finalizzata all'etica: essa viene svolta solamente in quanto e nella misura in cui serve a determinare i fondamenti teoretici dell'«etica».

2. La sensazione e la sua validità assoluta – Epicuro, nel suo *Canone*, affermava che i criteri della verità sono tre:

1) le «sensazioni»,
2) le «prolessi»,
3) i «sentimenti».

[3] Cicerone, *De fin.*, I, 7, 22 = fr. 243, p. 178, 22 ss. Usener.
[4] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 22 = fr. 242, p. 177, 24 ss. Usener.
[5] Il trattato epicureo di logica si intitolava appunto *Del criterio o canone* (cfr. Diogene Laerzio, X, 27; cfr. pp. 104 s. Usener).

Come primo e fondamentale criterio egli poneva la «sensazione» (αἴσθησις).

Contro tutte le tendenze – da quelle dei Sofisti a quelle dell'incipiente Scetticismo – che avevano affermato o andavano tuttora affermando il carattere soggettivo e relativizzante della sensazione, e quindi la sua aleatorietà dal punto di vista della certezza e della validità, Epicuro rivendicava con la più strenua energia *la certezza e la validità oggettiva della sensazione*, che egli proclamava essere addirittura assolute.

Ecco alcune affermazioni che chiariscono questo punto-chiave del pensiero epicureo:

> Se ti opporrai a tutte le sensazioni, non saprai neppure a che cosa riferirti nel giudicare quelle tra di esse che dirai false.[6]

> Se rifiuterai, in senso assoluto, una sensazione e non distinguerai ciò che è oggetto di opinione, ciò che aspetta conferma e ciò che è già presente conformemente alla sensazione o alle affezioni o a ogni intuizione rappresentativa della ragione, sconvolgerai anche le altre sensazioni con la vana opinione, al punto da respingere completamente il criterio di verità.[7]

E si noti: per Epicuro le sensazioni sono sempre e tutte vere, *senza alcuna eccezione*.

Infatti, egli diceva, se *uno solo dei sensi*, anche *una sola volta*, ci ingannasse, allora non si potrebbe più prestar fede ad alcuno dei sensi e crollerebbe la validità della sensazione come tale. Riferisce Cicerone:

> Epicuro risolve la questione arrivando fino a tal punto: se un solo senso ha mentito, anche una sola volta nella vita, non bisogna mai credere a nessuno dei sensi.[8]

> Epicuro temette che, se un solo senso fosse risultato mendace, nessuno sarebbe stato verace: disse, dunque, che tutti i sensi annunciano il vero.[9]

3. Primo argomento a favore del valore assoluto delle sensazioni – Gli argomenti sui quali Epicuro fondava queste asserzioni ci sono stati tramandati da Sesto Empirico e da Diogene Laerzio e li dobbiamo

[6] *Massime capitali*, 23.
[7] *Massime capitali*, 24.
[8] Cicerone, *Acad. pr.*, II, 25, 79 = fr. 251 Usener.
[9] Cicerone, *De nat. deor.*, I, 25, 70 = fr. 251 Usener.

riferire, perché rivelano in modo efficace le peculiarità del suo «dogmatismo».

In primo luogo, la sensazione, in quanto è una «affezione» e quindi «passiva», non si produce da sé, ma deve essere prodotta da qualcosa di cui essa è come l'«effetto»; e, se è prodotta da questo qualcosa, deve essere altresì corrispondente a esso.

Le affezioni di piacere e di dolore sono prodotte da qualcosa e corrispondono a esso, in quanto è impossibile che ciò che produce dolore – se e nella misura in cui lo produce – non sia doloroso, e ciò che produce piacere – se e nella misura in cui lo produce – non sia piacevole.

Lo stesso va detto per ogni altra sensazione: è necessario non solo che sussista l'oggetto che la produce, ma che esso corrisponda altresì alla sensazione che produce.

4. Secondo argomento a favore della incontrovertibilità delle sensazioni – In secondo luogo – e questo costituisce indubbiamente l'argomento principale –, la sensazione è oggettiva e vera perché, in ultima analisi, *è prodotta e quindi garantita dalla stessa struttura atomica della realtà*.

Infatti, come vedremo più avanti, da tutte le cose emanano dei complessi di atomi, che costituiscono «immagini» o «simulacri» (εἴδωλα) delle medesime e le sensazioni sono prodotte dalla penetrazione di tali simulacri in noi.

Appunto per questo motivo l'oggettività delle sensazioni è «assoluta», perché esse possono prodursi solamente se, quando e come i simulacri entrano in noi.

Quelle che possono essere giudicate illusioni dei sensi – come la diversa figura in cui un oggetto appare in lontananza o l'affievolirsi o il deformarsi del suono sempre in lontananza – sono, per contro, oggettive registrazioni e riproduzioni dei simulacri come effettivamente sono. Allontanandosi dalle cose i simulacri si alterano, e la sensazione li rivela sempre e solo così come essi giungono ai sensi: il simulacro dell'oggetto vicino è effettivamente diverso dal simulacro dell'oggetto lontano, di modo che quello che, secondo alcuni, è un inganno dei sensi è, invece, una prova della loro oggettività.

L'errore può essere solo dell'«opinione», che può intervenire e giudicare scorrettamente intorno alla sensazione.

Ecco la celebre testimonianza di Sesto Empirico in cui sono contenuti questi argomenti:

Epicuro, date queste due cose che si congiungono reciprocamente, la rappresentazione e l'opinione, *dice che, di queste, la rappresentazione, che egli chiama anche «evidenza», è vera in tutto*. Come, infatti, le affezioni primarie, ossia il piacere e il dolore, sono costituite da alcuni fattori produttivi e secondo questi stessi fattori, – così ad esempio il piacere è prodotto dalle cose piacevoli, il dolore da quelle dolorose, e ciò che è produttivo di piacere non ammette mai di non essere piacevole, e neppure ciò che genera dolore ammette di non essere doloroso, ma è necessario che tanto quello che arreca piacere sia piacevole, quanto ciò che arreca dolore sia doloroso per natura –, allo stesso modo *anche per le rappresentazioni, in quanto nostre affezioni, il fattore produttivo di ciascuna di esse è in tutto e per tutto un oggetto rappresentabile. Ora, non è possibile che esso, in qualità di oggetto rappresentabile, si costituisca come un fattore produttivo di rappresentazione,* [*qualora*] *non sia veramente quale appare.* E per i casi particolari bisogna ragionare in modo analogo. Infatti, ciò che è visibile non solo appare visibile, ma è anche tale quale appare; e ciò che è udibile non solo appare udibile, bensì risulta anche tale quale è in realtà, e così via per gli altri sensi. Tutte le rappresentazioni, pertanto, risultano vere. E c'è una precisa ragione. Dicono infatti gli Epicurei: se la rappresentazione risulta vera ogni volta in cui sorga da un oggetto reale e in conformità con questo oggetto reale, e, d'altra parte, ogni rappresentazione si costituisce dall'oggetto rappresentabile reale e secondo questo oggetto rappresentabile, allora ogni rappresentazione, necessariamente, è vera. Tuttavia, ciò che trae in inganno alcune persone è la differenza delle rappresentazioni che sembrano derivare dallo stesso sensibile – per esempio un oggetto visibile –, secondo la quale l'oggetto sembra di diverso colore, o di diversa forma, oppure differenziato in qualche altro modo. Supponevano, infatti, che, tra tali rappresentazioni così differenti e contrastanti, alcune dovessero essere vere, altre invece risultare false. Il che è ingenuo e proprio di uomini che non riescono ad avere una visione complessiva della natura negli esseri. Infatti, tanto per incentrare il ragionamento sugli oggetti visibili, il solido non può essere visto nella sua interezza, bensì solo nel colore. E, riguardo al colore, a sua volta, l'uno si trova sul solido stesso, come per esempio sugli oggetti visti da vicino e a una distanza moderata; l'altro, invece, si colloca al di fuori del solido, nei luoghi esterni, come ad esempio avviene per gli oggetti contemplati a grande distanza. Ora, un tale colore, mutando nello spazio intermedio e assumendo una configurazione propria, *rende la rappresentazione uguale a ciò che effettivamente sta al suo fondamento*. Come, dunque, non è il suono che si trova nell'oggetto di bronzo percosso a essere udito, e neanche quello che si trova nella bocca di chi ha gridato, bensì quello che viene a cadere sotto la nostra sensazione, e, come nessuno dice

che chi ode una voce fioca a causa della distanza oda in maniera falsata – e infatti se si avvicina, la sente più forte –, così non potrei dire che la vista inganna perché, da una grande distanza, vede la torre piccola e arrotondata, mentre da vicino la vede più grande e squadrata. Direi piuttosto che dice la verità. *Effettivamente, quando l'oggetto sensibile appare alla vista piccolo e di una data forma, è davvero piccolo e di quella data forma, in quanto, per il passaggio attraverso l'aria, i confini dei simulacri si sono rotti.* Così quando, al contrario, appare grande e di diversa forma, è ugualmente grande e di diversa forma, anche se, in verità, il medesimo sensibile non può essere l'una cosa e l'altra nel medesimo tempo. Infatti, sarebbe proprio di un'opinione deviata credere che l'oggetto rappresentabile rimanesse identico contemplato da vicino e da lontano. *Proprio della sensazione, invece, sarebbe attenersi esclusivamente al dato presente che la sollecita*, come per esempio il colore, e non, invece, il distinguere che uno è il dato che sta qui e un altro quello che sta là. *Di conseguenza, per queste ragioni, le rappresentazioni sono tutte vere.*[10]

5. Terza argomentazione sulla incontrovertibilità delle sensazioni – Un terzo argomento è riportato da Diogene Laerzio. La sensazione, diceva Epicuro, è arazionale e anche priva di memoria, non si autoproduce ma è prodotta da altro; non è dunque in grado di togliere da sé, né di aggiungere a sé alcunché; ma, proprio perché tale, la sensazione è oggettiva (non è in alcun modo manipolata dall'attività del soggetto).

La sensazione è quindi irrefutabile, perché nulla le si può opporre:
a) non un'altra sensazione omogenea, perché ha il medesimo valore;
b) non una eterogenea, perché si riferisce a un differente oggetto;
c) non la ragione, perché la ragione dipende dalla sensazione e non viceversa:

Ogni sensazione è irrazionale e non è suscettibile di nessuna memoria; difatti, né si muove da se stessa, né, mossa da un altro, può aggiungere o togliere qualcosa. E non c'è nulla che sia in grado di confutarle: né, infatti, una sensazione può confutarne un'altra dello stesso tipo, perché l'una vale quanto l'altra, né una può confutarne un'altra di tipo diverso: infatti, non giudicano i medesimi oggetti; e neppure, in verità, potrebbe confutarla un ragionamento: perché ogni ragionamento dipende dalle sensazioni; né una sensazione può refutarne un'altra, dato che rivolgiamo pari attenzione a tutte. E il sussistere realmente delle percezioni conferisce credito alla verità delle sensazioni.

[10] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 203-210 = fr. 247 Usener.

Ora, il fatto che vediamo e udiamo sussiste realmente, come quello che proviamo dolore.[11]

6. La dottrina epicurea delle sensazioni è totalmente antiplatonica – È stato acutamente rilevato che, in queste affermazioni, Epicuro capovolge esattamente la posizione di Platone.[12] Questi, infatti, svalutava la sensazione proprio perché «arazionale», ossia incapace di dar conto di se medesima, e, quindi, la degradava a livello di cieca credenza (πίστις).[13]

Epicuro ritiene, invece, che la «arazionalità» e «passività» della sensazione costituiscano la miglior garanzia del suo essere pura riproduzione di dati immodificati, e per questo la dichiara assolutamente vera.

Pertanto, a ragione, Domenico Pesce conclude: «Immediatezza, passività, limitazione al presente [e, possiamo aggiungere, arazionalità], in una parola il carattere puramente registrativo della sensazione fanno sì che le sensazioni debbano di necessità possedere tutte lo stesso valore di verità. Ecco perché dubitare di una equivale a dubitare di tutte, dichiararne una falsa significa affermare che false siano tutte. Ci imbattiamo così [...] in uno schema eleatico che ritroveremo poi puntualmente in ogni singola parte del sistema: o il dogmatismo o lo scetticismo, *tertium non datur*».[14]

II. Le «prolessi» o anticipazioni come secondo criterio di verità e valore del linguaggio

1. Le prolessi come impronte delle passate sensazioni – Come secondo criterio della verità Epicuro poneva le cosiddette «prolessi» (προλήψεις) o «anticipazioni» o «prenozioni», le quali non sono altro che rappresentazioni mentali delle cose, e – potremmo dire – il corrispettivo sensistico del concetto o, meglio ancora, ciò a cui il sensismo epicureo riduce l'universale concettuale.

Gli Epicurei, riferisce Diogene, designavano la prolessi come segue:

> [Gli Epicurei] dicono anche che la prolessi è come una sorta di apprensione o retta opinione o concetto o idea universale insita nella mente, ossia il ricordo di un oggetto apparso spesso dall'esterno.[1]

[11] Diogene Laerzio, X, 31 s. = fr. 36 Usener.
[12] Cfr. Pesce, *Saggio su Epicuro*, pp. 24 ss.; 31 ss.
[13] Cfr. libro III, pp. 595 ss.
[14] Pesce, *Saggio su Epicuro*, cit., p. 26.
[1] Diogene Laerzio, X, 33 = fr. 255 Usener.

Le ultime parole sono le più indicative: le prolessi non sono altro che le «immagini delle cose» che scaturiscono dalle percezioni e che si formano attraverso il ripetersi delle medesime percezioni e la loro conservazione nella memoria. Esse sono chiamate προλήψεις, cioè «anticipazioni» o «pre-nozioni», per i seguenti motivi.

Una volta che, tramite le «sensazioni», si siano formate in noi le «immagini» delle cose nel modo sopra descritto, esse possono essere richiamate alla mente in qualsiasi momento, perché rimangono nella mente come una «impronta» (τύπος) delle passate sensazioni,[2] e così ci permettono di conoscere in anticipo e quelle forme e quei caratteri che sono propri delle cose, senza che ci sia bisogno di averle di fronte e di percepirle attualmente; per dirla in altri termini, ci anticipano quali caratteri e quali forme le cose ci manifesteranno quando, tramite la sensazione, nuovamente ci troveremo a contatto diretto con esse.

2. In che senso le prolessi anticipano l'esperienza – Inoltre, esse precedono e condizionano ogni forma di riflessione, di ragionamento e in

[2] Cfr. Diogene Laerzio, X, 33 = fr. 255, p. 188, 8 Usener. Questa interpretazione «empiristica» della prolessi, quale ci è stata presentata da Diogene Laerzio, è stata, per la verità, vivacemente discussa e contestata, già a partire dal secolo XIX, da P. Natorp (*Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, Berlin 1884 [Hildesheim 19652], pp. 234 ss.), il quale rinviene, per contro, elementi aprioristici. Invece N.W. De Witt (*Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis 1954 [19642]) ha interpretato la prolessi come il *corrispettivo materialistico dell'anamnesi platonica* e ha sostenuto, di conseguenza, che l'innatismo è «parte del nucleo essenziale della sua dottrina». Anche la Isnardi Parente ritiene che la prolessi, appunto in quanto è *criterio*, non sia una pura e semplice impressione, ossia «un riflesso concettuale derivato meccanicamente dall'imprimersi di una serie di immagini o del loro "immagazzinarsi" nella mente: la prolessi come l'ha concepita Epicuro deve certamente contenere in sé un atto di effettiva comprensione intellettuale, un atto di giudizio intellettivo della mente esercitantesi sulle immagini» (Epicuro, *Opere*, cit., p. 24). Forse questi interpreti, pur facendo valere istanze valide a livello teoretico, si spingono oltre la lettera e anche oltre le intenzioni del nostro filosofo. Infatti le prolessi, per Epicuro, sono prodotte dal continuo flusso dei simulacri e dalla regolarità e costanza con cui agiscono sull'uomo, e, dunque, sono gli effetti della dinamica degli atomi. È peraltro da rilevare che ben difficilmente si può negare in modo categorico che le prolessi siano una sorta di «*apriori* materialistico», nel senso che la natura precondiziona strutturalmente la conoscenza dell'uomo. Il caso più eloquente, di cui diremo più oltre, è quello della conoscenza degli Dei, di cui Epicuro afferma che abbiamo *prolessi*; e queste particolari prolessi – si badi – non derivano dalle sensazioni (dato che non vediamo né percepiamo gli Dei), ma appunto direttamente dal flusso dei simulacri che gli Dei (come ogni altra cosa che esiste) emanano di continuo e che giungono fino a noi e ci predispongono a riconoscerli. Ed è anche vero che l'empirismo di Epicuro non ha assolutamente nulla a che vedere con lo sperimentalismo delle moderne forme di empirismo: «non si saprebbe concepire – scrive la Isnardi Parente – una forma di empirismo più aliena da sbocchi sperimentalistico-scientifici» (*op. cit.*, p. 30).

genere ogni attività razionale: infatti noi non potremmo impostare e svolgere alcun ragionamento o discorso, se non basandoci su termini che ci sono noti per pre-nozione.

La prolessi epicurea anticipa l'esperienza e l'attività razionale *solo in quanto e nella misura in cui è derivata e prodotta dall'esperienza*.

E proprio questo stretto legame con l'esperienza e con la sensazione garantisce il valore di verità delle prolessi, le quali, non diversamente dalle sensazioni, sono prodotte dall'azione delle cose sulla nostra anima, e, per questo, sono veritative, come già abbiamo rilevato.

3. Validità dei nomi e del linguaggio per il loro stretto legame con le sensazioni e le prolessi – Inoltre, per Epicuro, i «nomi» di cui è costituito il nostro linguaggio si riferiscono non ad altro che a queste prolessi, e si riferiscono a esse in modo «naturale».

Infatti i nomi e in genere il linguaggio, secondo il nostro filosofo, non sono altro che l'espressione, tramite i mezzi fonici, delle nostre percezioni e affezioni, e, quindi, costituiscono una *naturale manifestazione dell'originaria azione delle cose sulla nostra anima.*

Scrive espressamente Epicuro:

> Ma in verità occorre ritenere che anche la natura sia stata costretta a imparare molti e svariati insegnamenti da parte dei fatti stessi e che il raziocinio, poi, elabori con precisione gli oggetti che gli vengono presentati dalla natura e che faccia ulteriori scoperte, in alcuni casi più velocemente, in altri più lentamente, e in alcuni periodi e tempi, in altri, invece, anche minori. Perciò, anche i nomi, in principio, non venivano attribuiti secondo convenzione, ma le stesse nature degli esseri umani, per ciascun popolo, provando determinate affezioni e ricevendo determinate rappresentazioni, emettevano dalla bocca in determinati modi l'aria inviata da ciascuna affezione e rappresentazione, anche in ragione della differenza relativa ai luoghi in cui erano stanziati questi popoli. Successivamente, all'interno di ciascun popolo i vari suoni furono fissati in modo comune, allo scopo di rendere meno ambigue e più concise le indicazioni che venivano scambiate reciprocamente. E quelli che, consapevolmente, volevano introdurre visioni fino ad allora non condivise, per esprimerle diffusero determinati nomi, talora perché erano forzati a pronunciarli, talora, invece, per averli scelti con il ragionamento, assecondando la motivazione preponderante a esprimersi in tale modo.[3]

In conclusione, nella misura in cui il linguaggio esprime le prolessi, è, come queste, rivelatore della natura delle cose e portatore di verità.

[3] *Epistola a Erodoto*, 75 s.

III. Il terzo criterio di verità: i sentimenti di «piacere» e di «dolore»

Come terzo criterio di verità Epicuro considerava le «affezioni» o i «sentimenti» (πάθη) di piacere e dolore, che si possono chiamare, in certo qual modo, anche «sensi interni».

Riferisce Diogene Laerzio:

> Dicono che vi siano due passioni, piacere e dolore, che sorgono in ogni essere vivente, e che il primo sia proprio e familiare, l'altro invece estraneo. Per mezzo di esse sono determinate le scelte e le ripulse.[1]

Aristocle conferma:

> I seguaci di Epicuro affermano... che, quale principio e criterio delle scelte e delle ripulse, noi abbiamo il piacere e il dolore...[2]

Lo stesso Epicuro nell'*Epistola a Meneceo* scrive testualmente:

> E per questo diciamo che il piacere è il principio e il fine del vivere beato. Non per nulla, abbiamo riconosciuto il piacere come primo bene a noi connaturato, e a partire da esso improntiamo ogni scelta e ogni repulsa, e a esso facciamo ritorno, quando usiamo l'affezione come criterio per giudicare ogni bene.[3]

Come abbiamo letto nel passo di Sesto Empirico sopra riportato,[4] le affezioni del piacere e dolore sono «oggettive» per le medesime ragioni per cui lo sono tutte le sensazioni. Esse hanno tuttavia una importanza particolare, perché – oltre che criterio per discriminare il vero dal falso, l'essere dal non-essere, come tutte le altre sensazioni – costituiscono, come abbiamo letto nelle testimonianze e nel frammento riportati, il criterio assiologico per discriminare il valore dal disvalore, il bene dal male, e, quindi, costituiscono il criterio della scelta o della non scelta, ossia la regola del nostro agire.

Ma di questo dovremo parlare con ampiezza nell'esposizione dell'etica epicurea.

[1] Diogene Laerzio, X, 34 = fr. 260 Usener.
[2] Aristocle presso Eusebio, *Praep. evang.*, XIV, 21, 1, 768-769 a = fr. 260 Usener.
[3] *Epistola a Meneceo*, 128 s.
[4] Cfr. *supra*, pp. 1163 s.

IV. Dimensioni riduttive e aporeticità della canonica epicurea

1. L'opinione – Sensazioni, prolessi e sentimenti hanno una comune caratteristica che garantisce il loro valore di verità, e questa consiste nella «evidenza immediata» (ἐνάργεια). Pertanto, finché noi ci fermiamo all'evidenza e accogliamo come vero ciò che è evidente, non possiamo errare, perché l'evidenza è data, in ultima analisi, dalla diretta azione che le cose esercitano sul nostro animo.

Evidente in senso stretto è solo ciò che è immediato come le «sensazioni», le «anticipazioni» e i «sentimenti».

Ma poiché nel ragionare non ci si può fermare all'immediato, essendo il ragionare fondamentalmente operazione di mediazione, così nasce l'«opinione» (δόξα, ὑπόληψις), e con essa nasce la possibilità dell'errore.

Pertanto, mentre le sensazioni, le prolessi e i sentimenti sono sempre veri, le opinioni potranno essere a volte vere e a volte false. Perciò Epicuro ha cercato di determinare i criteri in base ai quali si distinguono le «opinioni vere» dalle «opinioni false».

Sono «vere» le seguenti opinioni:

a) quelle che ricevono attestazione probante, cioè conferma da parte dell'esperienza e dell'evidenza,

b) quelle che non ricevono attestazione contraria, ossia smentita dall'esperienza e dall'evidenza.

Invece sono «false» le seguenti opinioni:

a) quelle che ricevono attestazione contraria, ossia sono smentite dall'esperienza e dall'evidenza,

b) quelle che non ricevono attestazione probante, ossia non ricevono conferma dall'esperienza e dall'evidenza.

Sesto Empirico ci riferisce con molta chiarezza questo punto della dottrina epicurea, in un passo che mette conto leggere per intero:

> Di queste [rappresentazioni], infatti, le une sarebbero vere, le altre false, poiché sulle rappresentazioni si costituiscono certi nostri giudizi; ora, noi giudichiamo in alcuni casi bene, in altri male, o per il fatto di aggiungere e assegnare qualcosa in più alle rappresentazioni, o per il fatto di togliere a esse qualcosa, in generale falsando il dato percettivo, che di per sé è estraneo al ragionamento. Dunque, per Epicuro, alcune opinioni sono vere, altre false: vere sono quelle che trovano conferma e non vengono smentite da parte dell'evidenza; false, invece, sono quelle che vengono smentite dall'evidenza, e anche quelle che non vengono confermate dall'evidenza. Ora, la conferma è l'apprensione, tramite l'evidenza,

> del fatto che l'oggetto dell'opinione sia effettivamente tale quale risulta nell'opinione stessa: per esempio, se Platone si sta avvicinando da lontano, io suppongo e presumo, a distanza, che si tratti di Platone, e una volta che egli si sia avvicinato e sia tolta la distanza, viene confermato che si tratta effettivamente di Platone, attestandolo l'evidenza. La mancanza di smentita consiste nel rapporto fra ciò che non è immediatamente evidente, ma [solo] supposto e presunto, e il fenomeno, come quando Epicuro afferma che esiste il vuoto: in effetti, l'esistenza del vuoto non è immediatamente evidente, ma si fonda su una realtà evidente, cioè il movimento. Infatti, se non ci fosse il vuoto, non potrebbe esserci nemmeno il movimento, in quanto il corpo in moto non avrebbe uno spazio in cui spostarsi, per il fatto che tutto sarebbe completamente pieno. In tal modo, il fenomeno non smentisce l'oggetto non immediatamente evidente dell'opinione, in quanto si dà il movimento. La smentita, invece, è qualcosa che si oppone alla mancanza di smentita: sarebbe, infatti, una confutazione, da parte del fenomeno, dell'oggetto non immediatamente evidente che viene supposto. Per esempio, lo Stoico asserisce che il vuoto non esiste, pronunciandosi su un oggetto non evidente, e a questa cosa, così supposta, bisogna che si opponga il fenomeno, ossia il movimento. Se, infatti, non ci fosse il vuoto, di necessità non ci sarebbe nemmeno il movimento, nel modo che abbiamo già illustrato in precedenza. Parimenti, anche la non conferma è opposta alla conferma: sarebbe, infatti, il caso in cui risulta evidente che l'oggetto dell'opinione non è tale quale veniva opinato: per esempio, mentre un tale si sta avvicinando da lontano, noi pensiamo, a distanza, che si tratti di Platone, ma, una volta tolta la distanza, riconosciamo, grazie all'evidenza, che effettivamente non si tratta di Platone. E un fatto del genere risulta una non-conferma, per la quale l'oggetto dell'opinione non è stato confermato dal dato fenomenico. Per conseguenza, da un lato, la conferma e la non-smentita costituiscono il criterio del fatto che qualcosa sia vero, dall'altro lato, la non-conferma e la smentita sono criterio del fatto che qualcosa sia falso. Ebbene, l'evidenza è base e fondamento di tutto.[1]

È da notare che – come Sesto Empirico rileva assai bene nell'ultima frase – l'«evidenza» resta il parametro in base al quale si misura e si riconosce la verità: ma è, in ogni caso, una evidenza solamente empirica: è l'evidenza di fenomeni, cioè l'evidenza quale appare ai sensi e non già un'evidenza quale appare alla ragione.

Più che mai sono qui rilevabili le pesanti ipoteche sensistiche della canonica epicurea, che, come subito vedremo, la rendono inadeguata e insufficiente alle esigenze della costruzione della stessa fisica epicurea.

[1] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 211-216 = fr. 247, p. 181, 12 ss. Usener.

2. Una prima contraddizione della canonica epicurea: il sensismo cade nel soggettivismo – Gli storici della filosofia da tempo hanno ben individuato quali sono le aporie di fondo della canonica epicurea.

In primo luogo, proprio l'assoluta validità che Epicuro attribuisce alla sensazione, al limite, toglie qualsiasi possibilità di conoscenza oggettiva. Infatti, dalla pura affermazione che tutte le sensazioni sono vere, si possono dedurre il relativismo e il soggettivismo protagoreo non meno che l'oggettivismo epicureo.[2]

Come in parte abbiamo già visto e meglio vedremo più avanti, Epicuro ha ingegnosamente cercato di spiegare qualsivoglia nostra percezione con l'azione che le cose esercitano su di noi. Infatti, per il nostro filosofo, ogni rappresentazione è generata dai «simulacri», cioè dagli effluvi di atomi che emanano dalle cose; e, poiché di questi simulacri ve ne sono moltissimi provenienti dalla medesima cosa fra loro identici ma anche diversi – perché soggetti a modificazioni di vario genere e dovute a differenti cause –, così, quando si dice che il medesimo oggetto appare in modo diverso a diverse persone, in realtà non è vero. Le diverse persone che hanno avuto sensazioni diverse sono state affette non dal medesimo simulacro proveniente dal medesimo oggetto, bensì da differenti simulacri provenienti da quello stesso oggetto.

Pertanto Epicuro crede di poter concludere che tutte le diverse sensazioni di queste diverse persone sono egualmente vere, nel senso che hanno tutte corrispettivi simulacri, e che l'inganno nasce solo col giudizio, che in modo indebito dalla sensazione inferisce ciò che non deve circa la cosa. Ma – come già Zeller rilevava a giusta ragione –, con questa spiegazione, Epicuro non risolve, ma solo sposta la difficoltà. Resta infatti l'aporia seguente: «La percezione deve sempre ridare fedelmente l'immagine o simulacro da cui gli organi sensoriali sono colpiti; però le immagini o simulacri ridanno l'oggetto in maniera non sempre uniforme e fedele. Orbene, come è possibile distinguere le immagini o simulacri fedeli da quelli non fedeli, ossia quelli che risultano indicare un oggetto determinato e reale da quelli che non corrispondono ad alcun oggetto o che corrispondono a un oggetto diversamente determinato? A questo problema il sistema epicureo non dà alcuna risposta. Infatti, se si dice che il saggio sa distinguere i simulacri gli uni dagli altri, con ciò si rinuncia a un criterio oggettivo, e si trasferisce interamente nel soggetto la decisione sulla verità e sull'errore».[3]

[2] Cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 1, p. 406.
[3] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 1, p. 407.

Risulta evidente, dunque, che il «sensismo» non è in grado di uscire dal «soggettivismo» e dal «relativismo».

3. Il sensismo epicureo non spiega le inferenze raziocinative e non è in grado di fornire adeguati fondamenti giustificativi dell'atomismo – In secondo luogo, la logica di Epicuro è debolissima proprio nello spiegare, in generale e in particolare, quali siano i processi di inferenza che stanno alla base della possibilità stessa di costruire una fisica, e anche di fondare e giustificare un'etica.

Tutte le proposizioni della fisica che ora ci accingiamo a spiegare – così come molte delle proposizioni etiche – vanno al di là dell'immediato controllo empirico, nel senso che non sono verità che cadono sotto i sensi e suppongono «inferenze raziocinative», le quali a garanzia di verità non possono avere altro che quella mancanza di attestazione contraria, ossia di smentita da parte dell'esperienza, bene illustrata nel passo sopra letto di Sesto Empirico, vale a dire un fondamento molto fragile.

Gli «atomi», il «vuoto», la «declinazione degli atomi» non sono cose per sé evidenti, per il motivo che non sono in alcun modo accertabili mediante i sensi. Però – dice Epicuro – sono cose non evidenti supposte e opinate per dare ragione dei fenomeni e in accordo coi fenomeni.

Ma Epicuro è ben lungi dal poter dimostrare che proprio gli atomi, il vuoto, la declinazione ecc., siano le sole e uniche cose che si possano supporre per spiegare i fenomeni, perché altri princìpi – del tutto diversi da questi – potrebbero ugualmente vantare la «mancanza di attestazione contraria» da parte dell'esperienza.

Per la verità gli studiosi[4] hanno da tempo riconosciuto la rilevanza del *processo di inferenza* e soprattutto dell'*inferenza per analogia* nel pensiero di Epicuro (nella successiva polemica contro la Stoa la Scuola epicurea approfondirà in modo particolare questo punto). In modo particolare, è stata ben individuata in Epicuro la presenza e l'importanza del concetto di «apprensione intuitiva» o «apprensione intellettiva» (ἐπιβολὴ τῆς διανοίας), ossia di un atto squisitamente razionale con cui cogliamo ciò che è al di là del fenomeno, ossia i princìpi.

[4] Si veda l'eccellente analisi e interpretazione dei testi epicurei che riguardano questo argomento di C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, New York 19642, Appendix III, pp. 559-576.

Infine, si sono rilevati il significato e il valore dei termini ἐπιλογίζομαι e derivati,[5] che indicano «l'attività della mente che riflette sui dati immediati del senso per trasporli su altro piano, per trasformare la visione sensoriale in visione mentale».[6]

Tuttavia, se questo è vero, è altrettanto vero che Epicuro introduce queste figure gnoseologiche in modo surrettizio, senza giustificarle, e addirittura in contrasto con il suo sensismo. Per poter giustificare queste figure logiche, egli avrebbe dovuto riconoscere all'intelletto e alla ragione una statura ontologica che è invece lungi dal riconoscere. Non è certamente casuale il fatto che queste figure si inseriscano nel discorso epicureo senza essere messe espressamente a tema e senza essere dedotte e giustificate. Questo conferma ulteriormente la nostra tesi, di cui subito diremo, dell'intuizionismo di fondo che è proprio del pensiero di Epicuro.

4. La fisica e l'etica di Epicuro si collocano al di là della sua canonica – Come mai, allora, Epicuro è giunto all'Atomismo?

A nostro avviso Epicuro è partito da una nuova visione morale della vita emozionalmente e intuitivamente colta, e ha poi scelto l'Atomismo, perché giudicava questa dottrina come il migliore «fondamento» della sua etica.

Il vero centro dell'Epicureismo è l'etica, e l'ontologia è svolta solo perché, nella misura e nel modo in cui serve all'etica.

Del resto, è lo stesso Epicuro che ce lo dice quasi espressamente in una sua massima:

> Certo, *non avremmo bisogno dello studio della natura*, se non ci avessero mai inquietato le paure dei fenomeni celesti, e della morte, il timore che questa possa mai essere qualcosa per noi, e, ancora, [se non ci avesse turbato] l'ignoranza dei limiti delle sofferenze e dei desideri.[7]

Così si spiega quanto già abbiamo accennato e via via dimostreremo: che, cioè, la «fisica» di Epicuro sporge nettamente sulla sua «logica», e a sua volta l'«etica» di Epicuro sporge – e in misura ancora più accentuata – sulla sua «fisica», appunto per il motivo che il nostro

[5] Si veda soprattutto: G. Arrighetti, *Sul valore di* ἐπιλογίζομαι, ἐπιλογισμός, ἐπιλόγισις *nel sistema epicureo*, in «La parola del passato », 7 (1952), pp. 119-144.

[6] Isnardi Parente, *Epicuro*, *Opere*, cit., p. 28.

[7] *Massime Capitali*, 11.

filosofo attribuiva alla fisica e alla canonica una funzione e un valore strumentali. Logica e fisica sono asservite a un'etica che nasce in realtà da altri cespiti.

Questo comportava – in certo senso – una alterazione del ruolo di fondamento e di criterio che esse avrebbero dovuto avere, in quanto – in vari modi – predeterminava gli sviluppi e gli esiti sia della logica che della fisica a seconda delle necessità dell'etica, rovesciando così i loro ruoli naturali.

Fenomeno, questo, che si ripete, anche se in maniera diversa, nelle altre grandi Scuole dell'età ellenistica.

SEZIONE III

LA FISICA EPICUREA E IL SUO SIGNIFICATO DI FONDO

I. I fondamenti ontologici: i «corpi», il «vuoto» e l'«infinito»

1. Nulla nasce dal nulla e nulla si dissolve nel nulla – Esaminiamo la fisica di Epicuro, in modo dettagliato.

La grande *Epistola a Erodoto,* per quanto sia un'epitome e una sintesi, permette di cogliere in modo preciso sia i fondamenti sia i corollari essenziali di questa sezione della filosofia epicurea, mentre i frammenti del grande trattato *Sulla natura* finora scoperti offrono preziosi approfondimenti di alcuni importanti concetti.[1]

I fondamenti possono essere enucleati e formulati come segue.

«Nulla nasce dal non essere» (οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος),[2] perché, altrimenti, ogni cosa potrebbe assurdamente generarsi da qualsiasi cosa senza bisogno di nessun seme generatore; e nessuna cosa «si dissolve nel nulla»,[3] perché, altrimenti, a questo momento, tutto sarebbe ormai perito e nulla più sarebbe.

E poiché nulla nasce e nulla perisce, così «il tutto», cioè la realtà nella sua totalità, fu sempre qual è ora, e sarà tale sempre. Infatti, oltre il tutto, non vi è nulla in cui esso possa mutarsi, né vi è nulla da cui possa essere mutato.

Ecco le precise parole di Epicuro:

> [Occorre] dare un'occhiata d'insieme a ciò che non è [immediatamente] evidente. Innanzitutto, il fatto che nulla viene all'essere dal non-essere, perché in tal caso ogni cosa sarebbe venuta all'essere da ogni altra, senza alcun bisogno di semi generatori. E poi, se ciò che si distrugge svanisse nel non-essere, tutte le cose andrebbero perdute, perché ciò in cui si dissolvono non è. E, in verità, il tutto è sempre stato come è ora, e sarà sempre così per il fatto che non c'è nulla in cui

[1] I frammenti del περὶ φύσεως provengono soprattutto da scoperte papiracee: cfr. Arrighetti, frr. 23-39 (pp. 189-418).
[2] *Epistola a Erodoto*, 38.
[3] *Epistola a Erodoto*, 39; cfr. anche 41 e 55.

possa trasformarsi, dato che, all'infuori del tutto, non c'è nulla che, subentrando, possa operare la trasformazione.[4]

2. Formulazione dei concetti di «corpo» e di «vuoto» sulla base del ripensamento di categorie eleatiche – È qui ribadito l'antico grande principio eleatico che era stato assunto come punto di partenza dai Pluralisti e in particolare dagli Atomisti.

Epicuro lo formula secondo la versione propria di Melisso, che sappiamo essere stato maestro degli Atomisti,[5] sia pure diluendone la pregnanza ontologica con un linguaggio più fisico e cosmologico.

Questo «tutto» (πᾶν), ossia «la totalità della realtà», è determinato da due costitutivi essenziali:

1) i corpi,
2) il vuoto.

L'esistenza dei corpi è provata dai sensi stessi, mentre l'esistenza dello spazio e del vuoto è inferita dal fatto che esiste il movimento.

Infatti, perché ci sia movimento, è necessario che ci sia uno spazio vuoto in cui i corpi possano spostarsi.

Il vuoto non è assoluto non-essere, ma appunto «spazio», o, come dice anche Epicuro, «natura intangibile».

Oltre i corpi e il vuoto *tertium non datur*, perché null'altro è pensabile che sia di per sé esistente e che non sia affezione dei corpi:

> Infatti, l'esistenza dei *corpi* è la sensazione stessa a testimoniarla, in tutte le occasioni; ed è necessario fondarsi su di essa quando si deve provare per mezzo del ragionamento ciò che non è immediatamente evidente [...]. Se, d'altra parte, non ci fosse quello spazio che denominiamo *vuoto* o *spazialità* o *natura intangibile*, i corpi non avrebbero dove risiedere, né per dove muoversi, nel modo in cui risultano muoversi. *Oltre a questi princìpi non si può neppure pensare nulla*, né per via di apprensione né per analogia con gli oggetti già appresi, in quanto noi li cogliamo come nature (φύσεις) complete e non come ciò che chiamiamo attributi e accidenti di questi.[6]

L'inferenza del vuoto con la relativa motivazione risale a Leucippo e risente ancora della problematica eleatica, e in particolare della polemica antimelissiana da cui scaturisce.[7]

[4] *Epistota a Erodoto*, 38 s.
[5] Cfr. Melisso, fr. 1; Reale, *Melisso*, in *Eleati*, cit., pp. 702 ss. e 1036 ss.
[6] *Epistola a Erodoto*, 39 s.
[7] Cfr. Reale, *Melisso*, in *Eleati*, pp. 844 ss.

La recisa negazione, poi, che oltre i corpi e il vuoto esista alcunché, suppone essa pure il dogma eleatico della *assoluta omogeneità e uguaglianza dell'essere*,[8] ossia la categorica esclusione della possibilità di distinguere piani e significati diversi dell'essere, cioè il preciso ripudio delle riforme di Platone (e anche di Aristotele).

Già nell'antichità Plutarco notava, con evidente ironia:

> Più sapiente di Platone, però, è Epicuro, nella misura in cui chiama "enti" tutte le cose allo stesso modo, il *vuoto intangibile*, il *corpo che si oppone*, i *princìpi*, i *composti*, stimando che sì, per Zeus, l'eterno partecipi di una essenza comune anche al diveniente, l'incorruttibile partecipi di un'essenza comune anche a ciò che è soggetto a corruzione, le nature impassibili, permanenti e immutabili, che non possono mai cadere al di fuori dell'essere, partecipino di un'essenza comune anche a quelle il cui essere consiste nel subire affezioni e mutamenti, le quali non permangono in nessun tempo nella medesima condizione.[9]

3. Ripresa del concetto di «infinito» nel senso dei Presocratici – La realtà qual è concepita da Epicuro è «infinita». In primo luogo, è infinita come «totalità». Scrive il nostro filosofo:

> Ma, in verità, il tutto è infinito; infatti, ciò che è limitato ha un'estremità; ora, un'estremità è vista in rapporto a qualcos'altro. Per conseguenza, quanto non ha estremità non ha neppure limite: e, non avendo un limite, sarebbe infinito e non limitato.[10]

Cicerone, dal canto suo, ci riferisce:

> Non vedi come Epicuro [...] abbia concluso che quello che in natura chiamiamo il «tutto» è infinito? «Ciò che è finito», argomenta, «ha un estremo». [...] «Ora, ciò che ha un estremo viene osservato da un altro punto, da fuori». [...] «Ma quello che è il tutto non può essere osservato da un altro punto, da fuori». [...] «Quindi, non avendo nulla come estremo, è necessario che sia infinito».[11]

È evidente, inoltre, che, perché il tutto possa essere infinito, infiniti debbono essere ciascuno dei suoi princìpi costitutivi: infinita dovrà essere la moltitudine dei corpi e infinita l'estensione del vuoto.

[8] Cfr. libro I, pp. 146 ss.
[9] *Adv. Colot.*, 16, 1116 d = 76 add., p. 345 Usener.
[10] *Epistola a Erodoto*, 41.
[11] Cicerone, *De divin.*, II, 50, 103 = fr. 297 Usener.

Se fosse finita la moltitudine dei corpi, questi si disperderebbero nell'infinito vuoto, e se fosse finito il vuoto, questo non potrebbe accogliere gli infiniti corpi.

Il concetto di infinito torna così a reimporsi, contro le concezioni platoniche e aristoteliche che, sulla scia dei Pitagorici, lo avevano negato.

Rispetto all'antico infinito presocratico, dal punto di vista speculativo, l'infinito di Epicuro non manifesta nulla di nuovo: esso non è altro che l'infinito ammesso da Leucippo e da Democrito, i quali, a loro volta, riprendevano l'antica intuizione ionica, e soprattutto la puntuale dimostrazione melissiana dell'infinitudine dell'essere, della quale si sente ancora una precisa eco nelle parole stesse di Epicuro.[12]

Tuttavia questa ripresa del concetto di infinito non è senza importanza, soprattutto per quanto concerne le sue ripercussioni sulla visione dell'uomo e della vita.

II. L'Atomismo epicureo e le sue peculiari caratteristiche

1. Dottrina degli atomi – I «corpi» sono, alcuni, composti, altri, invece, semplici e assolutamente indivisibili.

Questi ultimi soltanto sono originari, e sono alcunché di compatto e di indivisibile, appunto «atomi».

L'ammissione dell'esistenza di questi «corpi indivisibili» o «atomi» si rende necessaria perché, nel caso contrario, bisognerebbe ammettere una divisibilità all'infinito dei corpi, la quale porterebbe, al limite, alla dissoluzione delle cose nel non-essere; il che, come sappiamo, è assurdo.[1]

Il fondamento per l'ammissione dell'esistenza dell'atomo è, dunque, il principio eleatico – e precisamente zenoniano – dell'impossibilità della divisione all'infinito, la quale risolverebbe l'essere nel nulla.

Leggiamo un testo di Epicuro:

> Tra i corpi, gli uni sono composti, gli altri sono quelli dai quali sono costituiti i composti. E questi sono indivisibili e immutabili, *se è vero che tutte le cose non devono dissolversi nel non-essere*, ma devono avere la forza di permanere nella dissoluzione dei composti, in quanto

[12] Si confronti il paragrafo 41 della *Epistola a Erodoto* (nonché la testimonianza ciceroniana) con i frammenti 3 e 4 di Melisso.

[1] Cfr. *supra*, p. 1149.

> sono pieni per natura e non hanno né luogo né modo in cui andare a finire; è pertanto necessario che i princìpi siano di natura corporea e indivisibili.[2]

È evidente, da quanto s'è detto, che il principio secondo cui «nulla nasce e nulla perisce» vale per i corpi semplici, cioè per gli atomi – così come per la totalità in quanto totalità – e non per i corpi composti, che si generano e si corrompono.

Tuttavia la «generazione» e la «corruzione» dei corpi composti, ancora una volta, sono intese in spirito eleatico – ossia nella stessa maniera in cui le avevano intese gli Atomisti (e in genere tutti i Pluralisti), preoccupati di salvare i fenomeni senza contraddire al grande principio di Parmenide,[3] – come «unione» di cose che sono e come «disgregazione» o «separazione» in cose che sono. Scrive Plutarco:

> [Gli Epicurei] ritengono che non esista né generazione dell'essere né corruzione dell'essere, bensì che si dia il nome di genesi all'unione reciproca di alcuni esseri e il nome di morte alla loro disgregazione gli uni dagli altri.[4]

2. Le caratteristiche strutturali degli atomi – Fra le caratteristiche dei corpi occorre distinguere quelle che appartengono ai corpi in quanto composti (che dipendono, quindi, dalla composizione), da quelle che appartengono ai corpi semplici, le quali sono originarie ed essenziali, ed hanno quindi la massima importanza, perché senza esse i corpi stessi non potrebbero sussistere, e anche perché da esse derivano le ulteriori caratteristiche dei corpi composti.

Le caratteristiche strutturali dell'atomo sono la «forma» o «figura», il «peso» e la «grandezza» e quanto alla figura è naturalmente connesso.[5]

Su tale punto Epicuro si differenzia dagli Atomisti antichi. Questi indicavano come caratteristiche strutturali degli atomi la «figura», l'«ordine» (o disposizione spaziale che l'atomo ha rispetto agli altri sia nell'aggregato sia fuori) e la «posizione» (che un atomo ha sia nell'aggregato sia nel complesso della realtà).[6]

[2] *Epistola a Erodoto*, 40 s.
[3] Cfr. libro I, pp. 146 ss.
[4] Plutarco, *Adv. Colot.*, 10, 1112 a = fr. 283 Usener.
[5] Cfr. il passo che riportiamo appresso a p. 164.
[6] Cfr. libro I, pp. 194 ss.

Gli antichi Atomisti non mettevano la «grandezza» fra le qualità originarie. Essi però includevano la grandezza nella forma; infatti indicavano la forma col termine *rhusmós* (ῥυσμός), il quale significava «forma geometrica» e quindi dimensione, massa, misura.

Come alcuni studiosi hanno messo in rilievo, gli Atomisti antichi probabilmente non facevano neppure del «peso» una qualità originaria: lo utilizzavano bensì nella spiegazione del movimento, ma in maniera diversissima rispetto a Epicuro (come presto vedremo), e con una sfumatura particolare che, in certa misura, ancora una volta, il termine *rhusmós* poteva suggerire, dato che *rhusmós* (il quale deriva da ῥεῖν = scorrere) esprime l'idea di «forma dinamica» (massa, grandezza, misura), «ossia la forma in quanto tende a congiungersi alle altre forme e perciò imprime una direzione all'atomo».[7]

Epicuro esprime invece il concetto di forma col termine *schema* (σχῆμα), che era il termine con cui Aristotele aveva tradotto l'arcaico *rhusmós* degli antichi Atomisti.

Ma «schema» indica la statica «forma ontologica», senza più includere l'idea fisica di massa e la dinamica direzione dell'atomo.

E così ben si spiega come Epicuro sentisse il bisogno di esplicitare e affiancare a essa i caratteri di «grandezza» e di «peso», lasciando cadere l'«ordine» e la «posizione», che sono caratteristiche riguardanti – più che gli atomi in sé considerati – i rapporti degli uni rispetto agli altri.

3. Gli atomi si differenziano solo «quantitativamente» e non «qualitativamente» – Le «forme» diverse degli atomi – che non sono solamente forme regolari di carattere geometrico, ma sono forme di ogni foggia e tipo, e sono in ogni caso sempre e solo forme *quantitativamente differenti* e *non qualitativamente diverse* come le forme platoniche o aristoteliche, dato che gli atomi sono tutti di natura identica – risultano necessarie per spiegare le diverse «qualità fenomeniche» delle cose che ci appaiono, e così anche la «grandezza» degli atomi. Il peso invece – come sotto meglio vedremo – risulta necessario per spiegare il movimento degli atomi.

Dice chiaramente Epicuro, riprendendo il tipico argomentare eleatico dei Pluralisti:

> E poi, occorre anche ritenere che gli atomi non sono portatori di nessuna qualità dei fenomeni, tranne la *figura*, il *peso* e la *grandezza*

[7] Alfieri, *Atomos Idea*, cit., p. 94.

e tutto ciò che per natura è necessariamente connesso con la figura. Infatti, ogni qualità cambia; *gli atomi, invece, non cambiano sotto nessun aspetto, poiché nei dissolvimenti dei composti deve pur sussistere qualcosa di solido e indissolubile, il quale faccia sì che i cambiamenti non siano verso il non-essere, e neppure vengano dal non-essere, ma si realizzino secondo spostamenti [di atomi]*. Perciò è necessario che gli elementi spostati siano incorruttibili e che non condividano la natura di ciò che si trasforma, *ma abbiano masse e configurazioni proprie: e [tutto] ciò deve costituire una proprietà permanente*. E infatti, nelle cose che sotto i nostri occhi sono soggette a trasformazione, si può vedere che per quanto si sottragga [materia] la figura permane, mentre nell'oggetto che cambia le qualità non si mantengono come si mantiene la figura e vanno sparendo da tutto il corpo. Dunque, queste particelle che permangono sono in grado di creare le differenze dei composti, *poiché è necessario che qualcosa continui a sussistere, e che non si dissolva nel non-essere*.[8]

4. Gli atomi sono numericamente infiniti mentre le loro differenze, pur numerosissime, non sono infinite – Gli atomi, per potere generare tutte le differenze che riscontriamo nella realtà, devono avere figure diversissime e numerosissime, ma non infinite (per essere infinite dovrebbero poter variare all'infinito la grandezza; ma, allora, diverrebbero visibili, il che non accade), mentre è infinito il numero degli atomi per ciascuna delle forme esistenti:

Inoltre, le parti indivisibili e piene dei corpi, dalle quali si costituiscono i composti e nelle quali si risolvono, hanno una varietà incalcolabile di figure; altrimenti non potrebbero mai venire tante differenze da figure concepite in un dato numero. E, per ciascuna figura, gli atomi sono assolutamente infiniti, mentre per le differenze non sono in senso proprio infiniti, ma soltanto di un numero incalcolabile [...]. Non bisogna ritenere che negli esseri limitati ci sia alcuna trasformazione all'infinito, neppure verso il più piccolo.[9]

In verità, se non si vuole che i fenomeni attestino il contrario, non bisogna neppure ritenere che gli atomi abbiano qualsiasi grandezza. Piuttosto, si deve ritenere che ci siano certe differenze di grandezze; infatti, assumendo questo, si riuscirà a rendere miglior conto dei processi delle affezioni e delle sensazioni. Invece, il pensare che abbiano qualsiasi grandezza non è utile nemmeno ai fini [della spiegazione] delle differenze di qualità; e inoltre, [in tal caso] gli atomi avrebbero

[8] *Epistola a Erodoto*, 54 s.
[9] *Epistola a Erodoto*, 42 s.

finito col giungere a essere visibili da parte nostra: il che non risulta che avvenga, né è concepibile come possa avvenire.[10]

È questo un altro punto in cui Epicuro si allontana dagli antichi Atomisti, i quali, invece, ritenevano infinite anche le forme o figure degli atomi.[11]

5. La dottrina dei «minimi» – Abbiamo visto che la «grandezza» degli atomi ha un limite: infatti, se essi potessero avere ogni sorta di grandezza, dovrebbero, una volta raggiunta una certa grandezza, diventare visibili; ma questo è smentito dall'esperienza.

Inoltre, anche la «piccolezza» degli atomi ha un limite: infatti, se essi potessero diminuire in grandezza all'infinito, si vanificherebbero nel nulla, il che è assurdo ed è contrario a quella stessa logica (eleatica) che porta ad ammettere l'esistenza di atomi (come sopra abbiamo veduto).

Tutti quanti gli atomi, dai più piccoli ai più grandi, sono strutturalmente – ossia fisicamente e ontologicamente – indivisibili. Tuttavia, lo stesso fatto di essere «corpi» dotati di figura e quindi di estensione e con «grandezze diverse» – pur nell'ambito dei due limiti sopra segnalati – implica che gli atomi abbiano delle parti. Se così non fosse, non avrebbe neppure senso parlare di «atomi piccoli» e di «atomi grandi» e, in generale, di atomi di «differenti grandezze».

Ovviamente si tratterà di «parti» ontologicamente non separabili, ma solo logicamente e idealmente distinguibili, appunto perché l'«atomo» è strutturalmente «indivisibile».

E anche la grandezza di queste «parti» dell'atomo, per lo stesso motivo eleatico per cui è impossibile che gli atomi diminuiscano in grandezza all'infinito, dovrà arrestarsi a un certo limite, che Epicuro chiama «minimo» (τὸ ἐλάχιστον), e che costituisce, come tale, l'«unità di misura».

Epicuro – si noti – parla dei «minimi» non solo in riferimento agli atomi, ma altresì allo spazio (al vuoto), al tempo, al movimento e alla «declinazione» degli atomi (di cui diremo più avanti), e, in tutti questi casi, i «minimi» costituiscono l'unità di misura analogica.

Il testo essenziale è costituito dall'*Epistola a Erodoto*, 55-59, in particolare, dai paragrafi 58 s., dove Epicuro procede mediante un

[10] *Epistola a Erodoto*, 55 s.
[11] Cfr. 68 A 38 Diels-Kranz; cfr. anche 67 A 9.

ragionamento analogico, riassumibile come segue: poiché c'è corrispondenza (analogica) fra gli atomi e i corpi e poiché nei corpi percepibili c'è *un minimo* (una percezione minima), così si deve pensare, per analogia, anche per gli atomi. Ecco il testo:

> Bisogna anche riflettere che il minimo nella sensazione non è né come ciò che può essere percorso da un capo all'altro, né completamente differente sotto ogni rispetto: piuttosto, ha una qualche comunanza con ciò che può essere percorso, pur non avendo una distinzione di parti; ma qualora, per la similitudine di questa comunanza, noi presumiamo di distinguere qualche parte dell'oggetto che può essere percorso, l'una di qui e l'altra un po' oltre, allora deve essere che ci siamo imbattuti in un [altro] minimo uguale. E noi li osserviamo tutti di seguito, a cominciare dal primo – e quindi non nello stesso [luogo] né attaccando parte a parte – *come se fossero capaci, grazie alla loro individualità, di misurare le grandezze, poiché sono di più nelle maggiori e di meno nelle minori. Occorre ritenere che di questa proporzione si avvalga anche il minimo che si trova nell'atomo*; infatti, è evidente che è solo una questione di piccolezza ciò che lo differenzia dall'oggetto che può essere percepito con la sensazione, mentre il rapporto di proporzione è il medesimo. In effetti, è proprio sulla base di questo rapporto con gli oggetti che ricadono sotto i sensi che abbiamo dichiarato l'atomo come dotato di grandezza, semplicemente procedendo sempre più sulla scala della piccolezza. E ancora: occorre considerare che i minimi e le parti non mescolate sono limiti delle lunghezze i quali da se stessi, in quanto originari, forniscono l'unità di misura, sia per le lunghezze più grandi sia per le più piccole, [e questo] secondo l'argomentazione teorica che riguarda gli oggetti invisibili a occhio. Infatti, quello che i minimi hanno in comune con le cose che non si possono percorrere da un capo all'altro è sufficiente a garantire ciò che fino a questo punto si è detto, ma non è in grado di provare che da questi, una volta dotati di movimento, si realizzi un raggruppamento.[12]

È, questa, una notevole novità apportata dal fondatore dei Giardino alla fisica degli antichi Atomisti.

6. Le caratteristiche strutturali del vuoto – Il vuoto ha caratteri antitetici a quelli dei corpi.

[12] La dottrina dei «minimi», a lungo trascurata dagli studiosi di Epicuro, è, viceversa, al centro dell'interesse degli studiosi del ventesimo secolo. Ricordiamo i due studi più significativi e ampi sull'argomento: D. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton 1967 (Study I: *Indivisible Magnitudes*, pp. 3-158) e H.J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin 1971, pp. 231-362.

Esso è lo spazio che accoglie i corpi e che permette a essi di muoversi, di riunirsi e di disgregarsi.

È detto «vuoto» appunto in contrapposizione ai corpi che sono il «pieno» (il pieno di essere).

Ben si spiega, inoltre, come esso sia detto anche «natura intangibile», in quanto la caratteristica più tipica dei corpi per Epicuro è la loro «tangibilità». Il suo sensismo lo porta a privilegiare in larga misura il tatto sugli altri sensi.

E si spiega, anche, la negazione che il vuoto possegga capacità di «agire» o «patire», in quanto queste sono prerogative della corporeità.

Il semplice permettere ai corpi di passare attraverso di sé non è un patire, perché non è un'affezione.

Infine, ben si spiega anche il carattere di «incorporeità» attribuito al vuoto: se esso fosse corporeo, i corpi, come si è detto, non potrebbero penetrare e muoversi in esso:

> Ma, in verità, anche su questo bisogna pur meditare: che l'incorporeo si ha qualora il nome sia concepito di per se stesso. Ora, *non è possibile concepire di per se stesso l'incorporeo, a parte il vuoto.* Ebbene, il vuoto non può né fare né subire nulla, ma si limita a offrire ai corpi la possibilità di muoversi attraverso di sé.[13]

Per conseguenza, parlare dell'esistenza di «esseri incorporei» (quali sono per esempio le Idee platoniche, l'Intelligenza divina o le anime), per Epicuro, è una pura e semplice assurdità. L'essere, infatti, è tutto omogeneo – come abbiamo sopra visto – cioè «corporeo»; di conseguenza, incorporeo non può essere alcun ente, ma solo il vuoto.

Il consapevole ripudio degli esiti della «seconda navigazione» è, ancora una volta, chiarissimo.

7. Il movimento – Oltre alle qualità esaminate, che sono, per così dire, statiche, gli atomi hanno una ulteriore qualità essenziale di carattere «dinamico».

Infatti gli atomi sono sempre in continuo moto.

Epicuro intende questo moto originario degli atomi non come quel volteggiare in tutte le direzioni di cui parlavano gli antichi Atomisti, ma come un «moto di caduta verso il basso» nell'infinito spazio, dovuto appunto al peso degli atomi, come un moto velocissimo quanto il pensiero e uguale per tutti gli atomi, pesanti o leggeri che siano.[14]

[13] *Epistola a Erodoto*, 67.
[14] Cfr. *Epistola a Erodoto*, 61.

Tale correzione della concezione dell'antico Atomismo risulta un ibrido assai infelice, perché dimostra in maniera lampante come il pensiero dell'infinito sia irrimediabilmente compromesso dal sensismo, che non sa scrollarsi di dosso l'empirica rappresentazione dell'«alto» e del «basso».

Ma quali sono esattamente i cespiti di questa ibrida concezione?

Ce lo dice molto bene V.E. Alfieri, in una pagina che merita di essere qui letta: «Anzitutto, [un primo cespite è stata] la concezione geocentrica di Aristotele, nella quale soltanto si può parlare di un alto e di un basso assoluto; ed Epicuro si trova inconsapevolmente schiavo di quella visione del mondo, tanto più consentanea al modo di vedere comune che non le ardite concezioni dei filosofi presocratici e degli atomisti segnatamente, e non si libera da quella schiavitù pur affermando la molteplicità dei mondi e rifiutando la teoria dei corpi "lievi" tendenti verso l'alto. Inoltre, di fronte alla possibile obbiezione che nell'infinito è assurdo parlare di un alto e di un basso assoluto, Epicuro si appella a un argomento per lui validissimo, per lui che sempre invoca la sensazione come la testimonianza più sicura e cioè che la direzione verso l'alto è quella linea ideale che si estende sopra la nostra testa all'infinito e la direzione verso il basso quella che si estende al di sotto dei nostri piedi infinitamente: concezione che non si può neppure dire geocentrica, ma antropocentrica. Solo per la velocità degli atomi, come del resto per l'esistenza stessa degli atomi, Epicuro non poteva pronunciarsi in base alla sensazione: qui egli era costretto a rimettersene al pensiero e appunto come... movimento veloce quanto il pensiero definiva il movimento libero degli atomi nel vuoto infinito».[15]

Qualcuno ha affermato che «quello di Epicuro è un universo perpendicolare»;[16] ma, anche così ingegnosamente qualificata, la concezione epicurea non perde la sua aporeticità: appunto nella qualificazione di «perpendicolare» data al cosmo s'annidano tutte le contraddizioni di cui s'è detto.

Resta ora da vedere come, cadendo in un «universo perpendicolare», gli atomi possano incontrarsi fra loro e congiungersi, sì da poter costituire i corpi composti.

Come mai gli atomi non cadono secondo linee parallele, all'infinito, senza mai toccarsi?

[15] Alfieri, *Atomos Idea*, cit., p. 82.
[16] De Witt, *Epicurus*, cit., p. 168.

8. Il «clinamen» o «declinazione» degli atomi – Per risolvere la difficoltà Epicuro introdusse la teoria della «declinazione» – παρέγκλισις, *clinamen* – degli atomi, secondo cui gli atomi possono «deviare» in qualsiasi momento del tempo e in qualsiasi punto dello spazio, per un intervallo minimo dalla linea retta, e così incontrare altri atomi. Riferisce Cicerone:

> Ma poi, su questo punto, dal momento che se tutti, dalle loro sedi, si muovessero verso il basso secondo linee tra loro parallele, come ho detto, sarebbe accaduto che un atomo non avrebbe mai potuto toccarne un altro, e così, quell'uomo acuto [*scil.* Epicuro] introdusse questa lodevole trovata: *asserì che l'atomo può compiere un percorso un pochettino inclinato*, che meno di così non si potrebbe: così si generano gli intrecci, le unioni e le aggregazioni degli atomi tra loro, da cui possono generarsi il mondo e tutte le parti del mondo e tutte le creature presenti in esso...[17]

In virtù del principio della «declinazione», gli atomi si urtano reciprocamente e rimbalzano, e conseguentemente si origina anche un moto verso l'alto, appunto per l'urto e per il rimbalzo che consegue alla declinazione.

Questa del «clinamen» *costituisce senza dubbio la più notevole delle innovazioni che Epicuro introdusse nella fisica atomistica*.

Ma si tratta di una innovazione che egli poté introdurre solo a prezzo di gravissime aporie, le quali, peraltro, proprio in quanto tali, risultano estremamente eloquenti e rivelatrici circa la nuova cifra del filosofare del Giardino.

9. Le ragioni per cui Epicuro introdusse l'innovazione della «declinazione» degli atomi – La prima ragione dell'introduzione del concetto di «declinazione» l'abbiamo già rilevata ed è di carattere puramente fisico (il solo moto di caduta non permetterebbe l'incontro degli atomi e la formazione delle cose); ma, per quanto sia di grande importanza, non deve essere stata certamente quella decisiva, appunto in quanto è una ragione fisica.

Decisiva dovette essere, invece, una ulteriore ragione di carattere morale. Nel sistema dell'antico Atomismo tutto avviene per necessità: il «fato» e il «destino» sono sovrani assoluti; ma in un mondo in cui predomini il «destino», non c'è posto per la libertà umana, e, quindi,

[17] Cicerone, *De fin.*, I, 6, 18 = fr. 281 Usener.

non c'è posto per una vita morale qual è concepita da Epicuro, e, dunque, non c'è posto per una vita del saggio.

Ecco quanto – opponendosi alla necessità dominante nel sistema degli antichi Atomisti – Epicuro scrive:

> D'altra parte, sarebbe meglio seguire il mito sugli dèi piuttosto che finire schiavi del fato dei filosofi della natura; infatti, quello delinea una speranza di indulgenza come effetto di una devota preghiera, mentre questo ha una necessità inesorabile.[18]

Perciò non c'è dubbio che il *clinamen* sia stato introdotto soprattutto per far spazio alla «libertà» nell'universo atomisticamente concepito, e quindi per far spazio alla vita morale e alla possibilità di realizzazione dell'ideale del saggio. A tal punto a Epicuro interessava aprire uno spazio ontologico a questi valori morali, che egli non si preoccupò delle gravissime conseguenze che l'introduzione di quel concetto produceva in sede fisica.

E forse nemmeno s'accorse che esso, come un massiccio cuneo violentemente infitto, provocava una tale spaccatura nel sistema atomistico, da mandarlo addirittura in frantumi.

10. Le contraddizioni che comporta la dottrina della declinazione degli atomi – Di questa contraddizione già gli antichi si erano in gran parte avveduti.

Scrive infatti Cicerone:

> È per questo che Epicuro ha introdotto questa teoria: per il timore che, se l'atomo si fosse mosso sempre in forza del suo peso, in quanto causa naturale e necessaria, noi avremmo finito per non avere nessuna libertà, poiché l'animo si muoverebbe così come fosse costretto dal movimento degli atomi. Democrito, l'iniziatore della teoria atomistica, preferì ammettere il principio che tutte le cose avvengono per necessità, piuttosto che sottrarre ai corpi indivisibili i movimenti loro naturali.[19]

E ancora:

> L'atomo – dice [Epicuro] – subisce una declinazione. Innanzitutto: perché? Essi erano dotati, da parte di Democrito, di un'altra forza

[18] *Epistola a Meneceo*, 133 s.

[19] Cicerone, *De fato*, 10, 22 s. = fr. 281, p. 200, 14 ss. Usener.

che fornisse l'impulso al movimento, che egli chiama «forza d'urto», mentre da parte tua, o Epicuro, sono dotati della forza di gravità e di peso. Dunque, quale nuova causa esiste in natura, in virtù della quale l'atomo possa declinare? Oppure tirano a sorte tra loro, quale debba declinare e quale no? E perché declinano secondo un intervallo minimo, e non di uno maggiore? E perché declinano di un solo intervallo, e non di due o tre? Questo, per la verità, è un desiderare, non un argomentare. Tu, infatti, non dici né che l'atomo, spinto da fuori, cambia di luogo e declina, né che in quel vuoto, attraverso il quale l'atomo può spostarsi, sia esistita una qualsiasi causa per cui esso non dovesse spostarsi dal luogo; né nell'atomo stesso si è prodotto un qualche mutamento per cui esso non debba mantenere il movimento naturale del suo peso. Così, quantunque non abbia arrecato nessuna causa produttrice di questa declinazione, tuttavia crede di avere affermato chissà che cosa, mentre dice ciò che la mente umana non può che disprezzare e respingere.[20]

Già gli Stoici – come riferisce Plutarco – obiettavano, e a buona ragione, che il *clinamen* supponeva, in ultima analisi, una generazione dal non-essere, essendo senza causa:

Gli Stoici non concedono a Epicuro che l'atomo declini neppur di poco, in quanto egli *introduce un movimento privo di causa, a partire dal non-essere*.[21]

Questo – noi possiamo aggiungere – è tanto più grave per il fatto che proprio Epicuro ripetutamente ed energicamente si appella al principio che «nulla può derivare dal nulla».

Di conseguenza, Epicuro, per introdurre il *clinamen*, contraddice al principio eleatico, che – come abbiamo visto – sta alla base della sua fisica, e per trovare riparo dalla «Necessità», dal «Fato» e dal «Destino», getta il cosmo in balìa del «fortuito». Infatti il *clinamen*, in quanto non è vincolato da legge né da regola di sorta, non è certo libertà, perché gli sono estranee qualsiasi finalità e qualsiasi intelligenza, e dunque è solo mera «casualità».

La libertà non può essere cercata e trovata nella sfera del fisico e del materiale, ma solo nella superiore sfera dello spirituale.

Peraltro – come dicevamo – proprio queste aporie sono fra le cose che meglio ci aiutano a comprendere la complessità del pensiero di Epicuro e la sua vera statura.

[20] Cicerone, *De fato*, 20, 46 = fr. 281, p. 200, 29 ss. Usener.
[21] Plutarco, *De animae procr.*, 6, 1015 c = fr. 281, p. 201, 21 ss. Usener.

III. La cosmologia epicurea

1. L'universo e i mondi infiniti – Nell'infinito tutto – come già gli antichi Atomisti, e contro la concezione di Platone e di Aristotele[1] – Epicuro sostiene l'esistenza di infiniti mondi; alcuni uguali o analoghi al nostro, altri dissimili. Scrive espressamente il filosofo:

> Ma, in verità, anche i mondi sono infiniti, tanto quelli simili a questo quanto quelli dissimili. E, infatti, gli atomi, essendo infiniti, come è stato appena dimostrato, vanno anche lontanissimo. In effetti, tali atomi dai quali un mondo potrebbe nascere e per opera dei quali potrebbe essere creato, non sono stati spesi tutti per un mondo solo o per un numero limitato di mondi, né quanti siano tali né quanti siano differenti da questi. Perciò non c'è nulla che possa costituire impedimento alla infinità dei mondi.[2]

Inoltre è da rilevare che tutti questi infiniti mondi nascono e si dissolvono, alcuni più rapidamente e altri più lentamente, nel corso del tempo. Pertanto non solo i mondi sono infiniti nell'infinitudine dello spazio in un dato momento del tempo, ma sono altresì infiniti nelle infinite successioni temporali.

E malgrado in ogni istante vi siano mondi che nascono e mondi che muoiono, Epicuro può ben affermare – come s'è prima detto – che il tutto non muta. Infatti, non solo gli elementi costitutivi dell'universo rimangono perennemente quali sono, ma anche tutte le loro possibili combinazioni rimangono sempre attuate, appunto a causa dell'infinitudine dell'universo che dà luogo sempre all'attuazione di tutte le infinite possibilità.

Ed ecco come Epicuro concepisce ciascuno dei mondi:

> Un mondo è una parte circoscritta dell'universo, la quale abbraccia astri, terra e tutti i fenomeni, che consiste in una sezione ritagliata dall'infinito, e che va a finire o in moto circolare oppure in un'assenza di moto, e con una configurazione rotonda o triangolare o di qualsiasi altra forma. Può essere, infatti, in tutti i modi, dato che nessuno dei fenomeni attesta il contrario in questo mondo, nel quale non è possibile cogliere un luogo in cui finisce.[3]

[1] Cfr. libro IV, pp. 902 ss., dove sono documentate le ragioni per cui Aristotele riteneva impossibile l'esistenza dell'infinito *in atto.*

[2] *Epistola a Erodoto*, 43.

[3] *Epistola a Pitocle*, 88.

2. La genesi di ciascuno dei vari mondi che costituiscono l'universo – La nascita dei nuovi mondi può aver luogo sia nello spazio che separa mondo da mondo e che Epicuro chiama «intermondo», sia all'interno di ciascun mondo, quando questo è in via di dissoluzione.

Essa è determinata dall'afflusso di atomi aventi forme opportune, provenienti da altri «intermondi» o da altri mondi. Questi, dapprima, si combinano fra loro, in virtù dei moti che conosciamo; successivamente, questo composto di atomi si accresce, a causa di gruppi di atomi di opportune forme che continuano ad affluire, fino a completarsi; infine, dopo aver raggiunto il punto culminante della crescita e l'equilibrio, incomincia a perdere atomi e, quindi, a decrescere, e, da ultimo, si dissolve e gli atomi di cui era composto passano a generare nuovi mondi.[4]

Ed ecco come una testimonianza antica descrive il modo in cui avrebbe avuto luogo, secondo Epicuro, la genesi del nostro mondo:

> Il mondo, dunque, si costituì configurato in forma curva tutt'attorno, in questo modo: dato che i corpi indivisibili hanno un movimento imprevedibile e casuale, e si muovono in continuazione e alla massima velocità, per questo molti corpi, caratterizzati da una varietà sia di figure, sia di grandezze, [sia di pesi] si riunirono nel medesimo luogo. Ebbene, di questi, raccolti nello stesso luogo, gli uni, quanti erano più grandi e più pesanti, si depositarono completamente sul fondo; tutti quelli che, invece, erano piccoli, arrotondati, levigati e scorrevoli, questi venivano sia cacciati fuori in seguito al convergere degli atomi, sia portati in alto, verso gli spazi celesti. Quando, dunque, veniva meno la forza d'urto che li portava verso gli spazi celesti, e la propulsione del colpo non li spingeva più verso l'alto, e d'altra parte erano impediti anche a portarsi verso il basso, venivano costretti e schiacciati verso i luoghi capaci di accoglierli: ora, questi erano quelli situati tutt'attorno. E presso questi andò disponendosi la massa dei corpi; ora, questi, intrecciati gli uni con gli altri secondo una curva, originarono il cielo. Quindi, gli atomi dotati di una stessa natura, essendo svariati, come è stato detto, spinti verso le regioni celesti, costituirono la natura degli astri. La moltitudine, poi, dei corpi che esalavano verso l'alto, colpiva l'aria e la comprimeva; quest'ultima, a sua volta, trasformatasi in vento in seguito al movimento e abbracciando insieme, tutt'attorno, gli astri, se li portava in giro tutti assieme e imprimeva loro il movimento rotatorio celeste che è loro proprio anche adesso. E successivamente, dagli atomi depositatisi sul

[4] Cfr. *Epistola a Pitocle*, 89.

fondo, nacque la terra, mentre da quelli innalzatisi negli spazi celesti, il cielo stesso, il fuoco, l'aria. Siccome, però, molta materia rimaneva ancora in giro sulla terra, e andava addensandosi a causa dei colpi provenienti dai corpi e dei raggi provenienti dagli astri, ogni sua configurazione costituita da piccole particelle fu compressa ulteriormente e diede origine anche alla natura umida: ora, questa, data la sua costituzione fluida, si portò in basso, verso i luoghi cavi e capaci di contenerla e di mantenerla in sé, oppure fu l'acqua stessa che, stabilitasi giù in basso, rese incavati i luoghi sottostanti. Dunque, le parti principali del cosmo ebbero origine in questo modo.[5]

3. Radicale negazione del finalismo – Questo di Epicuro è un universo in cui la negazione non solo di ogni finalità, ma anche di ogni razionalità è spinta fino all'estremo, al di là del limite cui si erano spinti gli stessi Atomisti. Infatti le spiegazioni teleologiche del cosmo erano sorte posteriormente alla Scuola di Abdera, per opera di Platone e di Aristotele. Ed Epicuro vuole puntualmente smentire proprio queste spiegazioni e in special modo quella platonica del Demiurgo costruttore del mondo.

È chiaro, pertanto, come già da questa stessa contrapposizione polemica alle nuove posizioni fortemente teleologiche la ripresa del meccanicismo degli Abderiti dovesse assumere una nuova portata. Ma – come abbiamo già notato e meglio risulta ora dopo quanto abbiamo sopra detto – il meccanicismo epicureo, avendo spezzato con la teoria della «declinazione» la Necessità che dominava nel sistema degli Abderiti, resta privo anche di quel tipo di razionalità che è legato alla Necessità.

Infatti è innegabile che la Necessità abbia una sua regola, una sua logica e una sua ragione. La Necessità implica la logica del «non poter essere altrimenti». Ma, tolto il Demiurgo – che è Ragione trascendente –, e tolta la Necessità – con la sua ragione immanente –, non restano che il «Casuale» e il «Fortuito», che sono l'irrazionale. E il cosmo epicureo resta interamente consegnato a essi. Epicuro, e non Democrito, è il filosofo che veramente «'l mondo a caso pone» (come, invece, dice Dante, *Inferno*, IV, 136).

Così il cosmo cessa di essere la realizzazione di un modello intelligibile nel sensibile, dovuto alla bontà di un Demiurgo, o quel mirabile ordine costituito dal movimento causato dalla perfezione di un Dio. L'antitesi fra la cosmologia epicurea e quella del *Timeo* platonico o

[5] Ps. Plutarco, *Plac. philos.*, I, 4 = Diels, *Doxographi Graeci*, p. 289 = fr. 308 Usener.

quella del *Trattato sul cosmo* attribuito ad Aristotele non potrebbe essere più radicale.[6]

4. I fenomeni celesti e le loro molteplici spiegazioni – Nella spiegazione della realtà e delle cause del cosmo e dei mondi in generale Epicuro è guidato costantemente dalla preoccupazione di dimostrare che il tutto non dipende né da un Dio o da Dei né dalla Necessità, ma unicamente dai princìpi che sopra abbiamo esaminato, che *sarebbero i soli che liberano l'uomo da tutti i timori e aprono al suo agire uno spazio assoluto*.

La stessa preoccupazione guida Epicuro anche nella spiegazione dei *fenomeni celesti particolari*. Ma nei confronti di tali fenomeni il nostro filosofo muta improvvisamente metodologia, sostenendo il curioso *principio delle molteplici spiegazioni possibili.*

Questo principio afferma che *i fenomeni fisici particolari* possono avere, ciascuno, *cause differenti e molteplici*.

Una volta escluso che quei fenomeni possano essere causati dagli Dei o dalla fatale Necessità, numerose spiegazioni possono essere sostenute e accettate come plausibili o soddisfacenti.

Scrive espressamente Epicuro nella *Epistola a Pitocle*, dedicata appunto a questo argomento:

> In primo luogo, dunque, bisogna ritenere che il fine da raggiungere con la conoscenza dei fenomeni celesti, sia trattati insieme, nelle loro connessioni, sia isolatamente, non è altro se non l'imperturbabilità e una salda convinzione, come del resto è anche per gli altri studi. E non bisogna cercare di raggiungere per forza l'impossibile, né pretendere di avere, per tutti gli oggetti di studio, una conoscenza teorica pari o ai discorsi relativi alla vita [umana] o a quelli che vertono sulla chiarificazione degli altri problemi della filosofia della natura, come per esempio che il tutto è costituito da corpi e da natura intangibile, o che gli elementi-base sono indivisibili, o tutte queste simili asserzioni, quante hanno con i fenomeni una concordanza univoca. *Ma ciò non vale per i fenomeni celesti, bensì questi hanno molteplice sia la causa del loro venire all'essere sia la connotazione della loro essenza, purché in accordo con le sensazioni.* Non bisogna, infatti, studiare la natura secondo assiomi vuoti e leggi arbitrarie, ma secondo quanto esigono i fenomeni. Infatti, la nostra vita ha bisogno non già di irrazionalità o di opinioni vacue, bensì solo di poter vivere senza affanni. E tutto,

[6] Cfr. il libro III, pp. 563 ss., e Reale-Bos, *Il trattato sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, cit., *passim.*

> dunque, avviene senza scosse, se ogni cosa viene chiarita secondo il principio delle molteplici spiegazioni in sintonia con i fenomeni, ammettendo, come pur si deve, tutto quanto si può dire plausibilmente di essi. Nel caso in cui, invece, si accolga una sola spiegazione e se ne respinga un'altra, che pure sarebbe ugualmente concordante con il fenomeno, è manifesto che si cadrebbe anche al di fuori di ogni discorso di filosofia della natura e si scivolerebbe nel mito.[7]

Per conseguenza, Epicuro presenta tutta una rosa di possibili spiegazioni dei vari fenomeni relativi al sole e alla luna, alle comete, alle stelle cadenti, alle nuvole, ai venti, ai lampi, ai tuoni, ai terremoti e ad altri fenomeni di questo tipo; spiegazioni che, a suo dire, sono tutte egualmente possibili e conformi ai fenomeni, cioè metodologicamente plausibili.

5. La ragione della distinzione fra la spiegazione della realtà nel suo intero e quella dei fenomeni particolari – L'opposto atteggiamento che Epicuro assume, da un lato, nella spiegazione dei «fenomeni principali» della natura, e, dall'altro, nella spiegazione dei «fenomeni particolari», è stato oggetto di molte critiche e di molte perplessità, e non sempre ne sono state individuate le ragioni in maniera corretta.

Intanto, è da rilevare che la spiegazione dei fenomeni fisici – e in particolare dei fenomeni sopra elencati – mediante una molteplicità di cause era già stata metodologicamente perseguita da Teofrasto, come a suo luogo abbiamo detto.[8] Gli estratti arabo-siriaci della *Meteorologia* teofrastea lo confermano in maniera lampante.[9] Quindi è indubbio che Epicuro – su questo punto – è debitore a Teofrasto.

Tuttavia è da rilevare che nello scolarca del Peripato la spiegazione pluralistica dei fenomeni fisici si accorda, in gran parte, con la sua metafisica, perché – come abbiamo visto – egli procede con analogo metodo e non esita addirittura a ventilare – anche se poi non ha il coraggio di accoglierla – l'ipotesi di un'anima cosmica, come possibile alternativa alla tesi del Motore Immobile, la quale spiegherebbe ugualmente bene il movimento universale. In breve, Teofrasto, in sede di ontologia, ha problemi più che certezze e, in generale, i suoi interessi stanno fuori di questo ambito, e sono pressoché per intero proiettati

[7] *Epistola a Pitocle*, 85-67.
[8] Cfr. libro IV, pp. 1040 ss.
[9] Su questi estratti si vedano le indicazioni che diamo in Reale-Bos, *Il trattato sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, cit., p. 274 s., nota 95.

sulle scienze. Potremmo dire che egli è un metafisico o un ontologo solo *per accidens*.[10]

Nel caso di Epicuro il discorso è decisamente diverso. La sua ontologia è di un dogmatismo adamantino. Le spiegazioni ultimative della realtà sono uniche, e quindi sono tali da non ammettere spiegazioni alternative. L'unicità delle cause supreme non sembra lasciare spazio alla molteplicità delle cause dei fenomeni fisici.

In effetti, il nostro filosofo, per giustificare il diverso comportamento dei fenomeni fisici, non può fare appello a ragioni plausibili: non alla «declinazione» che può sempre variare la causazione dei fenomeni, né all'«infinitudine del cosmo» che nelle sue innumerevoli combinazioni può produrre gli stessi fenomeni in differenti modi, perché non si vedrebbe come queste ragioni debbano valere *solamente per alcuni fenomeni e non per tutti quanti*.

La verità è che a Epicuro la spiegazione dei fenomeni particolari – ossia la fisica propriamente detta – non interessava affatto. Gli interessava solo guadagnare attraverso di essa una tesi che negasse che i fenomeni sono prodotti da nature intelligenti, cioè da esseri divini, e che negasse anche che sono prodotti dalla necessità. Quindi *gli era del tutto indifferente la positiva, puntuale, oggettiva e* disinteressata spiegazione scientifica di tali fenomeni.

L'interesse scientifico in senso moderno era totalmente estraneo a Epicuro. Ma questo, più che come un rilievo critico negativo, è da considerarsi dal punto di vista ermeneutico come rilievo di struttura di fondo del suo pensiero: Epicuro aveva perfettamente compreso che il problema della vita – che per lui era l'unico problema che contasse veramente – non può essere risolto dalla spiegazione scientifica dei fenomeni particolari, cioè da quella che oggi chiamiamo propriamente «scienza». *La* felicità e la pace dello spirito possono discendere solo da una spiegazione ultimativa delle cose, cioè dalla scoperta della verità circa i princìpi primi e supremi della realtà nella sua totalità, vale a dire dalla scienza delle cause prime e supreme, dall'ontologia.

6. Un passo-chiave dell'«Epistola a Pitocle» – Ascoltiamo le precise parole del filosofo al riguardo, assai significative:

> E poi, per quanto concerne i fenomeni celesti, bisogna pensare che movimento, solstizio, eclissi, levata e tramonto e i fenomeni simili a questi, non avvengano perché qualcuno li dirige o li ordina o li abbia

[10] Cfr. Reale, *Teofrasto*, cit., *passim.*

ordinati e intanto goda di ogni beatitudine, unitamente alla incorruttibilità (infatti, non si accordano con la beatitudine le occupazioni e le preoccupazioni, le ire e i favori, ma tali cose avvengono nella debolezza, nella paura e nella dipendenza da chi ci sta accanto), né, d'altra parte, [bisogna pensare] che, essendo [gli astri] masse di fuoco ripiegato su se stesso e in possesso della beatitudine, possano assumere questi movimenti a loro piacimento. Tuttavia, bisogna mantenere ogni solennità in tutti i nomi applicati a questi concetti, perché le opinioni che ne derivano non [risultino] opposte a tale solennità. In caso contrario, questa stessa opposizione provocherà il più grande turbamento nelle anime. Pertanto, occorre pensare che questa necessaria evoluzione dei fenomeni si compia fin dalla nascita del mondo, secondo l'originario modo di riunirsi di questi agglomerati. E ancora, bisogna ritenere che sia il compito specifico della filosofia della natura quello di cogliere con precisione la causa dei fenomeni più importanti, e il fatto che la beatitudine sta proprio qui, nella conoscenza di quali nature si rivelano in questi fenomeni celesti, e tutte le nozioni che contribuiscono alla conoscenza precisa rivolta a questo scopo [della beatitudine]. E, ancora, bisogna ritenere che in questo genere di fatti non ci sia una pluralità di cause, né la possibilità di un qualche altro modo d'essere, ma, semplicemente, che in una natura incorruttibile e beata non c'è nessuno dei fattori che inducono scompiglio o turbamento. E questo può essere compreso semplicemente con l'uso della ragione. Ma ciò che rientra nella ricerca specifica sul sorgere e sul tramontare, sui moti celesti, le eclissi e i fenomeni simili, non ha più nulla a che vedere con la beatitudine, tant'è vero che coloro che ben conoscono queste cose, ma che non sanno quali siano le loro nature e quali le cause più importanti, hanno ugualmente paura, come la avrebbero se non avessero tali conoscenze; anzi, quasi quasi provano anche più paura, quando avviene che la curiosità suscitata da questa ulteriore conoscenza non permetta di giungere a una soluzione e di cogliere l'ordine delle realtà fondamentali. Quindi, anche quando trovassimo più di una causa per i solstizi, i tramonti, le levate, le eclissi e per i fenomeni simili, come anche per gli eventi particolari, non bisogna pensare che in questo campo non si sia raggiunta una profondità sufficiente alla nostra tranquillità e beatitudine. Cosicché, osservando in quanti modi, presso di noi, nella nostra esperienza quotidiana, accada lo stesso fenomeno, occorre cercare le cause dei fenomeni celesti e di ogni cosa non direttamente percepibile con i sensi, disprezzando quanti non distinguono ciò che è o avviene in base a una causa sola e ciò che capita in base a molte cause, [e] trascurano che la rappresentazione viene da lontano, a distanza, e, quindi, ignorano anche in quali condizioni non è possibile stare tranquilli. In tal modo, se pensiamo che il fenomeno può avvenire anche in certi altri modi rispetto ai quali è possibile stare ugualmente tranquilli, ricono-

scendo appunto questo, che esso avviene in molti modi, manterremo la serenità come se sapessimo che esso avviene in questo certo modo.

Oltre a ciò, nel complesso, occorre considerare che il maggiore turbamento per le anime umane consiste nel ritenere che tali corpi siano, sì, beati e incorruttibili, eppure abbiano al contempo volizioni, azioni e causazioni contrarie a queste caratteristiche, e consiste altresì nell'attendersi o nel sospettare, alla luce dei racconti mitologici, qualcosa di terribile nell'eternità, oppure nel timore della mancanza di sensibilità che si verifica nella morte, come se essa ci riguardasse. [E pensare che] queste sofferenze non si fondano su giudizi, bensì su una certa convinzione irrazionale, per la quale, non sapendo definire questo «terribile», sono soggetti a pari o ancor più grave turbamento rispetto a chi formulasse opinioni a caso, su tale argomento. L'imperturbabilità, invece, consiste nell'essersi liberati da tutte queste ansie e nell'avere in mente, di continuo, gli asserti generali e i più importanti.

Di conseguenza, dobbiamo prestare attenzione alle circostanze presenti e alle sensazioni, in generale per le generali e individualmente per le individuali, e a ogni evidenza che si presenti, secondo ciascuno dei criteri [di verità]. Se, infatti, vi presteremo attenzione, riusciremo a comprendere chiaramente la causa da cui sorgevano il turbamento e la paura, e ce ne libereremo, indagando le cause dei fenomeni celesti e pure degli altri che ci càpitano abitualmente e che, nel complesso, spaventano a morte gli altri uomini».[11]

7. Significato emblematico della distinzione fra la spiegazione fisica dell'intero universo e quella dei singoli fenomeni particolari – A ben vedere, il senso di tali affermazioni è di portata più profonda di quanto comunemente non si riconosca.

La distinzione fra una scienza che spiega la «totalità del reale», ricercandone e additandone le supreme cause e che ammette solo spiegazioni univoche e incontrovertibili, e una scienza dei fenomeni particolari e delle loro cause particolari che ammette spiegazioni polivoche e perfino opposte, a ben vedere, corrisponde – ci sembra – alla distinzione fra una scienza o «filosofia prima» e una scienza o «filosofia seconda», ossia fra una metafisica o meglio una ontologia e una fisica vera e propria.

Distinzione, questa, che Epicuro – dopo l'esplicito ripudio delle acquisizioni della «seconda navigazione» platonica – non ha più modo di calibrare dal punto di vista teoretico, ma che, di fatto, la forza delle cose lo costringe a reintrodurre.

[11] *Epistola a Pitocle*, 76-82.

Ed è una distinzione tanto più interessante, proprio per la svalutazione operata senza mezzi termini della conoscenza dei fenomeni particolari, cioè di quel tipo e di quell'oggetto di conoscenza che oggi perseguono le scienze. Epicuro ha compreso molto bene che nelle decisioni riguardanti le scelte morali dell'uomo *incide solo la conoscenza della totalità in cui l'uomo si colloca ontologicamente, e che determinante può essere pertanto solamente la conoscenza delle cause di questa totalità e niente altro.*

Un'intuizione, questa, che può essere assai indicativa per l'uomo d'oggi, il quale – dopo decenni di indiscriminata esaltazione dell'onnipotenza della scienza – incomincia ad accorgersi che essa ha certamente risolto molti problemi particolari, ma non ha risolto i suoi problemi di fondo, e anzi, sotto molti aspetti, li ha aggravati.

SEZIONE IV

PSICOLOGIA DI EPICURO L'ANIMA E LE SUE FUNZIONI

1. L'anima, la sua «materialità» e e la sua «mortalità» – L'anima, come tutte le altre cose, è un aggregato di atomi. Aggregato formato in parte di atomi «ignei», «aeriformi» e «ventosi», i quali costituiscono la parte irrazionale e alogica dell'anima, e in parte di atomi che sono «diversi dagli altri» e che non hanno un nome specifico, i quali costituiscono la parte razionale.[1]

Pertanto l'anima, come tutti gli altri aggregati, non è eterna, ma è «mortale».

Questa è una conseguenza che scaturisce necessariamente dalle premesse materialistiche del sistema. Abbiamo infatti ampiamente visto, soprattutto nel libro terzo trattando di Platone, come il concetto di immortalità si possa calibrare unicamente sulla base del concetto del «soprasensibile», ossia dell'«immateriale» e dell'«incorporeo». Ma dopo lo smarrimento dei guadagni della «seconda navigazione», Epicuro non può più neppure capire che cosa significhi «incorporeo» nel senso platonico e aristotelico. Ecco le sue parole:

> Cosicché, quanti dicono che l'anima è incorporea, dicono delle sciocchezze. Infatti, se fosse tale, non potrebbe né agire né subire mentre è evidente che entrambe queste proprietà appartengono all'anima.[2]

Ma si noti come la verità – forzatamente repressa – si faccia decisamente rivalere.

Epicuro, sulla scia di Platone e di Aristotele, corregge la psicologia degli antichi Atomisti, distinguendo una parte «irrazionale» dell'anima e una «razionale». Ma è proprio tramite questa distinzione che la verità negata si riafferma. Epicuro, infatti, sa ben qualificare gli atomi che costituiscono la parte irrazionale dell'anima, precisando che essi

[1] Cfr. *Epistola a Erodoto*, 63.
[2] *Epistola a Erodoto*, 67.

sono «ventosi» e «ignei» – ossia che sono gli atomi più sottili e mobili che esistano –; *ma non sa qualificare gli atomi che costituiscono la parte razionale dell'anima.* Scrive infatti:

> Dopo di che, è necessario considerare con riferimento alle sensazioni e alle passioni – così, infatti, si darà più salda credibilità –, che l'anima è un corpo costituito da parti sottili, disseminato per l'intero aggregato, estremamente simile a un soffio dotato di una mescolanza di calore, in alcuni casi più affine a questo, in altri a quello. *C'è, però, una certa parte dell'anima che si è andata nettamente distinguendo per via della finezza anche di queste particelle*, e tanto più, per tale motivo, è in stretta relazione con il resto dell'aggregato. E tutto questo, sono le facoltà dell'anima a mostrarlo, e pure le affezioni, la facilità dei movimenti, e i processi mentali: insomma, ciò senza del quale moriamo.[3]

È evidente, qui, la surrettizia introduzione – più o meno camuffata – di una *differenza qualitativa*, che i quadri dell'Atomismo non sono in grado di accogliere. Già Plutarco notava:

> Ciò per cui l'anima discerne, ricorda, ama, odia, e, insomma, il senno e il raziocinio, essi [*scil.* gli Epicurei] affermano che derivano da una qualità senza nome. E che questo «senza nome» sia l'ammissione della loro ignoranza vergognosa, in quanto ammettono di non saper denominare ciò che non sono in grado di comprendere, noi lo sappiamo bene.[4]

2. Aporie connesse con il concetto epicureo di anima – Ma l'aporeticità della psicologia epicurea risulta ancora più stridente alla luce di queste ulteriori considerazioni.

L'ammissione dell'esistenza di atomi che molto differiscono in sottigliezza dagli atomi – pur così sottili quali sono quelli aerei e ignei – per spiegare la psichicità vera e propria, sembrerebbe implicare logicamente l'ammissione della «originarietà» della psichicità quale prerogativa di questi atomi speciali.

Invece Epicuro insiste nel dire che l'anima è anima e ha le sue tipiche funzioni psichiche, e in particolare la sensibilità, solo se e quando è in un corpo. Morto il corpo, gli atomi che costituivano l'anima si disperdono, e scompare ogni sensibilità, sentimento, pensiero e coscienza.

[3] *Epistola a Erodoto*, *63.*
[4] Plutarco, *Adv. Colot.*, 20, 1118 d = fr. 314, 13 ss., p. 218 Usener.

3. L'Atomismo non è in grado di spiegare l'unità della coscienza – Ma l'«unità dell'anima», che è l'«unità della coscienza» e quindi della persona, non è una unità che risulta dall'«aggregazione» e dalla «somma» di parti, giacché è originaria e incombinata.

È proprio questo che Epicuro non sa spiegare.

Per Epicuro vale puntualmente quanto V.E. Alfieri nota a proposito degli antichi Atomisti: «gli Atomisti non riescono a spiegare né quel che vi è di unitario e sintetico nel fatto di coscienza né l'unità dell'individuo come persona. Il loro pluralismo parte, sì, dall'uno e procede, come vedemmo, dalla logica moltiplicazione dell'uno; ma quell'ultimo, che è l'atomo, è il limite inferiore dell'essere, non già la concretezza e ricchezza e individualità dell'essere. Con l'individualità astratta, quantitativa, di tipo matematico, per quanto la si proietti nel mondo fisico, non si arriva a spiegare l'individualità reale, comunque poi questa debba essere concepita; con la fisicità e il meccanicismo non si spiega la spiritualità, perché, comunque si voglia concepire quella che in senso affatto generico designiamo come spiritualità, l'immaterialità del suo essere e del suo agire non si lascia ricondurre a semplice manifestazione meccanica della materia. È vero che gli Atomisti, con l'ammettere come originario (almeno nel cosmo già formato) il carattere igneo degli atomi dell'anima [e per Epicuro, ancor peggio, con l'ammettere anche atomi specialissimi che costituiscono la parte razionale dell'anima]..., potevano credere di spiegare sufficientemente la specificità dell'anima in confronto agli altri corpi. Ma la loro sostanza anima restava pur sempre una molteplicità di atomi giustapposti e per giunta una molteplicità fluida: essa non costituiva una vera unità e pertanto restava inspiegabile che l'uomo, o l'essere animato in genere, possa essere un centro di coscienza. In tanta sovrabbondanza di individualità, che erano individualità elementari, rimaneva senza spiegazione l'individualità superiore; e soprattutto quel centro individuale che noi designiamo col termine Io».[5]

Dopo Socrate, Platone e Aristotele, la mancanza di spiegazione, diversamente che negli Atomisti antichi, in Epicuro indica lo smarrimento del senso di alcune conquiste di inestimabile valore.

4. I «simulacri» e la conoscenza – La sensazione – e, in generale, i processi conoscitivi – sono spiegati da Epicuro secondo i moduli desunti sempre dall'Atomismo, i quali – come abbiamo visto nel primo libro – erano in parte comuni anche a Empedocle.

[5] Alfieri, *Atomos Idea*, cit., p. 150.

Da tutte le cose emanano «immagini» o «simulacri» (εἴδωλα) che ne riproducono le fattezze e, penetrando in noi, producono non solo le sensazioni ma anche il pensiero.

Ecco come Epicuro caratterizza questi «simulacri»:

> E ci sono anche impronte che hanno la stessa forma dei corpi solidi, ma che, in quanto a sottigliezza, superano di gran lunga gli oggetti che si manifestano. Infatti, non è impossibile che nello spazio circostante si verifichino dei flussi capaci di riprodurre parti cave e parti lisce, oppure degli effluvi che conservano la posizione reciproca e il movimento che avevano nei corpi solidi. Ebbene, a queste impronte noi diamo il nome di simulacri.[6]

Questi effluvi, a causa della loro sottigliezza, si espandono in tutte le direzioni con un moto veloce quanto il pensiero[7], e, penetrando in noi, ci fanno sentire e anche pensare.

Le percezioni sensibili – come già sappiamo – sono veritiere, appunto nella misura in cui sono apprensione diretta dei simulacri che procedono dalle cose e ridanno la realtà di queste.[8]

In modo analogo Epicuro spiega le rappresentazioni fantastiche, le rappresentazioni dei sogni e dei deliri. Infatti egli dice che i simulacri possono mantenersi a lungo, conservando la disposizione e l'ordine che gli atomi avevano nella cosa da cui provengono, ma possono anche scomporsi, deformarsi o ricomporsi, combinandosi con altre cose.

E sono appunto questi «simulacri isolati», deformati, scomposti o scombinati, che provocano le rappresentazioni dei sogni, dei deliri, delle fantasie.

In ogni caso, dunque, le nostre rappresentazioni sono generate dai simulacri; non sono, cioè, qualcosa che deriva dal nostro interno, ma qualcosa che ci proviene sempre obiettivamente dall'esterno.

5. Problemi gnoseologici lasciati irrisolti da Epicuro – Anche il pensiero è spiegato in base all'azione dei simulacri, ma in modo assai meno chiaro.

In particolare, Epicuro non sa dare ragione di quanto il pensiero ha di attivo in proprio e di quanto di autonomo esso ha rispetto alla sensazione.

[6] *Epistola a Erodoto*, 46.
[7] Cfr. *Epistola a Erodoto*, 48.
[8] Cfr. *Epistola a Erodoto*, 49-50.

Epicuro ammette tuttavia che, insieme al moto psichico prodotto nell'anima dalle percezioni, si produca anche un altro speciale moto psichico, congiunto alla percezione, ma *che da essa si può in certo modo distinguere.* È proprio da questo moto psichico – il quale si può distinguere dalla percezione – che nasce l'«opinione», e, per conseguenza, come già sappiamo, anche la possibilità dell'errore.[9]

Ma è una ammissione, questa, che non viene approfondita, così come non viene approfondito il problema della «coscienza» e dell'«autocoscienza».

In effetti, a questi problemi, sulla base della sua dottrina dei simulacri, Epicuro non ha risposte plausibili da dare.

E così – per analoghe ragioni – Epicuro non è in grado, in sede teoretica, di spiegare che cosa siano la «volontà» e la «libertà», che, peraltro, costituiscono il presupposto centrale della sua etica.

Come già abbiamo avuto modo di notare, senza il concetto dello spirituale non si possono calibrare i concetti di volontà e di libertà.

Nel sistema epicureo si può – al più – invocare il principio della «declinazione» degli atomi; ma questo, quando venga trasportato nell'anima, intesa nel modo sopra visto, non si capisce davvero che cosa positivamente possa significare.

[9] Epicuro, *Epistola a Erodoto*, 51. Ecco il testo esatto: «E pure l'errore, per parte sua, non si verificherebbe, *se non cogliessimo* anche un certo altro movimento in noi stessi, che si adatta, sì, alla rappresentazione intuitiva, *ma che rispetto a essa ha uno scarto*».

SEZIONE V

TEOLOGIA DI EPICURO

1. Epicuro ammette l'esistenza degli Dei – In questo universo costituito esclusivamente da atomi, vuoto, movimento di caduta e «declinazione», in questa visione che risolve ogni cosa in elementari componenti materiali e che nega categoricamente lo spirituale, non parrebbe esserci spazio alcuno per la Divinità e per esseri divini.

Epicuro si propone come uno degli scopi essenziali proprio quello di liberare gli uomini dal timore degli Dei.

Di conseguenza, noi ci aspetteremmo o di sentire Epicuro negare il Divino, oppure di sentir parlare del Divino al massimo come di un attributo degli atomi indistruttibili ed eterni. In altri termini, noi ci aspetteremmo, al più, affermazioni dello stesso tenore di quelle che trovammo negli antichi Fisici, che facevano coincidere il Divino appunto con il Principio o i Princìpi naturali di tutte le cose.

Invece così non è, e la posizione che il nostro filosofo assume risulta del tutto sorprendente.

Epicuro nega recisamente non già l'esistenza del Divino e degli Dei, bensì l'esistenza del Divino e degli Dei quali erano comunemente intesi; e contro tali rappresentazioni egli si fa paladino di una nuova e rivoluzionaria concezione, eversiva non solo rispetto al modo di immaginare del volgo e dei poeti, ma altresì rispetto al modo di pensare dei filosofi. In effetti la teologia epicurea resta qualcosa di eccentrico rispetto a tutta la teologia greca, pur riprendendo alcuni tratti peculiari del pensiero ellenico.

2. Posizione assunta da Epicuro nei confronti della religione popolare – Incominciamo dalla polemica contro gli Dei della religione popolare. Ecco uno dei testi più espliciti di Epicuro:

> In primo luogo, nella convinzione che Dio è un vivente incorruttibile e beato – ed è questa la concezione comune di Dio –, non attribuirgli nulla che esuli da questa incorruttibilità e neppure che esuli dalla beatitudine, bensì pensa di lui tutto ciò che è in grado di conservare questa sua beatitudine insieme con l'incorruttibilità. Infatti, gli dèi esi-

stono, in quanto la cognizione che ne abbiamo è evidente: ma essi non sono come i più li considerano; infatti, non sanno mantenerli quali li concepiscono. Ed è empio non chi nega gli dèi venerati dai più, ma chi ascrive agli dèi le opinioni dei più. Infatti, le asserzioni dei più riguardo agli dèi non sono prolessi, bensì assunzioni false. In conseguenza a ciò, sono attribuiti agli dèi le maggiori sciagure per i malvagi e le maggiori fortune per i buoni.[1]

Lasciando per ora la spiegazione delle affermazioni particolari, che daremo sotto, vogliamo, in primo luogo, esplicitare i presupposti che questa massiccia presa di posizione contro gli Dei della fede popolare implica.

Fin dai tempi di Omero, e ancor prima, era stata ferma convinzione del Greco che la buona e la cattiva fortuna, il buon successo e il cattivo successo degli uomini dipendessero fondamentalmente dagli Dei, dal loro favore o dalla loro avversione. Per tutto il periodo in cui era stata in auge la *polis*, il Greco credette in Dei che proteggevano la *polis* e che fattivamente ne reggevano i destini: erano Dei da pregare, supplicare, placare, implorare, a seconda delle circostanze, perché erano pensati perennemente in grado di giovare o di nuocere, e considerati come le cause prime e gli autori delle grandi sventure, così come delle grandi venture pubbliche.

E dopo la crisi della *polis* e la conseguente crisi degli Dei della *polis*, se il Greco aveva cessato di credere a un intervento degli Dei nelle sorti della Città, aveva tuttavia continuato a credere all'intervento degli Dei nella sorte del singolo.

L'età ellenistica, infatti, se, da un lato, presenta manifestazioni di scetticismo e di miscredenza, dall'altro presenta «ritorni all'antico pietismo»,[2] e accentua i caratteri superstiziosi di quelle credenze.

È evidente che colui che è convinto del capriccioso intervento degli Dei sarà portato a interpretare tutte le sventure come punizioni divine delle proprie colpe e dei propri demeriti, si cruccerà e si amareggerà profondamente di questo, e, così, sarà infelice. Per di più, se crederà anche all'immortalità dell'anima, non cesserà di temere la punizione degli Dei anche dopo la morte.

Secondo Epicuro, è esattamente questo l'errore in cui cade la rappresentazione comune degli Dei: *il credere che essi si occupino e si preoccupino degli uomini e delle loro vicende sia pubbliche sia private.*

[1] *Epistola a Meneceo*, 123 s.
[2] Cfr. Bignone, *L'Aristotele perduto*, cit., I, p. 284.

Per Epicuro, è vero esattamente il contrario; egli afferma infatti:

> [O]gni essere che appartiene alla specie divina è tale da non provocare in noi alcun turbamento, ed è scevro da tutto ciò che incute timore.[3]

Riferisce anche Cicerone:

> [La divinità], infatti, non compie nessuna azione, non è impegnata in nessuna occupazione, non si affatica in nessun lavoro, gode della propria sapienza e della propria virtù ed è cosciente del fatto che si troverà sempre tra piaceri tanto sommi quanto eterni.[4]

3. Negazione di un Dio inteso come causa del cosmo – E in che cosa sono errate le rappresentazioni filosofiche della Divinità?

Intenderemo meglio il pensiero di Epicuro se terremo ben presente che le rappresentazioni filosofiche che egli ha di mira sono quelle di Platone e quelle divulgate dalla produzione essoterica di Aristotele.

Si tratta, quindi, della concezione del «Dio demiurgo» plasmatore del cosmo, della concezione che vedeva negli esseri celesti altrettanti esseri divini dotati di vita e di intelligenza, di quella concezione che aveva prodotto la nascita di una religione filosofica, in cui i dotti si rifugiavano: la cosiddetta religione del Dio cosmico.

Ebbene, l'errore in cui cade questa rappresentazione del divino è quello stesso in cui cade la religione volgare, e per giunta è un errore che risulta, per Epicuro, ulteriormente aggravato. Infatti, l'una e l'altra attribuiscono agli Dei le cure e le preoccupazioni derivanti dalla costruzione e dal governo del mondo; e, per di più, non essendo Dei capricciosi come quelli della fede popolare, ma Dei che reggono il mondo con regole e leggi costanti, risultano di conseguenza fautori della tanto aborrita Necessità.

Dunque, né gli Dei sono causa del cosmo e dei corpi celesti, né sono identificabili con questi stessi corpi celesti, come abbiamo letto in un passo dell'*Epistola a Erodoto*, sopra riportato.[5]

4. La ragione in base alla quale Epicuro ammette l'esistenza degli Dei – Ma per quale motivo, allora, Epicuro ammette l'esistenza di Dei, e su quali basi, se non si appoggia né alla fede popolare, né agli argo-

[3] Filodemo, *De pietate*, fr. 104 = fr. 33 Usener.
[4] Cicerone, *De nat. deor.*, I, 19, 51 = fr. 352, p. 235, 17 s. Usener.
[5] *Epistola a Erodoto*, 76 s.

menti dei Fisici, né a quelli legati alla «seconda navigazione» platonica?

Ecco le sue argomentazioni:

1) Degli Dei abbiamo una «conoscenza evidente» (ἐναργὴς γνῶσις), e l'evidenza, come sappiamo dalla logica, è sempre inoppugnabile.[6]

2) Questa conoscenza evidente è posseduta non solo da alcuni, ma da tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutti i popoli, anche di quelli più incolti.[7]

3) Questa conoscenza è esattamente una «prolessi» o «prenozione», e, come tale, è prodotta da precisi «simulacri», i quali, a loro volta, non possono che provenire da corrispettivi oggetti, anche se questi sono fuori dalla portata dei nostri sensi. Riferisce Cicerone:

> Solo Epicuro, infatti, si rese conto in primo luogo che gli dèi esistono, poiché la natura stessa impresse la loro nozione negli animi di tutti. Qual è, infatti, il popolo, o quale la stirpe di uomini, che non abbia, anche senza averla appresa, una certa preconcezione (*anticipatio*) degli dèi, che Epicuro chiama «prolessi» (πρόληψις)?[8]

4) La realtà, nella sua infinitudine, è governata da una legge di equilibrio, di compensazione o equa distribuzione (ἰσονομία), che richiede l'esistenza di esseri divini. Riferisce Cicerone:

> Suprema, però, in verità, è l'essenza della infinità, ed è degna in massimo grado di una profonda e attenta considerazione, durante la quale è necessario che si comprenda che questa natura è tale che tutte le sue componenti si corrispondono perfettamente. Epicuro chiama questa proprietà *isonomía*, ossia equa distribuzione. Da qui, dunque, consegue che, se tanto grande è la moltitudine dei mortali, non minore dev'essere quella degli immortali e che, se sono innumerevoli i fattori che sono causa di dissoluzione, devono essere infiniti anche quelli che sono causa di conservazione.[9]

5) Infine, Epicuro doveva fare appello a una specie di argomento *ex gradibus.* Ci riferisce infatti Cicerone che Epicuro affermava l'esi-

[6] Cfr. *Epistola a Meneceo*, 123.

[7] Cfr. *Epistola a Meneceo*, 123; cfr. anche Cicerone, *De nat. deor.*, I, 16, 43 = fr. 352 Usener.

[8] *Ibidem.*

[9] Cicerone, *De nat. deor.*, I, 19, 50 = fr. 352, p. 235, 10 ss. Usener.

stenza degli Dei, perché riteneva necessaria l'esistenza di una natura eccelsa, alla quale nulla sia superiore:

> Infatti, [Epicuro] è dell'opinione che gli dèi esistano, in quanto – argomenta – è necessario che esista una natura eccellente, della quale nulla sia migliore (*Placet enim illi esse deos, quia necesse sit praestantem esse aliquam naturam qua nihil sit melius*).[10]

5. La natura degli Dei secondo Epicuro – Ma se queste ragioni di primo acchito risultano chiare, si offuscano non appena ci si domandi quale natura mai possano avere questi Dei di Epicuro.

Su questo punto, il nostro filosofo non cessa di sorprenderci. Gli Dei hanno figure analoghe a quelle degli uomini, perché la figura umana è la più bella che la natura presenti.

Ecco quanto – per Cicerone – egli precisava sugli Dei:

> E, tuttavia, questa forma non è un corpo, bensì *quasi un corpo*, e non ha sangue, bensì *quasi sangue*.[11]

Qui il «quasi» rovina tutto il ragionamento filosofico, e mette irreparabilmente a nudo l'insufficienza del materialismo atomistico.

Come ogni altra cosa, gli Dei devono essere costituiti da atomi; ma ogni composto atomico è suscettibile di dissoluzione, mentre gli Dei sono immortali. Pertanto, l'affermare che il composto atomico che costituisce gli Dei, diversamente da quello che costituisce tutte le altre cose, non si dissolve perché le sue perdite – che subisce con il costante flusso degli atomi che formano i simulacri – vengono continuamente colmate, non fa altro che spostare il problema. Infatti non c'è modo di spiegare la ragione dello statuto privilegiato di questi composti.

E, allora, a Epicuro non resta se non quell'aporetico «quasi corpo», che, in realtà, rivela inesorabilmente la strutturale incapacità dell'Atomismo a spiegare gli Dei.

Ma c'è di più. In un frammento leggiamo:

> Nell'opera *Sugli Dèi* [Epicuro] dice che non lascia adito a dubbi che l'essere che possiede una natura perfetta deve essere percettibile con l'intelletto e non essere concepito affatto come sensibile.[12]

[10] Cicerone, *De nat. deor.*, II, 17, 46 = fr. 358, p. 240, 21 ss. Usener.

[11] Cicerone, *De nat. deor.*, I, 18, 49 = fr. 352, p. 234, 1 s. Usener ; cfr. anche *De nat. deor.*, I, 25, 71 = p. 234, 6 ss. Usener.

[12] Filodemo, *De pietate*, fr. 117, p. 133 Gomperz = fr. 34 = 17, 4 Arrighetti. Cfr. anche Cicerone, *De nat. deor.*, I, 19, 49 = fr. 352, p. 234, 3 ss. Usener; cfr. anche *De nat. deor.*, II, 37, 105 = p. 234, 26 ss. Usener.

Di qui si ricava pertanto chiaramente che – come a proposito degli atomi che abbiamo visto costituire l'anima razionale – anche in questo caso surrettiziamente Epicuro introduce qualcosa che assomiglia all'intelligibile. In effetti, l'asserzione letta ha significato solamente se si concepiscono «intelletto» e «senso» come aventi natura diversa, cioè in maniera non materialistica e non sensistica, giacché, per il sensismo, l'intelletto non può essere qualcosa di superiore, ma solamente un senso illanguidito ed estenuato, e ciò che esso coglie non può mai essere qualcosa di metasensoriale e metempirico.

Più che mai evidente risulta quanto abbiamo cercato di dimostrare nel corso di quest'opera: dal punto cui è approdata la «seconda navigazione» platonica non si può retrocedere, se si vuole fare un discorso razionale su Dio. Ciò significa che, senza la categoria dell'immateriale e dell'incorporeo, Dio non si può rappresentare, se non cadendo in grossolane contraddizioni.

6. Caratteristiche particolari degli Dei di Epicuro – Tutto il resto che Epicuro dice degli Dei riconferma quanto asseriamo.

Gli Dei sono numerosissimi: sono almeno tanti quanti sono gli uomini. Sono divisi essi pure in esseri maschili e femminili. Abitano negli «intermondi», conversano e parlano una lingua uguale o simile a quella greca – che è la lingua dei saggi –, e trascorrono l'eternità nella gioia della loro sapienza e della loro compagnia, senza turbamenti e preoccupazioni di alcun genere.

Vivono in una sfera di realtà in sé totalmente chiusa alle vicende dei mondi e degli uomini e, in genere, di tutte le vicende delle cose che nascono e muoiono.[13]

Come dicevamo, la concezione degli Dei di Epicuro è «eccentrica» rispetto a tutto il pensiero della Grecità. La fede popolare aveva ammesso gli Dei per spiegare la vita e le vicende umane, mentre i filosofi ammisero la Divinità per spiegare il cosmo e la realtà; ed Epicuro respinge proprio quelle due motivazioni che costituivano gli assi portanti della credenza negli Dei e nel Divino.

Ma, nello stesso tempo, mantiene alcuni tratti squisitamente ellenici del pensiero teologico antico: proprio quei caratteri che sono più aporetici.

Dalla fede popolare egli trae l'«antropomorfismo», riportandosi al di là di Senofane; dalla concezione filosofica di Aristotele trae la

[13] Cfr. frr. 352-366 Usener.

convinzione dell'impassibilità di Dio, che a suo luogo abbiamo ampiamente discusso,[14] la quale è fonte di insuperabili difficoltà.

Come si spiega tutto questo?

7. Il Dio di Epicuro come ipostatizzazione del suo ideale etico – «Dimmi che Dio hai e ti dirò chi sei», diceva Goethe. Ma il principio è anche rovesciabile: «dimmi chi sei e ti dirò che Dio hai».

Epicuro non è un metafisico, né un fisico nel senso antico; e proprio per questo egli non ricollega il suo Dio alla sua ontologia e alla sua fisica, che nel suo sistema giocano il ruolo funzionale di supporto all'etica.

E come il suo interesse di fondo è di carattere etico, così anche la concezione del suo Dio è di carattere etico: il suo Dio, in ultima analisi, *è l'ideale della sua etica oggettivato e ipostatizzato*.

Quei suoi Dei che vivono una vita eterna senza preoccupazioni e turbamenti e godono di sagge conversazioni in piena amicizia, sono infatti la proiezione dell'ideale del Giardino.

Sono il disegno ingrandito che riproduce perfettamente i modi e i tratti secondo cui la Scuola epicurea insegnava agli uomini la vita felice, che esamineremo più avanti.

E quando Epicuro proclamava che gli Dei vanno onorati, anche se non ci hanno generati né di noi in alcun modo si curano, semplicemente per la loro maestà, superiorità ed eccellenza,[15] ben lungi dal peccare di conformismo o di ipocrisia – come qualche antico ha creduto – diceva cosa di cui era profondamente convinto.

L'onore agli Dei significava in ultima analisi l'onore a quell'ideale etico di vita che dal Giardino egli andava predicando agli uomini e che costituiva la cifra emblematica della sua stessa esistenza.[16]

[14] Cfr. libro IV, pp. 883-891.

[15] Cfr. Seneca, *De benef.*, IV, 19 = fr. 364, p. 243, 4 ss. Usener.

[16] Per un approfondimento della teologia epicurea si vedrà: A.J. Festugière, *Épicure et ses Dieux*, Paris 1946, 1968²; traduzione italiana, Brescia 1952.

SEZIONE VI

L'ETICA EPICUREA

I. Caratteri peculiari dell'edonismo epicureo

1. Il piacere come fondamento dell'etica – Abbiamo visto come la fisica di Epicuro sporga decisamente al di sopra dei limiti stabiliti dalla sua logica. In modo analogo, e forse ancora di più – e anche questo lo abbiamo già notato –, la sua etica sporge dai quadri fissati dalla sua fisica.

Naturalmente, non vogliamo negare che vi siano larghi tratti in cui l'etica del nostro filosofo s'accorda con la sua logica e con la sua fisica; tuttavia, ciò non toglie che proprio alcune delle note più caratteristiche di questa etica e soprattutto la temperie spirituale che per intero la caratterizza, vadano assai oltre gli ambiti del sensismo e dell'Atomismo.

Ciò spiega assai bene il motivo per cui questa etica fu oggetto di opposte interpretazioni, al punto che, mentre – soprattutto nell'antichità – si volle vedere in essa non altro che un volgare e perfino ripugnante «edonismo», in tempi recenti, per contro, si è creduto di poter addirittura negare che sia lecito parlare di edonismo epicureo.

Ricostruiamo quindi in ordine il pensiero del filosofo.

La filosofia morale, a partire da Socrate – come abbiamo visto nel secondo libro – aveva ben fissato lo statuto dell'etica. Essa deve stabilire quale sia l'essenza dell'uomo, quale sia la sua peculiare *areté*, il suo specifico bene e quindi il suo modo di vivere per raggiungere questo bene che lo rende felice. E, da Socrate ad Aristotele, concordemente, la speculazione morale aveva stabilito che il bene morale dell'uomo altro non è che l'attuazione della sua essenza, il realizzare pienamente ciò che egli è, e che la felicità si raggiunge sempre e solo per questa via della compiuta realizzazione della propria essenza.

Anche Epicuro condivide questa formale impostazione dell'etica, ormai acquisita in modo irreversibile; ma dalla linea socratico-platonico-aristotelica egli si stacca nettamente nella determinazione dell'«essenza dell'uomo», cioè nella determinazione del fondamento stesso dell'etica.

E su questo punto egli è del tutto coerente con i princìpi della sua logica e della sua fisica.

Come la natura in generale è costituita da atomi materiali e da aggregati atomici, così anche la specifica natura dell'uomo è costituita non da altro che da «aggregati di atomi»: dall'aggregato degli atomi dell'anima e dall'aggregato degli atomi del corpo; l'uno e l'altro materiali. Se materiale è l'essenza dell'uomo, materiale sarà anche il suo specifico bene, quel bene che, attuato e realizzato, rende felici.

E quale sia questo «bene», la natura – considerata nella sua immediatezza – ce lo dice senza mezzi termini, mediante i sentimenti fondamentali del «piacere» e del «dolore», così come senza mezzi termini ci dice ciò che è «vero» mediante la «sensazione». Gli esseri viventi, già fin dalla nascita, istintivamente ricercano i piaceri e istintivamente rifuggono dai dolori. Riferisce Cicerone:

> Ogni essere vivente, non appena vede la luce, aspira al piacere e ne gode come del sommo bene, mentre rigetta il dolore come sommo male e cerca di respingerlo da sé, per quanto gli è possibile. E si comporta così fin tanto che non sia ancora corrotto, quando a giudicare è la natura stessa in modo puro e integro. Quindi, Epicuro sostiene che non c'è bisogno di ragionamento o di discussione, per stabilire per quale motivo il piacere vada perseguito e il dolore vada rifuggito: ritiene che queste cose siano percepite con i sensi, come si percepisce che il fuoco è caldo, che la neve è bianca, che il miele è dolce: dati che non è opportuno confermare con ricercati ragionamenti, basta soltanto indicarli... E infatti, poiché, una volta sottratti dall'uomo i sensi, non c'è niente che rimanga, è necessario che sia la natura stessa a giudicare che cosa sia secondo natura e che cosa sia a essa contrario. Ebbene, essa che cosa percepisce o che cosa giudica, in base a cui debba perseguire o rifuggire qualcosa, se non il piacere e il dolore?...[1]

2. La felicità dipende dal piacere, in quanto bene naturale – Dunque, principio e fine dell'agire umano deve essere il piacere, perché esso è il «vero bene naturale». Di conseguenza, il piacere è ciò che, posseduto, rende felici.

Ecco alcune esplicite affermazioni del nostro filosofo:

> E per questo diciamo che il piacere è il principio e il fine del vivere beato. Non per nulla, abbiamo riconosciuto il piacere come primo bene a noi connaturato, e a partire da esso improntiamo ogni scelta

[1] Cicerone, *De fin.*, I, 9, 30 = fr. 397, p. 264, 9 ss. Usener.

e ogni repulsa, e a esso facciamo ritorno, quando usiamo l'affezione come criterio per giudicare ogni bene.[2]

Dall'opera intitolata *Sul fine* ci sono stati riportati i seguenti frammenti in sommo grado eloquenti:

Io, infatti, personalmente, non riesco a concepire che cosa sia il bene, se elimino i piaceri che derivano dai sapori, ed elimino anche quelli connessi ai diletti d'amore, e anche quelli che derivano dall'udito, e infine pure quei piacevoli moti che derivano dalla bellezza attraverso la vista.[3]

Non saprei proprio come intendere quel bene, se eliminassi quei piaceri che vengono avvertiti grazie al sapore, se eliminassi quelli che [si hanno dai piaceri erotici], se eliminassi quelli che derivano dai canti, per mezzo dell'udito, se eliminassi anche quei piacevoli moti che vengono percepiti tramite gli occhi, a partire dalle belle forme, o comunque tutti gli altri piaceri che, nell'intera persona umana, sorgono grazie a qualsiasi senso. Né, in verità, si può dire che tra i beni si trovi soltanto la letizia dello spirito. Infatti, è così che io so che la mente si allieta: nella speranza di tutti quei piaceri che ho elencato sopra, possa accadere che la nostra natura, una volta impadronitasi di essi, rimanga priva di dolore.[4]

E ancora:

Più volte domandai a coloro che erano chiamati saggi che cosa avessero mai da lasciare tra i beni, una volta che avessero eliminato i piaceri, a meno di non voler pronunciare parole vuote: nulla riuscii a venire a sapere da costoro, i quali, se vorranno esalare dalla bocca i nomi della virtù e della sapienza, non potranno dire null'altro se non quella via per cui si realizzano quei piaceri che ho nominato sopra.[5]

E i dossografi largamente fanno eco a queste parole.[6]

Si noti come la prospettiva epicurea si chiarisca perfettamente tramite il rapporto con Socrate, Platone e Aristotele. Questi avevano posto l'essenza dell'uomo nell'anima, perciò avevano identificato il bene umano coi beni dell'anima e dello spirito, e di conseguenza avevano

[2] Epicuro, *Epistola a Meneceo*, 128 s.
[3] Ateneo, *Deipnosoph.,* XII, p. 546 e = fr. 67 Usener.
[4] Cicerone, *Tusc. disput*., III, 18, 41 = fr. 67, p. 120, 18 ss. Usener.
[5] Cicerone, *Tusc. disput*., III, 18, 42 = fr. 69 Usener.
[6] Cfr. frr. 396 ss. Usener.

con tutta fermezza negato che il piacere del corpo possa essere un bene.[7]

Lo stesso Aristotele, che aveva rivalutato i piaceri in modo considerevole, non ne aveva fatto dei valori, ma li aveva considerati come qualcosa che si accompagna all'attuazione dei valori, come un coronamento e un perfezionamento dell'attività dell'uomo, dunque non li aveva considerati come beni, ma piuttosto come epifenomeno dei beni.[8]

Invece per Epicuro il piacere in quanto piacere è il «valore», il «bene», il «fine» e pertanto la sua posizione è inequivocabilmente edonistica.

In tal modo, la posizione di fondo dei Cirenaici è fatta energicamente rivalere, anche se con riforme essenziali e per certi aspetti veramente radicali.

3. Il «piacere catastematico», inteso come «assenza di dolore» (ἀπονία), è il piacere supremo – Abbiamo richiamato i Cirenaici e a essi converrà fare un più puntuale riferimento, perché costituiscono un preciso termine di paragone per intendere Epicuro e gli Epicurei, i quali sentirono il bisogno di differenziare il loro edonismo da quello cirenaico in due punti di notevole importanza.

In primo luogo, i Cirenaici identificavano il piacere con un movimento, con un «dolce movimento», e identificavano il dolore con un «movimento violento», mentre negavano recisamente che l'intermedio stato di quiete, cioè l'assenza di dolore, potesse essere un piacere, assomigliando piuttosto – a loro avviso – allo stato del dormiente, cioè a uno stato di insensibilità.

Epicuro, per contro, non solo ammette anche questo tipo di piacere, ma dà a esso grandissima importanza.

Ecco come, con grande chiarezza, Diogene Laerzio spiega questa differenza:

> Si differenzia dai Cirenaici per quanto riguarda il piacere; quelli infatti non riconoscono il piacere immobile, ma solo il piacere in movimento; egli invece li ammette entrambi sia nell'anima che nel corpo.[9]

Anzi, non solo Epicuro li ammette entrambi, ma ritiene il «piacere catastematico» come il supremo e più genuino piacere, perché

[7] Cfr. libro II, pp. 315 ss.; III, pp. 653 ss.; IV, pp. 1011 ss.
[8] Cfr. libro IV, pp. 954 ss.
[9] Diogene Laerzio, X, 136. Sulla posizione dei Cirenaici, cfr. libro II, pp. 417 ss.

esso corrisponde allo stato di «assenza di dolore» (ἀπονία) e «assenza di perturbazione» (ἀταραξία), mentre l'altro reca sempre, insieme al movimento, anche turbamento.

La distinzione è dunque fondamentale, perché implica – come vedremo – una netta subordinazione del secondo tipo di piaceri al primo, nella ricerca della felicità.

Cicerone spiega con molta chiarezza questo concetto:

> Spiegherò che cosa sia il piacere stesso e di che natura sia... Infatti, noi non perseguiamo soltanto ciò, che con una certa dolcezza commuove la natura stessa e con una certa giocondità viene percepito dai sensi, bensì riteniamo piacere sommo quello che si percepisce quando ogni dolore sia stato rimosso. Infatti, poiché, quando siamo liberati dal dolore, godiamo di questa stessa liberazione e mancanza di ogni fastidio, e poiché, d'altra parte, tutto ciò di cui godiamo è piacere, così come ciò da cui rimaniamo offesi è dolore, la privazione di ogni dolore è stata giustamente denominata «piacere». Come, infatti, quando fame e sete siano state scacciate grazie a cibi e bevande, l'eliminazione stessa della sofferenza porta come conseguenza il piacere, così, in ogni caso, la rimozione del dolore produce il subentrare del piacere. Perciò, Epicuro non ha riconosciuto l'esistenza di qualcosa di intermedio tra il dolore e il piacere. Infatti, quello stato che ad alcuni sembrava intermedio, secondo Epicuro, poiché è privo di ogni dolore, non è soltanto un piacere, bensì anzi il sommo piacere. In chiunque, infatti, percepisca quale affezione sia presente in lui, è necessario che vi sia o piacere o dolore. Ora, Epicuro ritiene che il sommo piacere sia determinato dalla privazione di ogni dolore, cosicché poi il piacere può andare soggetto a variazioni e distinzioni, ma non può essere aumentato ed esteso...[10]

L'«assenza del dolore», vale a dire il «piacere catastematico», è dunque il limite supremo che raggiunge il piacere, al di là del quale non può ulteriormente estendersi, perché nell'assenza di dolore il piacere ha raggiunto la sua completezza e perfezione.[11]

[10] Cicerone, *De fin.*, I, 11, 37 = fr. 397, p. 266, 1 ss. Usener.

[11] La posizione di Epicuro nei confronti dei Cirenaici si spiega ancor meglio, se si tiene presente il suo modo «eleatico» di ragionare, che esclude l'«intermedio», come ha bene rilevato il Pesce: «Per Epicuro gli stati emotivi sono due: il piacere e il dolore; se uno corrisponde al pieno e l'altro al vuoto, l'uno all'essere e l'altro al non-essere, *tertium non datur*, il preteso terzo stato del né piacere né dolore non può sussistere, risultando intimamente contraddittorio. E infatti, equivalendo il non piacere al dolore e il non dolore al piacere, il né piacere né dolore si convertirebbe nel dolore e piacere» (*Saggio su Epicuro*, cit., p. 81).

4. I piaceri e i dolori dell'anima sono superiori ai piaceri e ai dolori del corpo – Ma, rispetto ai Cirenaici, Epicuro si differenzia anche per un secondo aspetto assai importante.

Quelli, infatti, ritenevano i piaceri fisici superiori ai piaceri dell'animo e i dolori corporei più gravi dei dolori dell'animo, tanto è vero – essi argomentavano – che i colpevoli sono puniti con tormenti corporali.

Al che Epicuro sagacemente obietta:

> La carne soffre soltanto i tempestosi sconvolgimenti del presente, mentre l'anima soffre quelli sia del passato sia del presente sia del futuro.[12]

In effetti, è un innegabile dato di fatto che la carne gode solo di ciò che è presente, mentre l'anima, col ricordo, gode del piacere passato e può anche anticipare con l'attesa quello futuro. Per questo motivo, per Epicuro, i piaceri dell'animo sono superiori a quelli del corpo.

Anche questo punto fondamentale dell'edonismo epicureo è spiegato assai bene da una testimonianza ciceroniana, che conviene leggere per intero:

> Noi sosteniamo, poi, che i piaceri e i dolori dell'animo nascono dai piaceri e dai dolori del corpo... Ora, quantunque il piacere ci arrechi letizia e il dolore afflizione, tuttavia affermiamo che essi, entrambi, hanno origine nel corpo e si riportano al corpo, ma non per questo diciamo che i piaceri e i dolori dell'animo sono molto maggiori di quelli del corpo. Con il corpo, infatti, non possiamo percepire nulla che non sia presente e accanto a noi; con l'animo, invece, anche ciò che è passato e ciò che deve ancora venire. Infatti, per quanto, quando proviamo dolore nel corpo, noi possiamo anche essere addolorati in pari misura nell'animo, tuttavia il dolore può sempre subire un incremento, anche molto consistente, qualora supponiamo che incomba su di noi un qualche male eterno e illimitato. Questo ragionamento si può applicare anche al piacere, nel senso che esso sarà maggiore, se non avremo a temere che una simile minaccia incomba su di noi. Ormai è ben chiaro che, quando è nell'animo, il più grande piacere o la più grande sofferenza, conta di più, agli effetti di una vita felice o infelice, di uno qualsiasi dei due, quando rimanga nel corpo anche per un tempo uguale. Non siamo convinti, poi, che, eliminato il pia-

[12] Diogene Laerzio, X, 137 = fr. 452 Usener; cfr. Cicerone, *Tusc. disput*., V, 34, 95 = fr. 439 Usener.

> cere, subito debba subentrare un'afflizione, a meno che per caso un dolore non sia subentrato in luogo del piacere; al contrario, piuttosto, pensiamo che la sparizione dei dolori ci procura godimento, anche nel caso in cui non subentri nessuno di quei piaceri che sollecita i sensi. E grazie a questo si può comprendere quanto grande piacere sia non provare dolore.[13]

È da notare che anche questa seconda correzione del Cirenaismo è di essenziale importanza per intendere la novità della posizione di Epicuro.

Infatti, a ben considerarla, essa risulta la positiva giustificazione della prima distinzione: *il piacere in quiete può essere piacere positivo solo se ci si riferisce alla dimensione psicologica dell'uomo*, altrimenti risulterebbe vero, come dicevano i Cirenaici, che esso è uno stato analogo a quello del dormiente, cioè insensibilità e, dunque, non piacere.

E poiché la portata di questa distinzione è stata, di volta in volta, o sottovalutata o sopravvalutata, è opportuno che individuiamo i presupposti su cui poggia e le conseguenze che comporta.

5. Aporetica distinzione fra i piaceri del corpo e quelli dell'anima – Domandiamoci in primo luogo: può Epicuro coerentemente distinguere un «piacere del corpo» da un «piacere dell'anima»? Il suo materialismo atomistico e il suo sensismo permettono tale discriminazione?

Abbiamo visto nella esposizione della fisica che l'uomo non è un aggregato atomico semplice, ma complesso, nel senso che è costituito dall'aggregato atomico dell'anima che è incluso nell'aggregato atomico del corpo. E poiché le caratteristiche dell'aggregato anima sono differenti da quelle dell'aggregato corpo, così una distinzione fra i piaceri relativi alla prima e quelli relativi al secondo parrebbe corretta.

Del resto, Epicuro era troppo attento indagatore della realtà dell'uomo per non accorgersi che ben più che il titillamento dei sensi e il loro momentaneo godimento, per la felicità dell'uomo, *contano le risonanze interiori e i moti della psiche che a quelli si accompagnano.*

Tuttavia, alla distinzione egli dà un rilievo tale e su essa fonda conseguenze così notevoli da minacciare i fondamenti ontologici che stanno alla sua base. Infatti, da un lato, l'edonismo – e quindi il materialismo atomistico che sta a fondamento di esso – sembra riaffermato e garantito dall'affermazione che piaceri e dolori dell'anima *sono ori-*

[13] Cicerone, *De fin.*, I, 17, 55 s. = fr. 397, p. 271, 10 ss. Usener.

ginati dal corpo e al corpo si riportano;[14] dall'altro, invece, esso viene gravemente scosso dall'affermazione che *i piaceri e i dolori dell'anima sono molto maggiori di quelli del corpo.*[15]

La coerenza materialistica e sensistica vorrebbe che i piaceri dell'anima fossero piaceri sensibili illanguiditi ed estenuati e niente affatto piaceri amplificati. Invece da Epicuro la coerenza è rotta interamente non solo con la sovraordinazione dei piaceri dell'anima a quelli della carne nel senso della superiorità «quantitativa», ma addirittura nel senso della superiorità «qualitativa». Infatti, dalle testimonianze lette risulta chiaramente che sono la coscienza, la consapevolezza e la razionalità a rendere superiori i piaceri dell'anima.

6. La superiorità quantitativa e qualitativa dei piaceri dell'anima non è spiegabile nel sistema epicureo – Rispunta così, in tutta la sua tensione, l'aporia che già abbiamo rilevato nella psicologia epicurea: come gli atomi che costituivano la parte razionale dell'anima erano considerati privilegiati al punto da non poter essere qualificabili con un nome preciso a differenza di tutti gli altri, e surrettiziamente veniva introdotta una «differenza qualitativa», contro lo statuto degli atomi che ammette solo differenze quantitative, così, allo stesso modo, il piacere proprio di questa parte dell'anima si pone come privilegiato al punto da diventare, al limite, «qualitativamente diverso» dal piacere corporeo.

Così Epicuro può riformare l'edonismo cirenaico, in ambedue i punti sopra illustrati, solo contraddicendo al suo materialismo atomistico.

a) Se non il piacere in movimento ma il piacere in quiete è il sommo bene, allora Epicuro deve rinunciare a sostenere – come invece sostiene – che gli esseri della natura non ancora corrotti, quali sono gli animali e i bambini, costituiscano il criterio infallibile che rivela ciò che è bene e ciò che è male, ciò che è da farsi e ciò che è da evitarsi: *infatti questi non ricercano affatto il «piacere catastematico», ma, al contrario, ricercano proprio il «piacere cinetico».*

In verità, già Cicerone notava:

> Tuttavia, Epicuro non ha tratto questo argomento dall'osservazione dei bambini o delle bestie, che egli considera «specchi della natura», per mostrare che essi, con la guida della natura, ricercano quel

[14] Si veda il passo ciceroniano sopra letto.
[15] Si veda ancora il passo ciceroniano sopra letto.

> piacere che consiste nel non avere alcun dolore. Infatti, questo piacere non può suscitare alcun appetito nell'animo, né questa condizione di assenza di dolore possiede alcun impulso con cui sollecitare l'animo... bensì, a sollecitarlo, è quella che alletta una sensazione con il piacere. Quindi, Epicuro si avvale sempre di questo, al fine di provare che il piacere è ricercato per natura: poiché è quel piacere che è in movimento (*sc.* il piacere cinetico) ad attirare a sé sia i bambini e le bestie, non quello statico (*sc.* il catastematico), che consiste soltanto nel non provare dolore.[16]

È chiaro allora che – contrariamente a quel che dice – Epicuro si rifà non alla originaria natura dell'animale e del bambino, in cui prevale appunto l'animalità, ma a quella particolare natura dell'uomo come intelligenza, che si differenzia da tutte le altre.

b) Se non il piacere della carne ma quello dell'anima è superiore – e in modo qualitativo e non solo quantitativo –, allora bisognerebbe concludere che in quella natura particolare che è l'uomo c'è una componente che si differenzia dalla mera componente carnale e fisica, almeno nella misura corrispondente alla differenza dei due tipi di piaceri di cui stiamo ragionando.

Come si vede, risulta impossibile ridurre l'uomo a una sola dimensione: da qualunque parte Epicuro tenti di correggere la concezione integralistica e semplicistica propria dell'edonismo cirenaico, prestando orecchio alle più intime e profonde istanze della natura umana, si vede parare di fronte, implacabile, l'istanza dello spirito.

II. Fisiologia dei piaceri, loro classificazione e loro valutazione

1. Come va intesa la tesi secondo cui il piacere è un bene e un fine – La posizione che Epicuro ha assunto nei confronti del piacere, e di cui abbiamo detto nel paragrafo iniziale, implica che il piacere non possa mai essere, di necessità, un male, giacché male è solo il dolore. In effetti egli ribadisce questo punto con estrema chiarezza:

> Nessun piacere, di per se stesso, è un male, ma i fattori che producono alcuni piaceri portano molte più molestie che piaceri.[1]

[16] Cicerone, *De fin.*, II, 10, 33 = fr. 398, p. 274, 11 ss. Usener.
[1] *Massime capitali*, 8.

E ancora:

> Se i fattori che producono i piaceri per i dissoluti dissolvessero le paure della mente, sia quelle che riguardano i fenomeni celesti sia quelle della morte e delle sofferenze, e, ancora, insegnassero il limite dei desideri, non avremmo mai di che biasimarli, perché sarebbero colmi di piaceri da ogni parte, e non avrebbero assolutamente la sofferenza e l'afflizione in cui consiste il male.[2]

Dunque, il piacere di Epicuro non è il piacere dei dissoluti ed espressamente egli respinse, nella *Epistola a Meneceo*, i grossolani fraintendimenti di cui, già allora, la sua dottrina fu vittima:

> Allorché affermiamo che il piacere è il fine, non facciamo riferimento ai piaceri dei dissoluti e a quelli che risiedono nel godimento [dei sensi] – come ritengono alcuni ignoranti che non sono d'accordo oppure che interpretano malamente –, ma il non soffrire nel corpo né turbarsi nell'anima. Non sono, infatti, le bevute e i continui bagordi ininterrotti, né il godimento di ragazzini e donne, né il gustare pesci e altre cibarie, quante ne porta una tavola riccamente imbandita, che possono dar luogo a una vita piacevole, bensì il ragionamento assennato, che esamina le cause di ogni scelta e repulsa, e che elimina le opinioni per effetto delle quali il più grande turbamento attanaglia le anime.[3]

Sostanzialmente – in queste affermazioni – si fanno rivalere le distinzioni di cui si è detto sopra: il «non soffrire quanto al corpo» (o l'«aponia») è «piacere catastematico», stabile, in quiete, mentre il «non esser turbati quanto all'animo» è il connesso piacere dell'animo.

Questi piaceri, e solo questi, garantiscono il vivere felice.

2. Il piacere deve essere governato dalla saggezza – Ma, dai passi sopra letti, un'altra conclusione si impone: la funzione di regia nella vita morale non è già esercitata dal piacere come tale, bensì *dalla ragione, ossia dal ragionamento, dal calcolo applicato ai piaceri* per stabilire quali piaceri producano solo piaceri, e quali comportino invece dolori e quindi quali siano utili e quali dannosi:

> Conviene valutare tutto ciò in base alla commisurazione e alla considerazione di quello che giova e di quello che non giova. Infatti,

[2] *Massime capitali*, 10.
[3] *Epistola a Meneceo*, 131 s.

capita talora che trattiamo il bene come male, e, per converso, il male come bene.[4]

Sorge allora il problema: il «calcolo» delle utilità, il «giudizio» che dissipa gli errori e la giusta valutazione dei piaceri da che cosa dipendono?

Epicuro non ha dubbi: calcolo, giudizio e giusta valutazione dipendono dalla *phrónesis*, dalla «saggezza»:

> Di tutti questi, il principio e il più grande bene è la saggezza, la quale risulta perfino più preziosa della filosofia, poiché da essa nascono tutte le altre virtù, in quanto insegna che non è possibile vivere piacevolmente senza vivere anche in modo saggio, onorevole e giusto, e, viceversa, non è neppure possibile vivere in modo saggio, onorevole e giusto senza anche vivere piacevolmente. Infatti, le virtù hanno un legame naturale con il vivere piacevolmente, e il vivere piacevolmente è inseparabile dalle virtù.[5]

In tal modo, la «saggezza» viene proclamata come virtù suprema, e viene rovesciata la gerarchia di Aristotele, che all'apice metteva la «sapienza» o *sophía* (e quindi la scienza pura), nella dimensione della pura contemplazione, e non la saggezza, che è invece strutturalmente legata alla vita pratica dell'uomo.

Ma si tratta di un rovesciamento che costituisce – come abbiamo detto – uno dei tratti più tipici delle nuove correnti del pensiero ellenistico, che appunto del problema della vita avevano fatto il problema filosofico per eccellenza.

3. Le tre grandi classi dei piaceri e la scelta che si deve fare fra di essi mediante la saggezza – Ma torniamo alla saggezza e vediamo quali ne siano i concreti suggerimenti circa la valutazione dei desideri e dei piaceri e circa il giudizio di elezione dei medesimi.

Dapprima, occorre distinguere tre grandi classi di piaceri:

1) piaceri *naturali* e *necessari*
2) piaceri *naturali* ma *non necessari*
3) piaceri *non naturali* e *non necessari.*[6]

[4] *Epistola a Meneceo*, 130.
[5] *Epistola a Meneceo*, 132.
[6] Cfr. *Massime capitali*, 29.

E come netta è la distinzione fra questi diversi tipi di piaceri, così altrettanto netto e infallibile è il criterio di scelta fra di essi:

> Infatti, una infallibile considerazione di questi princìpi sa indirizzare ogni atto di scelta e di repulsa verso la salute del corpo e l'imperturbabilità dell'anima, poiché questo è il fine del vivere beatamente. È per questo scopo, infatti, che noi facciamo ogni cosa: appunto, al fine di non soffrire e non essere turbati dalla paura. In effetti, una volta che sia tale la nostra condizione, ogni tempesta dell'anima si quieta, perché il vivente non deve camminare come verso qualcosa che gli manchi, né deve mettersi in cerca di qualcos'altro, grazie al quale sarà pienamente realizzato il bene dell'anima e del corpo. Invero, noi abbiamo necessità di piacere tutte le volte in cui soffriamo per il fatto che il piacere non è presente: invece, tutte le volte in cui non soffriamo per nulla, non abbiamo più bisogno del piacere.[7]

In altri termini potremmo dire: dobbiamo scegliere sempre e solo i «piaceri catastematici» o stabili, che si riducono ad assenza di dolore, e i piaceri dell'animo, che si riducono a mancanza di turbamento nello spirito.

4. L'ascetica posizione che Epicuro assume con la limitazione della scelta dei soli piaceri naturali e necessari – Dunque, se così è, noi dovremo accontentarci di soddisfare sempre il primo tipo di desideri e di piaceri; dovremo limitarci nei confronti dei secondi; non dovremo mai cedere ai terzi:

> Sulla natura non bisogna esercitare violenza, ma opera di persuasione; e la persuaderemo soddisfacendo i desideri necessari, quelli naturali che non rechino danno, respingendo aspramente quelli dannosi.[8]

E qui Epicuro manifesta una presa di posizione quasi ascetica di fronte alla svariata molteplicità dei piaceri.

Infatti, fra i piaceri del primo gruppo – cioè quelli «naturali e necessari» – egli pone unicamente i piaceri che sono strettamente legati alla conservazione della vita dell'individuo.

Sono gli unici che veramente giovano, in quanto sottraggono il dolore del corpo: per esempio il mangiare quando si ha fame, il bere quando si ha sete, il riposare quando si è stanchi, e simili.

[7] *Epistola a Meneceo*, 128.
[8] *Sentenze Vaticane*, 21; cfr. Cicerone, *Tusc. disput.*, V, 33, 93 = fr. 456 Usener.

Egli esclude da questo gruppo il piacere d'amore:

> L'amplesso, dicono gli Epicurei, non giova mai, e bisogna essere contenti se, almeno, non danneggia.[9]

Fra i piaceri del secondo gruppo, quelli «naturali e non necessari», egli pone invece tutti quei desideri e piaceri che costituiscono, per così dire, le variazioni superflue dei piaceri naturali: mangiare bene, bere bevande raffinate, vestire in modo ricercato, e così via.

Infine, fra i piaceri del terzo gruppo, «non naturali e non necessari», Epicuro poneva i «piaceri vani», nati cioè dalle vane opinioni degli uomini, quali sono tutti i piaceri legati al desiderio di ricchezza, potenza, onori e simili.

I desideri e i piaceri del primo gruppo sono gli unici che vanno sempre e comunque soddisfatti, perché *da natura hanno un preciso limite*, che consiste nell'eliminazione del dolore: raggiunta l'eliminazione del dolore, il piacere non cresce ulteriormente.[10]

I desideri e i piaceri del secondo gruppo non hanno già più quel limite, perché non sottraggono il dolore corporeo, ma variano solo il piacere, e possono provocare danno.

I piaceri del terzo gruppo non tolgono il dolore corporeo e per giunta arrecano sempre turbamento all'anima.

Perciò Epicuro può scrivere:

> Io godo di quanto è piacevole per il corpo, servendomi di acqua e di pane, e sputo sui piaceri che derivano dalla sontuosità, non di per se stessi, ma per i fastidi che li accompagnano.[11]

5. Mediante la scelta dei soli piaceri naturali e necessari l'uomo raggiunge l'«autarchia» e quindi la felicità – È una gioia, questa dei piaceri naturali e necessari, la quale, più che dall'azione delle cose su di noi, deriva dalla limitazione che noi poniamo alle sollecitazioni e agli effetti delle cose su di noi. E, per conseguenza, è una gioia che può essere a disposizione di tutti, purché si voglia seguire la natura:

> I beni di natura sono facili da procurarsi, poiché la natura si accontenta di poco.[12]

[9] Diogene Laerzio, X, 118 = fr. 62 Usener.
[10] Cfr. Epicuro, *Massime capitali*, 3 e 18; cfr., sul limite dei piaceri, frr. 454 ss. Usener.
[11] Stobeo, *Anthol.*, III, 17, 33, p. 501 Hense = fr. 181 Usener.
[12] Cicerone, *De fin.*, II, 28, 91 = fr. 468 Usener.

> Rendiamo grazie alla natura beata, poiché ha reso facili da procurarsi i beni necessari, e, quanto a quelli che invece sono difficili da procurarsi, li ha resi non necessari.[13]
>
> La ricchezza secondo natura risulta piena grazie a pane, acqua e un riparo qualsiasi per il corpo; quella superflua, invece, secondo le brame dell'anima, ha anche la prova continua, senza fine, del desiderio.[14]

Sfrondiamo, dunque, i nostri desideri, riduciamoli a quel primo nucleo essenziale, e ce ne verrà ricchezza e felicità copiosa, perché per procurarci quei piaceri noi *bastiamo a noi stessi*, e in questo bastare-a-se-stessi (autarchia) stanno la più grande ricchezza e felicità.

Ecco alcuni eloquenti frammenti:

> A chi non basta poco, nulla basta.[15]
>
> Niente è sufficiente a colui cui il sufficiente non basta.[16]
>
> Ma, se Euripide scriveva: «Poiché il sufficiente è bastevole ai saggi» [*Fenicie*, 554], Epicuro, per contro, dice: «Il bastare a se stessi è la ricchezza maggiore».[17]
>
> I filosofi sostengono che niente è così necessario come il riconoscere con precisione quello che non è necessario, e assumono che la ricchezza maggiore di tutte sia il bastare a se stessi (*autárkeia*), e che ragguardevole sia il non avere bisogno di nulla.[18]

6. L'assolutezza del piacere – Chiunque ponga nel piacere il bene supremo e la felicità è fatalmente tormentato dalle seguenti tre cose:

1) l'incalzare del tempo che divora e porta via il piacere,
2) la minaccia del dolore che può sopraggiungere,
3) l'agguato della morte.

Epicuro ha pertanto cercato di elevare attorno al piacere delle barriere che lo tutelassero da tali insidie, e, a differenza di altri edonisti, a suo modo è riuscito nel suo intento, proprio grazie alla sua concezione della totale superiorità del piacere «catastematico» sul piacere in movimento: infatti quest'ultimo tipo di piacere è strutturalmente

[13] Stobeo, *Anthol.*, III, 17, 22, p. 495 Hense = fr. 469 Usener.
[14] *Gnomologium Byzantinum*, p. 197, n. 189 Wachsmuth = fr. 471 Usener.
[15] Eliano, *Varia hist.*, IV, 13 = fr. 473 Usener.
[16] *Sentenze Vaticane*, 68.
[17] Clemente Alessandrino, *Strom.*, VI, 2 = fr. 476 Usener.
[18] Porfirio, *Ad Marcellam*, 28, p. 292, 16 ss. Nauck^2 = fr. 476 Usener.

implicato nella corsa del tempo, inceppa incessantemente nei mali ed è messo in scacco dalla morte.

Epicuro considera il piacere catastematico, che predica come bene supremo, al riparo da tutte quelle avversità.

Dice una delle *Massime capitali*:

> Tanto un tempo infinito quanto uno limitato hanno un identico piacere, purché si misurino con il ragionamento i confini del piacere stesso.[19]

Hanno uguale piacere non solo per quanto riguarda la *qualità* (e fin qui non fa difficoltà il pensare che, di fronte alla squisitezza qualitativa di un piacere, un Dio eterno qual è concepito da Epicuro e un uomo mortale godano e gioiscano allo stesso modo, appunto perché la durata finita o infinita *non cambia la qualità*), ma proprio per quanto riguarda la *quantità*: e questo è uno dei punti più audaci della dottrina di Epicuro, che dobbiamo capire a fondo. Epicuro nega, in sostanza, che una *esistenza infinita* possa rendere il piacere maggiore non solo in qualità ma *anche in quantità*: la durata del tempo non incrementa in alcun modo il piacere.[20]

Come è possibile?

Basta, dice la massima che abbiamo letto, comprendere a fondo il «limite» del piacere. E il limite del piacere, come già sappiamo, è *il toglimento del dolore, è l'aponía.* In altri termini: *il piacere aumenta fino a quando il bisogno sia stato spento e il dolore tolto, e qui il piacere tocca il suo limite estremo, oltre il quale non può più crescere.*

È la natura stessa del «piacere catastematico» che impone queste conclusioni: se esso consiste nella mancanza di dolore (ἀπονία), è chiaro che nessuna aggiunta e nessun incremento sono pensabili al non provare più dolore.

Dunque, il piacere catastematico, quando e finché ci sia, è pieno e totale, ha valenza assoluta e, quindi, è infinito.[21]

E, nella massima che subito segue, precisa ulteriormente Epicuro:

> La carne recepisce i limiti del piacere come illimitati e quindi ben gradirebbe un tempo illimitato. Ora, la ragione discorsiva, una volta

[19] *Massime capitali*, 19.

[20] Cfr. Arrighetti, *Epicuro, Opere*, cit., pp. 550 s.

[21] Particolarmente chiare e puntuali sono le analisi che di questa dottrina fa il Bignone nel suo *Epicuro*, cit., pp. 26-32.

assunta la riflessione sul fine e sul limite della carne, e banditi i timori dell'eternità, riesce a procurare la vita perfetta, e non ha proprio più bisogno di un tempo infinito. Essa, però, non fugge il piacere, e, quando le circostanze hanno preparato il momento di uscire dalla vita, non se ne va come se avesse tralasciato qualcosa della vita migliore.[22]

La carne percepisce come illimitati i limiti del piacere, perché, quando esso è presente, è totale appagamento, cui non manca nulla, è appagamento non ulteriormente incrementabile, cioè assoluto, e perciò la sua pienezza è limitata in ogni istante. La ragione, intervenendo col giudizio, si rende conto che il limite del piacere, come abbiamo visto, è l'*aponía* o «mancanza di dolore»; prende atto che il piacere non cresce oltre questo limite, e consolida i piaceri eliminando dagli animi tutto quanto li possa perturbare, come la paura della morte, il timore degli Dei, o il desiderio di eternità, e così rende la felicità perfetta.[23]

In questo senso Epicuro può dire che il godimento, «nel tempo», è assoluto non meno che «nell'infinito».

III. Il piacere, la virtù epicurea e l'intellettualismo socratico

Tenendo presente quanto abbiamo precisato, non c'è da stupirsi in alcun modo del fatto che Epicuro identifichi la «virtù» con il «piacere» o consideri la virtù solamente in funzione del piacere e come strumento per garantire il piacere.

Nell'opera *Sul fine* Epicuro scrive:

Il decoro, la virtù e tutte le cose di questo genere sono da apprezzarsi se sono tali da procurare il piacere; se non lo sono, lasciamole perdere.[1]

E in una lettera ad Anassarco:

Io, invece, esorto a piaceri continui e non a piaceri vuoti e inutili, le speranze dei cui frutti comportano turbamento.[2]

Anzi, Epicuro giunge addirittura a dire:

[22] *Massime capitali*, 20.
[23] Cfr. Bignone, *Epicuro*, cit., pp. 30 s.
[1] Ateneo, *Deipnosoph.*, XII, 546 e = fr. 67 Usener.
[2] Plutarco, *Adv. Colot.*, 17, 1117 a = fr. 116 Usener.

> Io sputo sul bello morale e su quanti vanamente lo ammirano, qualora non arrechi nessun piacere.[3]

Per quanto gli antichi si siano molto scandalizzati di tali affermazioni, esse risultano, nel sistema epicureo, del tutto necessarie, e non costituiscono nemmeno, a ben vedere, una radicale rottura con la concezione greca dell'*areté*.

Per rendersi conto di questo, occorre tener ben presente la peculiare teoria epicurea del piacere, la dichiarazione di superiorità assoluta del «piacere catastematico», e la ascetica eliminazione operata da Epicuro di tutta una serie di piaceri, dichiarati, gli uni, non necessari, gli altri, addirittura, vani e illusori. E occorre tener presente il notevole rilievo che il nostro filosofo dà alla *phronesis,* alla «saggezza», nella valutazione dei piaceri, ai fini della scelta o della eliminazione dei medesimi.

La *phronesis* sta essenzialmente a fondamento della vita felice, come abbiamo già letto in un passo dell'*Epistola a Meneceo.*[4]

E in una delle *Massime capitali* viene ribadito:

> Non è possibile vivere piacevolmente senza vivere saggiamente e in modo onorevole e giusto, né, per converso, è possibile vivere in modo assennato, onorevole e giusto senza vivere nel piacere. E dunque, non è possibile che viva piacevolmente colui per il quale non si verifichi una di queste condizioni, cioè di vivere in modo saggio, onorevole e giusto.[5]

Insomma: le virtù hanno un senso e un valore nella misura in cui sono strumento di felicità:

> Noi perseguiamo queste virtù per poter vivere senza preoccupazione e senza timore e per liberare, per quanto possiamo, l'anima e il corpo dalle sofferenze.[6]

La virtù è tecnica del vivere piacevolmente e felicemente.[7] E, se così è, la virtù o *areté* umana resta pur sempre, anche nel contesto di questa nuova visione dell'uomo e della vita, così come lo era stata

[3] Ateneo, *Deipnosoph.*, XII, 547 a = fr. 512 Usener.
[4] *Epistola a Meneceo*, 132; si veda il passo *supra*, p. 1224.
[5] *Massime capitali*, 5.
[6] Cicerone, *De fin.*, I, 15, 49 = fr. 397, p. 269, 8 ss. Usener.
[7] Cfr. il passo di Cicerone riportato negli *Epicurea* come fr. 397, pp. 264-273 Usener.

per tutti i Greci, quella qualità che contraddistingue l'uomo da ogni altro essere, o meglio l'attuazione piena e il perfezionamento di quella qualità, giacché solo dell'uomo è propria la capacità di vivere una vita felice.

E per di più, nel suo fondamento, l'*areté* resta pur sempre, come da Socrate in poi il Greco aveva affermato, intimamente legata alla «conoscenza», giacché conoscenza e non altro che conoscenza, anche per Epicuro, è quella che ci insegna la giusta valutazione e il ragionato calcolo dei piaceri. È una posizione, questa di Epicuro, che paradossalmente il Socrate del *Protagora* platonico aveva addirittura previsto e formulato,[8] almeno in una certa misura, al fine di dimostrare dialetticamente che, anche accettando i presupposti dell'edonismo, resta pur sempre vero che «la virtù è scienza», perché l'edonista non può affidarsi indiscriminatamente al piacere, ma deve fondarsi su un sapiente calcolo della convenienza dei piaceri, e questo calcolo è appunto scienza.

Anche nell'etica di Epicuro, dunque, la vena dell'intellettualismo socratico è presente e operante, perché il primato, più che non al piacere come alogica affezione, resta al *logos* che lo razionalizza, e la virtù e il bene morale restano la saggezza, ossia la scienza pratica e fattiva del piacere.

E questa saggezza, una volta acquistata, diviene eticamente determinante:

> Tutti i danni provengono agli uomini dall'odio o dall'invidia o dal disprezzo, cose tutte cui il saggio si rende superiore per mezzo del ragionamento. Ma chi una volta è divenuto saggio, *non potrà più assumere disposizione contraria alla saggezza*, e nemmeno fingere a proposito di assumerla.[9]

E come Socrate, anche Epicuro, per conseguenza, deve affermare che il vizio è fondamentalmente mancanza di quella scienza e cioè ignoranza:

> Nessuno sceglie il male vedendo chiaramente che è tale: ma ne rimane preso se, ingannevolmente, lo considera un bene rispetto a un male maggiore.[10]

[8] Platone, *Protagora*, 351 C ss.
[9] Diogene Laerzio, X, 117; cfr. fr. 222 a Usener.
[10] *Sentenze Vaticane*, 16.

SEZIONE VII

COROLLARI DELL'ETICA EPICUREA

Il senso del dolore e della morte, il «vivi nascosto» e l'ideale del saggio

1. La relatività del dolore – Come può la valenza assoluta del piacere, che Epicuro proclama, non essere irrimediabilmente compromessa dai dolori, dai quali nessuno, proprio in quanto mortale, è mai al riparo?

Dice il nostro filosofo in una delle sue *Massime capitali*:

> Il dolore continuo non dura nella carne per lungo tempo senza interruzione, ma quando è acuto è presente per brevissimo tempo, e quello che supera appena [la soglia] del piacere non rimane per molti giorni nella carne. Anzi le malattie che durano per molto tempo, hanno nella carne più piacere che sofferenza.[1]

E lo stesso concetto viene ripetuto anche in un'altra massima:

> Ogni dolore è facilmente disprezzabile: ciò che ha intensa la sofferenza ha anche breve la durata, e ciò che a lungo dura nella carne reca una sofferenza mite.[2]

Analogamente leggiamo nella *Epistola a Meneceo*:

> Egli sa bene quanto sia facile da raggiungere e da ottenere il limite estremo dei beni, e quanto il limite dei mali abbia breve durata e modesta intensità.[3]

Insomma: se è lieve, il male fisico è sempre sopportabile e non è mai tale da offuscare la gioia dell'animo; se è acuto, passa presto; e, se è acutissimo, conduce presto alla morte, la quale, in ogni caso, come vedremo, è uno stato di assoluta insensibilità.

[1] *Massime capitali*, 4.
[2] *Sentenze Vaticane*, 4.
[3] *Epistola a Meneceo*, 133.

E i mali dell'anima?

Su questi non è il caso di diffondersi, perché essi non sono altro che quelli prodotti dalle fallaci opinioni e dagli errori della mente.

E contro questi tutta la filosofia di Epicuro si presenta come il più efficace rimedio e il più sicuro antidoto.

2. La morte non è nulla per l'uomo – E la morte? La morte è un male solo per chi nutre false opinioni su di essa. Poiché l'uomo è un doppio composto, un «composto anima» in un «composto corpo», la morte è non altro che la dissoluzione di questi composti. E, in questa dissoluzione, gli atomi si dileguano per ogni dove, la coscienza e la sensibilità cessano totalmente, e così dell'uomo non restano che macerie che si disperdono.

Quindi la morte non è paurosa di per sé, perché al suo sopravvenire noi non sentiamo più nulla, né è paurosa per un suo «dopo», perché appunto di noi nulla resta, dissolvendosi totalmente la nostra anima così come il nostro corpo; né, infine, essa toglie alcunché alla vita che abbiamo trascorso, perché, come abbiamo visto, all'assoluta perfezione del piacere non è necessario l'eterno.

Ecco la pagina in cui Epicuro espone questo ordine di pensieri in modo esemplare:

> Abìtuati a pensare che la morte non è nulla per noi, poiché ogni bene e ogni male risiede nella sensazione: ebbene, la morte è privazione di sensazione. Perciò, la retta cognizione che la morte non è nulla per noi rende bene accetto anche il fatto che la vita finisce con la morte, non offrendoci in aggiunta un tempo infinito, bensì liberandoci della brama di immortalità. Non c'è, infatti, nulla di terribile nel vivere per chi ha compreso realmente che non sussiste nulla di terribile nel non-vivere. Cosicché, è stolto chi sostiene di temere la morte non perché porterà pena quando sarà presente, bensì perché porta pena mentre deve ancora venire. Infatti, ciò che non addolora quando è presente, non ha senso che addolori mentre lo si attende. *Dunque, il più orribile dei mali, la morte, non è nulla per noi, poiché, per tutto il tempo in cui noi siamo, la morte non è presente; e invece, per tutto il tempo in cui la morte è presente, noi non siamo*. Dunque, essa non riguarda né i vivi né i morti, poiché per i primi non c'è, e gli altri non sono più. Ma la maggior parte delle persone talora fugge la morte come il più grande dei mali, talaltra, invece, la sceglie come mezzo per fare cessare i mali della vita. Il saggio, invece, né ricusa di vivere, né teme il non-vivere: infatti, non gli dà noia il vivere, e neppure ritiene che il non-vivere sia un male. E, come del cibo egli si sceglie non la porzione maggiore in

assoluto, ma la più gustosa, così anche del tempo coglie non la parte più lunga, ma la più piacevole. E chi raccomanda al giovane di vivere in modo bello e al vecchio di morire in modo bello è uno sciocco, non solo per la piacevolezza della vita, ma anche perché è la stessa cosa la cura che si deve porre a ben vivere e quella che si deve porre a ben morire. Molto peggiore, d'altra parte, è quello che dice: "Bello è non essere nato, oppure, una volta nato, attraversare al più presto le porte". Se, infatti, dice questo perché ne è davvero convinto, come mai non se ne va via dalla vita? Questo sarebbe, infatti, per lui a portata di mano, se fosse veramente sua ferma intenzione. Se, invece, la sua è una beffa, egli è uno sciocco, ‹considerato che› in questi argomenti non si ammettono beffe.[4]

Anche nella costruzione di questo ragionamento, come è stato giustamente notato, sta a fondamento «il solito *schema eleatico* che nega potersi dare qualcosa di intermedio tra il vivere e il morire, tra l'aver coscienza e il non aver coscienza, e concepisce pertanto la morte non già in termini di durata, come un processo, ma come quell'istante in cui appunto il vivere cessa per dar luogo alla morte».[5]

Ma ciò che spaventa gli uomini è esattamente quel *passaggio* (quell'intermedio) che Epicuro nega.

3. Svalutazione dello Stato e della vita politica – Ogni forma di edonismo e di utilitarismo è sempre anche una forma di «individualismo egoistico», e tale è anche la posizione di Epicuro.

Anzi, in Epicuro l'individualismo è particolarmente accentuato, oltre che dalle premesse teoretiche del suo sistema, da due ulteriori fattori di notevole importanza: l'esperienza del crollo della Città-Stato e delle tradizionali istituzioni politiche, che egli visse nel momento più drammatico, e la conseguente convinzione della fallacità della interpretazione teoretica che Platone aveva dato dell'uomo come strutturalmente cittadino della Città-Stato, interpretazione vigorosamente ribadita anche da Aristotele, che nell'uomo vedeva un animale politico – politico e non semplicemente sociale – nella dimensione della Città-Stato.

Proprio il fallimento storico della Città-Stato e delle istituzioni a essa connesse comportava *eo ipso* la perdita di credibilità delle ricostruzioni teoretiche di Platone e di Aristotele, apparendo esse, ormai,

[4] *Epistola a Meneceo*, 124 ss.
[5] Pesce, *Saggio su Epicuro*, cit., p. 61.

non altro che l'indebita idealizzazione di un dato storico contingente. E poiché le forme politiche successe alla Città-Stato, ossia l'impero di Alessandro e le monarchie ellenistiche con le loro istituzioni, si mostrarono quanto mai instabili e labili, così Epicuro credette di trovare in tutto questo la controprova della validità di quelle conclusioni individualistiche che i princìpi della sua fisica e della sua etica logicamente imponevano.

Ci viene riferito da Lattanzio:

> Sostiene Epicuro... che non esiste nessuna società umana: ciascuno bada a se stesso.[1]

E un'altra testimonianza pone queste parole in bocca a Epicuro:

> Non ingannatevi, gente; non lasciatevi sviare né cadete in errore: non esiste un naturale vincolo reciproco di società per gli esseri razionali; credetemi. Quelli che dicono diversamente cercano di ingannarvi e vi raggirano.[2]

4. Il messaggio epicureo del «vivi nascosto» (λάθε βιώσας) e il suo significato – Dunque, la vita politica è, per le ragioni dette, sostanzialmente *innaturale.*

Essa comporta, per conseguenza, continuamente dolori e turbamenti; compromette l'*aponía* e l'*atarassía*, ossia l'assenza di dolore e la serenità, e, quindi, mette a rischio quanto di più prezioso l'uomo possa avere, vale a dire la felicità. Infatti quei piaceri che dalla vita politica molti si ripropongono, sono pure illusioni: dalla vita politica gli uomini si aspettano potenza, fama e ricchezza, che sono, come sappiamo, desideri e piaceri né naturali né necessari, e, dunque, vuoti e ingannevoli miraggi.

Ben si comprende, quindi, l'invito di Epicuro:

> Liberiamoci una buona volta dal carcere delle occupazioni quotidiane e della politica.[3]

La vita pubblica non arricchisce l'uomo, ma lo disperde e lo dissipa. Perciò l'Epicureo si apparterà e vivrà lontano dalle folle:

[1] Lattanzio, *Div. Instit.*, III, 17, 42 = fr. 523 Usener; cfr. inoltre fr. 525 Usener.
[2] Epitteto, *Diatribe*, II, 20, 6 = fr. 523, p. 318, 30 ss. Usener.
[3] *Sentenze Vaticane*, 58.

> Se è vero che una certa sicurezza nei confronti degli uomini si ha per effetto di un potere abbastanza stabile e di una buona disponibilità di mezzi, questa sicurezza diventa del tutto pura quando viene dalla tranquillità e dall'isolarsi dalla folla.[4]

> Soprattutto quando sei costretto a stare in mezzo alla folla, ritìrati in te stesso.[5]

«Vivi nascosto» (λάθε βιώσας) suona il celebre comandamento epicureo![6]

Solo in questo rientrare in sé e rimanere in sé può essere trovata la tranquillità, la pace dell'anima, l'*atarassia*.

E per Epicuro l'atarassia è il bene supremo:

> La corona dell'imperturbabilità (ἀταραξία) non è nemmeno paragonabile a quella delle grandi potenze.[7]

5. Concezione utilitaristica della legge – Sulla base di queste premesse, è chiaro che Epicuro doveva dare del *diritto*, della *legge* e della *giustizia*, una interpretazione in netta antitesi sia con l'opinione classica dei Greci sia con le tesi filosofiche di Platone e di Aristotele.

Diritto, legge e giustizia hanno senso e valore unicamente quando e nella misura in cui sono legati all'«utile»: e non altro che l'utilità è il loro fondamento oggettivo.

Ecco alcune massime particolarmente eloquenti:

> La giustizia propria della natura è un simbolo del conveniente, in vista del non danneggiare e non essere danneggiati reciprocamente.[8]

> Non ci sarebbe né giustizia né ingiustizia per quegli animali che non sono in grado di stringere patti al fine di non danneggiare né essere danneggiati reciprocamente. E lo stesso vale anche per quanti, tra i popoli, non hanno saputo o voluto stringere patti per non danneggiare o essere danneggiati.[9]

> Dal punto di vista generale, la giustizia è la stessa per tutti: perché è qualcosa di utile nei rapporti reciproci di una collettività; ma per la

[4] *Massime capitali*, 14; cfr. anche frr. 570 e 571 Usener.
[5] Seneca, *Epist.*, 25, 6 = fr. 209 Usener.
[6] Cfr. Plutarco, *De latenter vivendo*, 3, 1128 f s. = fr. 351 Usener; cfr. anche le altre testimonianze n. 531, pp. 326 s. Usener.
[7] Plutarco, *Adv. Colot.*, 31, 1125 e = fr. 556, p. 328, 26 ss. Usener.
[8] *Massime capitali*, 31.
[9] *Massime capitali*, 32.

particolarità di un luogo specifico o di qualsiasi causa circoscritta, non è detto che per tutti sia giusta la stessa cosa.[10]

Ciò che è attestato giovare nei bisogni di una collettività ha il carattere del giusto, tanto che sia il medesimo per tutti quanto che non lo sia. Qualora, poi, si istituisca una legge, ma essa non si adatti all'utile della collettività, questo non riveste più la natura del giusto. E qualora vari l'utile in rapporto alla giustizia e per qualche tempo si adatti alla prolessi, ciò non di meno per quel periodo di tempo era giusto, per quanti non si turbano per parole vuote, ma guardano ai fatti.[11]

6. Riduzione della giustizia a un valore relativo in dimensione utilitaristica – È chiaro, pertanto, che la giustizia cessa di essere un valore assoluto, come volevano Platone e Aristotele, ma si riduce alla relazione di utilità:

Non c'è qualcosa come una giustizia in sé, ma solo un certo accordo nei rapporti reciproci e sempre limitatamente a quei luoghi in cui c'è un impegno a non danneggiare né a essere danneggiati vicendevolmente.[12]

E, dunque, da tale premessa scaturisce la seguente conseguenza:

L'ingiustizia non è, in se stessa, un male, ma lo diventa nella paura che nasce dal timore di non sfuggire a chi è preposto a punire simili atti.[13]

Così lo Stato da realtà morale dotata di validità assoluta diventa istituzione relativa, nata dal semplice contratto in vista dell'utile. Anziché fonte e coronamento dei supremi valori morali, diviene semplice mezzo di tutela dei valori vitali, diventa condizione necessaria, sì, alla vita morale, ma tutt'altro che sufficiente.

La giustizia diventa un valore relativo, l'ingiustizia diventa un male prevalentemente estrinseco, derivante dalla possibile punizione.

Il rovesciamento del mondo ideale platonico non potrebbe essere più radicale e la frattura con il sentimento classicamente greco della vita non potrebbe essere più decisa: l'uomo ha così cessato di essere «uomo-cittadino» ed è diventato puro «uomo-individuo».

[10] *Massime capitali*, 36.
[11] *Massime capitali*, 37.
[12] *Massime capitali*, 33.
[13] *Massime capitali*, 34.

7. L'amicizia e il suo grande valore – L'Accademia di Platone era nata per creare uomini politici e pubblici, che dovevano ridimensionare se medesimi al fine di ridimensionare lo Stato, dato che era considerato principio fondamentale e inoppugnabile che l'uomo non possa essere veramente buono, se non è buono lo Stato, così come lo Stato non può essere buono se non è buono l'uomo.

Il Giardino di Epicuro era nato, all'opposto, *per creare uomini che prendessero pienamente coscienza di essere individui, e che imparassero a capire che ogni salvezza può venire non da altro che da se medesimi.*

Fra questi individui l'unico legame che viene ammesso come veramente fattivo è l'«amicizia», la quale è un libero legame che insieme unisce chi in modo identico sente, pensa e vive.

Nell'amicizia nulla viene imposto dal di fuori e in modo innaturale, e, dunque, nulla viola l'intimità dell'individuo; nell'amico l'Epicureo vede quasi *un altro se stesso*.[14]

Anche l'Accademia platonica aveva coltivato l'amicizia, ma in modo diversissimo: l'amicizia doveva essere mezzo che più agevolmente aiutasse a ricostruire lo Stato, che era il fine ultimo. Epicuro la trasforma invece da mezzo in fine; o, se si vuole, dato che l'amicizia stessa non sfugge del tutto alla legge dell'utilità, la trasforma in mezzo per realizzare l'individuo e non altro che l'individuo.

Abbiamo detto che l'amicizia non sfugge alla legge dell'utile: in effetti, nulla – nel contesto dell'etica epicurea – ha senso se non in funzione del piacere e dell'utile. Tuttavia Epicuro vorrebbe riconoscere all'amicizia un qualche privilegio, scrivendo:

> Ogni amicizia è *desiderabile di per sé*, anche se ha avuto il suo inizio dall'utilità.[15]

> Non sa esercitare l'amicizia chi cerca sempre in ogni occasione l'utile, ma nemmeno chi non sa mai unire l'amicizia all'utilità: l'uno col pretesto dell'affetto mercanteggia il cambio, ma l'altro si taglia via ogni buona speranza per il futuro.[16]

Dunque l'amicizia muove dall'*utile*, ma, una volta sviluppatasi, diventa un bene per sé, in quanto è e dà piacere. Spiega bene Diogene Laerzio:

[14] Sull'amicizia epicurea si veda il bel capitolo che le dedica il Festugière, *Épicure et ses Dieux*, cit., pp. 36-70.

[15] *Sentenze Vaticane*, 23.

[16] *Sentenze Vaticane*, 39.

> E l'amicizia si ha, secondo Epicuro per utilità: tuttavia, dobbiamo farci avanti – infatti, anche la terra dobbiamo seminarla –, ma poi la si mantiene in una comunanza piena di grandissimi piaceri.[17]

8. L'amicizia come coronamento della felicità del saggio – Insomma: prima si ricerca l'amicizia per conseguire determinati vantaggi estranei a essa, poi, una volta nata, diventa essa stessa fonte di piacere e perciò fine. E dunque Epicuro può ben affermare quanto segue:

> Di tutti gli strumenti che la sapienza procura per la beatitudine di tutta la vita, quello di gran lunga più grande è l'acquisizione dell'amicizia.[18]

> L'uomo onesto coltiva soprattutto sapienza e amicizia; e di questi l'uno è bene mortale, l'altro immortale.[19]

E può addirittura scrivere:

> L'amicizia trascorre per la terra, annunziando a tutti noi di destarci per darci gioia l'un l'altro.[20]

Essa è infatti il coronamento e il suggello della felicità del saggio.[21]

A queste affermazioni di principio, si accompagnò, nel Giardino, la pratica dell'amicizia, per cui esso divenne famosissimo.

E al Giardino vennero non solo uomini provenienti dalla nobiltà e dai ceti sociali più elevati, come all'Accademia, ma uomini di estrazione sociale diversa; vennero anche le donne, e furono addirittura ammesse alcune etère, in cerca della pace dell'anima, come già abbiamo detto.

Il verbo di Epicuro rompeva così gli antichi argini e le barriere tradizionali della società greca: e tuttavia non distruggeva ancora tutte le barriere tra uomo e uomo. Restavano ancora le barriere delle differenze naturali: infatti il saggio epicureo non può diventare amico di tutti, ma solo di chi gli è simile.

[17] Diogene Laerzio, X, 120 b = fr. 540 Usener.
[18] *Sentenze Vaticane*, 27.
[19] *Sentenze Vaticane*, 78.
[20] *Sentenze Vaticane*, 52.
[21] Nella *Sentenza Vaticana* n. 78 sopra letta, l'amicizia è addirittura qualificata come un *bene immortale*. Si capisce quindi come Epicuro non esiti ad affermare che il saggio «saprà all'occorrenza anche morire per un amico» (Diogene Laerzio, X, 121 b).

Inoltre per Epicuro esistono uomini che non solo non sono saggi, ma che non possono strutturalmente nemmeno diventare tali, o per costituzione, o per razza:

> Epicuro è dell'opinione che un saggio non potrà divenire tale a partire da qualsiasi condizione fisica, e neppure in qualsiasi popolo.[22]

Anche la filosofia di Epicuro non costituisce un messaggio universale per tutti gli uomini senza distinzione.

9. Il «quadrifarmaco» e l'ideale del saggio – Epicuro ha dunque fornito agli uomini il quadruplice rimedio nel modo veduto, dimostrando quanto segue:

1) sono vani i timori degli Dei e dell'al di là;

2) è assurda la paura della morte, la quale non è nulla;

3) il piacere, quando lo si intenda correttamente, è a disposizione di tutti;

4) infine il male o è di breve durata, oppure è facilmente sopportabile.

L'uomo che sappia applicare a sé questo quadruplice rimedio acquista la pace dello spirito e la felicità, che nulla e nessuno possono intaccare.

Diventato, così, totalmente padrone di sé, il saggio di nulla può ormai più temere, nemmeno i più atroci mali e addirittura nemmeno le torture:

> Il saggio, anche se fosse torturato, sarebbe comunque felice.[1]

Riferisce Seneca:

Anche Epicuro disse che il sapiente, se venisse arrostito nel toro di Falaride, esclamerà: «È piacevole; non mi riguarda per niente».[2]

> Epicuro dice quello che è più incredibile: che è piacevole essere arrostito.[3]

[22] Diogene Laerzio, X, 117 = fr. 226 Usener; cfr. inoltre fr. 525 Usener.

[1] Diogene Laerzio, X, 118 = fr. 601 Usener; cfr. anche i significativi passi di Cicerone e di Lattanzio che Usener riporta sempre al numero 601, pp. 338 s.

[2] Seneca, *Epist.*, 66, 18 = fr. 601, pp. 338, 35 ss. Usener

[3] *Ibidem*.

È evidente che questo è un modo paradossale per dire che il saggio è assolutamente imperturbabile: e di questo Epicuro stesso diede dimostrazione, quando, fra gli spasimi del male che lo portava a morte, scrivendo a un amico l'ultimo addio, proclamava la vita dolce e felice.

E così Epicuro ritiene di poter dire, forte della sua atarassia, che il saggio può contendere in felicità perfino con gli Dei: ove si tolga l'eternità, Zeus non possiede di più del saggio.[4]

Agli uomini del suo tempo, ormai privi di tutto ciò che agli antichi Greci aveva reso sicura la vita, tormentati dalla paura e dall'angoscia del vivere, Epicuro indicava una nuovissima via per ritrovare la felicità, e porgeva una parola che era come una sfida alla sorte e alla fatalità, perché mostrava come la felicità possa venire dal di dentro di noi, comunque stiano le cose fuori di noi, perché il vero bene, nella misura in cui viviamo e finché viviamo, è sempre e solo in noi: *il vero bene è la vita, e a mantenere la vita basta pochissimo, e quel pochissimo è a disposizione di ogni uomo; tutto il resto è vanità.*

In fondo, si può dire che per Epicuro la vita è il vero Assoluto; la devozione e la gratitudine che egli mostra verso la vita, sempre e senza eccezioni, ha senza dubbio qualcosa di religioso e perfino di mistico.

Ha messo bene in rilievo questo punto con esattezza Domenico Pesce: «Sta qui il profondissimo senso religioso della dottrina di Epicuro, che colpisce per la singolarità di un ascetismo che non è la pavida ed egoistica fuga dinanzi alla vita del Cinico né l'elevazione alla pura teoresi del Platonico, ma la scoperta, tanto più sorprendente perché raggiunta al di fuori di ogni tradizione religiosa costituita (benché forse qualche sentore è dato avvertirne nell'antico paganesimo), che il livello dell'elementare coincide con quello dell'essenziale, là dove, tolto il vano e il superfluo, si tocca l'essere. La via della semplificazione si rivelava così, come per ogni mistico, anche per Epicuro, non perdita, ma acquisto».[5]

Epicuro si pone come una delle voci più autentiche della sua età, il suo pensiero e la sua vita diventano paradigma; il successo che egli riscosse nell'arco di cinque secoli ne è la controprova.

Ha colto assai bene questo punto Bignone, in una pagina esemplare, con cui vogliamo concludere: «Il mondo alessandrino è la vera pa-

[4] Cfr. Eliano, *Var. hist.*, IV, 13 = fr. 602 Usener; cfr. anche i significativi passi di Clemente, Giuliano e Cicerone, riportati da Usener sempre al numero 602.

[5] Pesce, *Saggio su Epicuro*, cit., p. 98.

tria dell'epicureismo. Mai come allora gli uomini furono così avidi di quel delicato equilibrio spirituale che è l'*eudaimonía greca*: mai come allora l'uomo pose la sua orgogliosa superiorità nel proclamarsi felice; mai come allora la vita umana cercò avidamente il suo tipo di perfezione, che obbedisse a canoni di armonia così perfetta come quelli che regolano la statuaria di Prassitele e di Lisippo. Ogni filosofo deve offrire il suo modello della suprema perfezione umana, deve attestarlo nella sua vita, e concluderlo in una morte armoniosamente serena. Dinanzi all'ultimo dolore, alla dipartita suprema, deve saper proclamare come Arria, porgente allo sposo l'arma con cui s'è colpita: *Paete, non dolet.* Questa audace sfida al destino, questa eroica menzogna alla legge della natura, sarà la sua gloria. E mentre l'età greca classica consacrava il tipo ideale del filosofo che muore per la giustizia, in Socrate conversante con i discepoli nella sua cella lungi dai pianti delle femmine, in aspettativa del meraviglioso mistero dell'anima rinascente; l'età alessandrina lo ritrova in Epicuro che, nelle ultime sue parole, afferma vittorioso dinanzi alla morte la fede nella felicità: "Volgeva per me [scrive Epicuro in una Epistola a un amico con cui si accomiatava dalla vita] il giorno supremo e pur felice della mia vita, quando queste cose ti scrivevo. Così acuti erano i miei mali [...] che più oltre non poteva procederne la violenza. Pure a essi tutti s'adeguava sempre la gioia dell'animo nel ricordare le nostre dottrine e le verità da noi scoperte". Queste due morti, così diverse e pur così greche entrambe, segnano il limite di due età, e rappresenteranno per l'uomo antico il suggello di due tipi umani e di due forme spirituali, con propria fede e devozione: l'*imitatio Socratis*, e l'*imitatio Epicuri*».[6]

[6] Bignone, *Epicuro*, cit., pp. 40 s.

SEZIONE VIII

LE IDEE DI EPICURO COME RELIGIONE LAICA SUOI SEGUACI E SUCCESSORI

1. Nel Giardino le idee del Maestro non vennero discusse, ma ribadite e confermate – L'Epicureismo non ebbe una storia paragonabile a quella delle altre Scuole ellenistiche, nel senso che non ebbe una vera e propria *evoluzione di pensiero*, né sviluppi dottrinari né svolgimenti concettuali degni di rilievo. Epicuro non solo propose la propria dottrina, ma in qualche modo la impose, con disciplina fermissima.

Scrive giustamente il Boyancé: «Fra le scuole dell'antichità non ce n'è nessuna che sia stata dominata dal pensiero di un solo uomo come quella di Epicuro. Dopo di lui nessuno ha più veramente significato. Non è come per lo stoicismo, in cui dopo Zenone c'è Cleante, dopo Cleante Crisippo e così via. Gli scolarchi del Giardino sono solamente epigoni il cui nome è rimasto e doveva rimanere oscuro. Seneca, che ben conosceva questa caratteristica della Scuola rivale, l'ha definita con una frase incisiva e tipicamente romana: tutto ciò che ha detto Metrodoro, tutto ciò che ha detto Ermarco, è stato detto sotto la guida e gli auspici di uno solo (*Epist*. 34, 4). È la stessa espressione con cui si definisce la teoria imperiale del supremo comando militare: tutto quello che fanno i generali, tutte le vittorie che conseguono si svolgono "sotto la guida e gli auspici" del principe, unico *imperator* e unico a cui spetta il trionfo. Per tutte le vittorie spirituali dell'epicureismo, sempre, in ogni tempo, non c'è stato e non ci sarà che un unico trionfatore. Ma proprio ai filosofi, sia detto senza ironia, è difficile chiedere una siffatta abnegazione: in nessuno più che in loro s'incontra la superba convinzione d'essere maestri di se stessi e di far cominciare a partire da sé, dalle proprie intuizioni, dalle proprie scoperte il pensiero del genere umano. Fra gli epicurei un uomo soltanto ha avuto questa audace superbia, e l'ha avuta al massimo grado: dopo di lui nessuno».[1]

Pertanto, nel Giardino, non si accesero discussioni e non scoppiarono conflitti di idee. I seguaci di Epicuro si limitarono a ripeterne e a

[1] Boyancé, *Lucrèce et l'épicureisme*, Paris 1963; edizione italiana a cura di A. Grilli, Brescia 1970, p. 45.

esplicarne il verbo, o, al massimo, ad approfondirne e a completarne certi aspetti. Le polemiche con le Scuole avversarie, in linea di massima, non portarono ad accomodamenti eclettici né ad ammissioni di princìpi o corollari allotrii.

2. I concetti-chiave del sistema di Epicuro considerati come «dogmi» – I capisaldi del pensiero di Epicuro divennero «dogmi» da apprendere e da difendere: quasi come verità di religione. E così si spiega perché, mentre vi furono varie fasi della Stoa (una *antica*, una *media* e una *nuova*), nonché varie fasi dello Scetticismo (uno Scetticismo *pirroniano*, uno Scetticismo *accademico* e un *Neopirronismo*), come ampiamente vedremo, non vi fu, invece, se non un ciclo unico e dottrinalmente unitario nella storia del Giardino.

Dalle opere di Epicuro al poema di Lucrezio alle iscrizioni murali di Diogene di Enoanda – ossia dalla fine del IV secolo a.C. al II secolo d.C., restò fondamentalmente immutato lo spirito vivificatore degli scritti degli Epicurei, restò immutata la fede, e restarono identiche le articolazioni teoretiche.

3. Allievi diretti di Epicuro: Metrodoro, Colote, Polieno – Discepoli di Epicuro di spicco furono Metrodoro, Polieno di Lampsaco e Colote.[2]

Metrodoro si segnalò soprattutto come polemista, come risulta dagli stessi titoli delle sue opere. Di lui scrisse Diogene:

> Epicuro ebbe molti discepoli e tra i più famosi fu Metrodoro figlio di Ateneo (o di Timocrate) e di Sandi, nato a Lampsaco; il quale dal giorno che lo conobbe, non si staccò da lui che una sola volta, per recarsi nella sua patria, ma poi subito tornò da lui. Fu un uomo eccellente sotto ogni aspetto, come attesta lo stesso Epicuro nei proemi alle sue opere e nel libro III del *Timocrate*.[3]

Leggiamo tre massime particolarmente significative di Metrodoro:

> Ti ho prevenuta, o sorte, e afferrata; ti ho precluso tutte le vie per le quali potevi spirare fino a me.[4]

[2] Diogene Laerzio, X, 22 ss.

[3] Cfr. Diogene Laerzio, X, 22 s.; M. Isnardi Parente ha presentato la traduzione di una raccolta delle testimonianze e dei frammenti di Metrodoro nel volume *Opere di Epicuro*, Utet, Torino 1983^2, pp. 511-538; la test. citata è a p. 513.

[4] Cicerone, *Tusculane*, V, 3, 27; Isnardi Parente, *op. cit.*, p. 532.

> Non cercare che le cose avvengano così come le vuoi, ma cerca di volerle così come avvengono.[5]

> Alcuni, durante la loro vita, si dispongono tutte le cose della vita come se pensassero di vivere ancora dopo quello che si dice il vivere; senza riflettere che a tutti noi la bevanda della nascita fu versata mortale.[6]

Anche Polieno viene elogiato per il suo carattere e il suo costume:

> Polieno esercitava tali costumi e affetti, e discorsi così appropriati a ciascuno, che si acquistò la benevolenza anche dei discepoli di altre scuole filosofiche, e non soltanto degli stoici.[7]

Forse è sua questa lettera tratta da un papiro di Ercolano indirizzata a un giovane – già raccolta negli *Epicurea* di Usener, ma che qualcuno attribuisce al nostro filosofo –, che rivela il suo carattere:

> Siamo giunti a Lampsaco in buona salute, io, Pitocle, Ermarco e Ctesippo; e qui abbiamo trovato in buona salute Temista e gli altri amici. Ed è una bella cosa se stai bene anche tu e la tua mamma, e se obbedisci in tutto al papà e a Matrone, come hai sempre fatto anche in precedenza. Sappi bene, infatti, che il motivo per cui sia io sia tutti gli altri ti amiamo tanto, consiste nel fatto che tu obbedisci a loro in tutto.[8]

Colote fu un cospicuo polemista, molto caro a Epicuro, che lo chiamava con i vezzeggiativi «Colotino» e «Colotuccio».[9]

Ci è noto soprattutto per l'opera che Plutarco ha scritto dal titolo *Contro Colote.*

Margherita Isnardi Parente, che ha raccolto e tradotto le testimonianze e i frammenti, così riassume l'immagine del personaggio: «Tutto l'attacco di Colote contro gli avversari, contemporanei o no, s'incentra sull'aspetto gnoseologico, sì che c'è da chiedersi se questo non costituisca un approfondimento personale notevole della dottrina epicurea, dal momento che in Epicuro, per quanto ci è dato di cono-

[5] Massimo il Confessore, *Gnom.*, p. 638 Combefis; P.G., XCI, col. 924; Isnardi Parente, *op. cit.*, p. 532.
[6] Stobeo, *Flor.*, III, 16, 21, p. 485 Hense; Isnardi Parente, *op. cit.*, p. 533.
[7] Papiro 176, fr. 5, col. XXIV, p. 54 Vogliano; Isnardi Parente, *op. cit.*, p. 543.
[8] *Epicurea*, fr. 176 Usener; trad. Ramelli, cit.
[9] Cfr. Plutarco, *Contro Colote*, 1017 d-e.

scere direttamente della sua opera, la polemica contro gli avversari appare piuttosto orientata in altre direzioni, in senso fisico o in senso logico. Particolarmente interessante, tra le polemiche dirette contro i filosofi del passato (che Colote sembra aver tutti passati diligentemente in rassegna, senza risparmiare alcuno) quella contro Platone, condotta contro il cuore stesso della dottrina platonica, contro la dottrina delle idee. Anche Platone è accusato da Colote di soggettivismo, sulla base di uno stretto realismo conoscitivo: egli ha negato realtà agli oggetti che ci appaiono nella vita quotidiana, ha capovolto il rapporto fra reale e ideale; sulla base di una filosofia cosiffatta è dunque impossibile un qualsiasi comportamento concreto. Altrove, in altre opere, Colote sembra essersi comunque pronunciato contro Platone anche sotto un altro punto di vista, quello più specifico della educazione, della παιδεία filosofica, criticando l'uso di miti nel dialogo platonico; uso sentito dall'epicureo come principalmente antiscientifico, antirazionale e irriso, e considerato diseducativo della vita filosofica, contrario alla vera conoscenza della natura, che non è da contaminarsi con la favola assurda dei poeti. Mentre, quindi, Epicuro conduceva il suo attacco antiplatonico anzitutto nella forma di contrapposizione alla fisica del *Timeo*, Colote per suo conto sembra aver inteso completare sotto altri aspetti l'opera del maestro».[10]

L'avversione all'uso del mito in Platone, è ben attestata da una testimonianza di Proclo, nel modo che segue:

> L'epicureo Colote rimprovera a Platone il fatto che, lasciata da parte la verità scientifica, fa la sua trattazione in forma di mito, raccontando favole come un poeta e non ragionando in forma dimostrativa come uno scienziato: lo rimprovera anche di essere caduto in contraddizione con se stesso perché, nel proemio di questa trattazione, biasima ingiuriosamente i poeti per aver foggiato storie orripilanti per gli ascoltatori circa le cose che sono nell'Ade, e tali da ingenerare in loro terrore della morte, mentre poi alla fine anch'egli si trova a tramutare la sua musa filosofica in mitologia intorno alle cose dell'Ade.[11]

4. Ermarco come primo successore di Epicuro – Metrodoro e Polieno morirono prima di Epicuro.[12] Si distinsero in quel periodo anche Leonteo di Lampsaco, e Idomeneo.[13]

[10] Isnardi Parente, *op. cit.*, pp. 71 s.
[11] Proclo, *In Platonis rempublicam*, II, p. 105 Kroll; Isnardi Parente, *op. cit.*, pp. 577 s.
[12] Cfr. Diogene Laerzio, X, 19 e 23.
[13] Cfr. Diogene Laerzio, X, 25.

Alla morte di Epicuro (270 a.C), suo successore nella direzione della Scuola – e quindi secondo scolarca del Giardino – fu Ermarco di Mitilene, anche lui cospicuo polemista.

F. Longo Auricchio, che ha curato la prima edizione dei frammenti, così tratteggia la figura spirituale di questo personaggio: «L'eccellenza di Ermarco non è generalmente ammessa. Mentre unanime è il riconoscimento delle elevatissime doti spirituali e umane di Metrodoro, si è diffusa la persuasione che Ermarco, nella formazione filosofica, non abbia raggiunto né il livello di Epicuro né quello di Metrodoro, sia insomma quasi una figura di secondo piano. Non c'è dubbio che alla base di tale convinzione è una testimonianza di Seneca, di cui, a mio avviso, è stata esagerata la portata. Secondo Seneca Epicuro ha operato, per così dire, una classificazione dei caratteri dei discepoli che tendono alla verità. Metrodoro e Ermarco devono essere entrambi guidati nel cammino verso la sapienza, ma Ermarco ha bisogno di un sostegno maggiore. Tuttavia ambedue raggiungono il fine, e Epicuro, che si rallegra con Metrodoro, ammette che la sua ammirazione va in misura maggiore a Ermarco, perché maggiore è stato il suo impegno nella pratica della filosofia. A me sembra che tale sia il senso della testimonianza di Seneca e ne emerga un giudizio tutt'altro che deteriore di Ermarco».[14]

Leggiamo la sua descrizione degli Dei, che riprende le idee di Epicuro in modo puntuale:

> Secondo Ermarco bisogna pensare agli dèi come esseri che ispirano e espirano. Senza questa caratteristica certo non potremmo più pensare questi esseri viventi tali quali li abbiamo conosciuti attraverso le nostre anticipazioni, come neppure (potremo pensare) pesci che non abbiano bisogno di acqua né uccelli che non abbiano bisogno di ali per muoversi attraverso l'aria [...].
>
> E bisogna dire che essi fanno uso sia della voce sia della conversazione fra loro. Infatti non li penseremo felici e indistruttibili in grado maggiore – egli afferma – se non avessero voce o non discorressero fra loro, ma fossero simili agli uomini muti. In verità, poiché noi, che non siamo mutilati in alcuna parte, ci serviamo della voce, dire che gli dèi o sono mutilati o non somigliano a noi sotto questo aspetto è anche estremamente sciocco, dal momento che né noi né loro diversamente in alcun modo coniamo espressioni, e, d'altra parte, perché conversare con i propri simili è per i buoni fonte di piacere indicibile.

[14] Ermarco, *Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di F. Longo Auricchio, Bibliopolis, Napoli, 1988, p. 28.

E, per Zeus, si deve ritenere che la loro lingua sia il greco o una lingua non lontana dal greco… tutti i sapienti… si dice che usino parole non molto diverse nelle articolazioni. E sappiamo che sono sapienti solo coloro che si servono della lingua greca.[15]

5. Polistrato terzo scolarca del Giardino – Di questo pensatore, di cui in passato si conosceva molto poco, abbiamo ora a disposizione la pubblicazione del suo scritto *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, curata da G. Indelli, il quale riassume nel modo che segue il senso dell'opera: «essa ci appare particolarmente interessante come esempio delle polemiche esistenti tra le scuole filosofiche del III secolo a.C. e si inserisce in un filone tipico del primo Epicureismo, quello degli scritti polemici, vicino alle opere di Metrodoro, Ermarco e Colote. Soprattutto è importante il carattere fondamentalmente antiscettico dello scritto polistrateo, che mi sembra inconfutabile; il terzo scolarca del Giardino, fedele al Maestro, vuol combattere questa pericolosa corrente di pensiero che andava imponendosi, la quale, travolgendo insensatamente le idee comuni, che pure dovevano essere considerate con cautela e spesso respinte, minacciava di portare turbamento e inquietudine nella vita dell'uomo non facendogli raggiungere, pur se questo era il suo fine dichiarato, la felicità mediante la liberazione dagli affanni».[16]

Leggiamo un frammento che ribadisce la tesi di Epicuro del senso della fisica in modo ben preciso:

Rendere l'animo privo dal turbamento è proprio della verità: solo questa, infatti, dappertutto coerente con se stessa e in nessun luogo in contraddizione, come il falso, rende salda la convinzione intorno a ciascuna cosa. [...]

La scienza della natura che ci fa comprendere tutti i fenomeni naturali, toglie ogni paura o vano sospetto e allo stesso modo anche tutte le altre affezioni dell'anima che derivano da false e vane opinioni; essa sola procura la vita libera, avendo lo spirito attinto sicurezza da tutte le cause che apportano vanamente turbamento ed essendosi liberato da ogni ignoranza e inganno e falsa opinione: questo è il fine supremo dell'ottima vita.[17]

[15] Ermarco, fr. 32 Longo Auricchio.

[16] Polistrato, *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, edizione, traduzione e commento a cura di G. Indelli, Bibliopolis, Napoli 1978, pp. 25 s.

[17] Polistrato, *Sul disprezzo*, cit., fr. 32 Indelli.

6. Cenni su notizie che abbiamo sul Giardino fino al I secolo a.C. – I successivi scolarchi del Giardino, dei quali sappiamo molto poco, furono, in ordine: Ippoclide, Dionigi, Basilide, Protarco di Bargilia, Apollodoro, Zenone di Sidone, Fedro e Patrone. Zenone e Fedro furono personalmente conosciuti e ascoltati da Cicerone.

Diogene Laerzio così ci informa, subito dopo aver parlato di Ermarco:

> Ci furono inoltre Leonteo di Lampsaco e la moglie di questi Temista, alla quale pure Epicuro scrisse lettere; e Colote e Idomeneo, lampsaceni anch'essi, e uomini insigni. Altrettanto si può dire di Polistrato, che successe a Ermarco come capo della scuola; di Dionigi che fu successore di Polistrato; di Basilide, a sua volta successore di questo. Fu famoso anche Apollodoro, detto il «signore del Giardino», che scrisse oltre quattrocento libri. Così pure i due Tolomei di Alessandria, il bruno e il biondo; e Zenone di Sidone, discepolo di Apollodoro, scrittore di molte opere; e Demetrio detto il Lacone, e Diogene di Tarso autore delle *Lezioni scelte*, e Orione.[18]

7. Chiusura della Scuola epicurea ad Atene – Nella seconda metà del primo secolo a.C. il Giardino ad Atene era ormai morto.

In effetti, dopo Patrone non si ha più notizia di altri scolarchi. Inoltre, si sa che il terreno su cui sorgeva il Giardino era stato venduto.

Su questo torneremo ancora in modo dettagliato più avanti, e leggeremo l'importante lettera di Cicerone.[19]

Ma il verbo epicureo si era ormai da tempo diffuso dovunque, sia in Oriente sia in Occidente.

Anzi, proprio in Occidente, e precisamente a Roma, l'Epicureismo doveva trovare una sua seconda patria, soprattutto per merito del poeta Lucrezio, che lo seppe cantare con la più alta e commossa poesia.

Di questo dobbiamo parlare in maniera dettagliata nella parte che segue.[20]

[18] Cfr. Diogene Laerzio, X, 25; Isnardi Parente, *op. cit.*, pp. 541 s.

[19] Cfr. *infra*, pp. 1277 s.

[20] Una dettagliata trattazione concernente i discepoli e i successori di Epicuro è stata fatta da M. Erler nell'opera *Grundriss der Geschichte der Philosophie* begründet von F. Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe, *Die Philosophie der Antike*, herausgegeben von H. Flashar, Band 4, Schwabe Verlag, Basel 1994, tomo 1 del vol. 4, cap. II, §§ 9-24, pp. 205-362.

PARTE XV

DIFFUSIONE DELL'EPICUREISMO A ROMA E SUE ULTIME TESTIMONIANZE

SEZIONE I

EPICUREISMO POPOLARE ED EPICUREISMO ARISTOCRATICO NELLA CULTURA DI ROMA

1. Il tentativo di Alceo e Filisco e il suo fallimento – Un tentativo di introdurre il verbo epicureo a Roma, stroncato subito ai suoi inizi, fu fatto da due seguaci del Giardino – non noti se non per questo tentativo –, di nome Alceo e Filisco, i quali furono subito cacciati da Roma.[1]

Questo accadde sotto il consolato di Lucio Postumio.

Vi fu un consolato di un L. Postumio nel 173 a.C. e un altro nel 154. Per conseguenza, gli studiosi sono divisi fra le due date.

Nel 156/155 ci fu a Roma la nota ambasceria dei tre filosofi greci più famosi a quel tempo: Carneade, Critolao e Diogene – il primo scolarca dell'Accademia, il secondo del Peripato e il terzo della Stoa –, i quali, approfittando della circostanza, tennero lezioni pubbliche e tentarono di propagandare le loro dottrine, e per questo furono espulsi, soprattutto per volere di Catone. È ben possibile – pensa qualcuno – che proprio per questo motivo, dal momento che lo scolarca del Giardino non era stato inviato a Roma con gli altri tre scolarchi, due Epicurei abbiano voluto tentare per conto proprio quell'esperimento.

Altri studiosi propendono, invece, per la data anteriore, ritenendo improbabile che qualcuno osasse – subito dopo l'espulsione dei tre celebri scolarchi – ritentare l'esperimento di introdurre a Roma la filosofia.[2]

In ogni caso, la data ha una importanza relativa.

Il motivo che fu addotto per espellere Alceo e Filisco da Roma fu la licenziosità dei costumi che essi predicavano, in quanto esortavano i giovani ai piaceri,[3] e, dunque, fu una ragione di carattere morale, o religioso-morale.

[1] Cfr. Ateneo, *Deipnosoph*., XII, 68, 547 a; Eliano, *Var. hist*., IX, 12. (In Ateneo si legge Alcio, in Eliano Alceo).

[2] Cfr. sul problema: Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, cit., p. 17 e nota 3.

[3] Cfr., *supra*, la nota 1.

2. Il tentativo di Amafinio – Più fortunato fu il tentativo di Amafinio, che per primo compose un trattato filosofico in latino, sostenendo appunto idee epicuree.

Scrive Cicerone:

> Opere rappresentative di questa filosofia, in latino si può dire non ne esistano: o, se mai, sono assai poche. Ciò è dovuto alla difficoltà della materia e al fatto che i nostri connazionali erano presi da ben altri problemi, e ritenevano inoltre che quelle non fossero cose da piacere a gente senza istruzione come erano loro. Mentre essi tacevano, venne fuori Gaio Amafinio: quando uscirono i suoi libri la gente ne rimase impressionata, e accordò notevolissimo favore alla dottrina di cui egli era rappresentante, per la facilità con cui si capiva, per l'attrazione esercitata dalle seducenti lusinghe del piacere, e anche perché, dal momento che non le era offerto nulla di meglio, prendeva quello che c'era. All'opera di Amafinio hanno fatto seguito, in gran numero, gli scritti dei molti altri partigiani dello stesso sistema, che hanno invaso tutta l'Italia: ora, è questa la miglior prova che le loro teorie non sono profonde, dal momento che si capiscono con tanta facilità e trovano credito presso chi non se ne intende. Per loro, invece, questo qui è il dato infallibile che conferma la bontà del loro sistema.[4]

E sempre in riferimento ad Amafinio Cicerone scrive ancora:

> Dico questo [si riferisce al proposito da lui stabilito di introdurre la filosofia in Roma seguendo rigore logico, buon gusto ed eleganza] perché ho sentito che libri [di filosofia] in latino ne esistono, e come: sarebbero libri scritti da quei tali che si fanno chiamare filosofi. Io questi libri – sarà perché non li ho mai letti – non è che li disprezzi: ma quando i loro stessi autori ammettono apertamente di non saper scrivere né con chiarezza, né con ordine, né con gusto, né con eleganza, io rinuncio senza rammarico a una lettura così poco attraente. Tanto, le teorie della loro scuola le sanno già tutti quelli che abbiano un minimo di cultura. Così, visto che poi non si preoccupano nemmeno loro del modo in cui scrivono, non vedo perché gli altri debbano andare a leggerli: che si leggano tra di loro, con quelli che la pensano in quel modo. Platone e gli altri socratici, coi filosofi che si ricollegano alla loro scuola, li leggono tutti quanti, anche quelli che non la pensano come loro o che non sono simpatizzanti del loro sistema: mentre Epicuro e Metrodoro li prendono in mano i loro seguaci e basta, si può dire. Così è per i libri di questi scrittori latini: li leggono solo co-

[4] Cicerone, *Tusc. Disput.*, IV, 3, 6-7; traduzione di A. Di Virginio.

loro che prendono per vero ciò che essi dicono. Noi invece siamo del parere che, qualunque cosa si scriva, si debba scrivere per il pubblico colto: e se non riusciamo a mantenerci sul piano adeguato, non dobbiamo per questo dimenticarcene.[5]

Dunque, i libri di filosofia epicurea di Amafinio e dei suoi seguaci avevano un carattere *fondamentalmente divulgativo*; erano, cioè, diretti in prevalenza a un pubblico non colto, e, probabilmente, si limitavano all'etica, o almeno puntavano soprattutto sull'aspetto pratico dell'Epicureismo. Certo essi non dovevano disquisire sulle complesse questioni dell'atomismo, altrimenti quanto dice Cicerone non avrebbe senso. Pertanto, il movimento di Amafinio dovette avere carattere *essenzialmente popolare.*

La collocazione cronologica di questo movimento è purtroppo incerta. Si è pensato, da alcuni, che si possa collocare alla fine del II secolo a.C.; da altri, invece, agli inizi del I secolo a.C.; infine c'è qualcuno che colloca il movimento negli anni immediatamente anteriori all'epoca in cui Cicerone ne fa menzione (46/45 a.C.).

3. Il circolo aristocratico di Filodemo – In Italia, nel I secolo a.C., si costituì un altro circolo di Epicurei, di carattere decisamente aristocratico, che trovò la sua sede in una villa di Ercolano di proprietà di Calpurnio Pisone, noto e influente uomo politico – fu suocero di Cesare e fu console nel 58 a.C. –, e grande mecenate.

L'uomo che convertì Calpurnio Pisone all'Epicureismo era nato a Gadara in Siria e si chiamava Filodemo. Venuto a Roma da Atene dopo la morte del maestro Zenone di Sidone, contrasse amicizia con Calpurnio Pisone, il quale gli mise a disposizione – come s'è detto – una sua villa a Ercolano, che divenne la sede di un cenacolo epicureo frequentato dall'alta società romana.[6]

Gli scavi compiuti a Ercolano hanno portato all'identificazione della villa e al ritrovamento dei resti di una biblioteca costituita di scritti di Epicurei e in particolare di scritti dello stesso Filodemo.

Contrariamente all'Epicureismo di Amafinio, quello di Filodemo mantenne la lingua greca, e affrontò problemi tecnici ad alto livello.

Nella rinascita di studi epicurei – in atto dal secolo scorso – la figura di Filodemo sta vieppiù acquistando una sua fisionomia precisa.

[5] Cicerone, *Tusc. disput*., II, 3, 7-8; traduzione di A. Di Virginio.

[6] Filodemo è contemporaneo di Cicerone (nacque verosimilmente verso la fine del II secolo e morì fra il 40 e il 30 a.C.).

Un contributo di Filodemo, almeno in parte originale, dovette consistere nell'approfondimento delle operazioni logiche che sorreggono l'umano ragionare, iniziato già dal maestro Zenone, e in particolare nell'approfondimento del procedimento induttivo fondato sull'analogia.

Filodemo indagò inoltre il problema degli Dei, della religione e della morte.

Si occupò diffusamente di problemi dell'arte e della retorica, nonché dell'economia.[7]

Ma il contributo di gran lunga più cospicuo all'Epicureismo doveva venire dal canto del poeta Tito Lucrezio Caro, di puro sangue latino, e indipendentemente sia dal movimento popolare messo in atto da Amafinio, sia dal circolo dotto di Filodemo e di Calpurnio Pisone.

Di Lucrezio dobbiamo dire a parte, perché, malgrado non presenti novità filosofiche degne di particolare rilievo rispetto a Epicuro, costituisce tuttavia un grandioso *unicum* nella storia della filosofia di tutti i tempi.

[7] Dettagliate indicazioni su Filodemo si troveranno nello Schedario, sotto la voce. Una eccellente esposizione – la più ricca e precisa finora fatta – delle dottrine contenute negli scritti di Filodemo è stata presentata da M. Erler nell'opera citata *supra*, p. 1249, nota 20.

SEZIONE II

IL VERBO DI EPICURO CANTATO DA LUCREZIO NELLA PIÙ ALTA POESIA

1. Inadeguati giudizi su Lucrezio – Sono ben note le posizioni dei vecchi interpreti di Lucrezio,[1] che sottolineavano il netto divario fra l'altezza e la sublimità della sua poesia e la povertà, la freddezza e perfino l'empietà della dottrina epicurea che canta.

Sono noti anche i tentativi di mostrare come Lucrezio poeta finisca per spiccare il suo volo oltre Epicuro, e perfino contro Epicuro.

E sono noti, infine, i tentativi di mostrare un «Anti-Lucrezio» in Lucrezio, in quella diffusa malinconia e in quella fitta tristezza che pervadono il poema. Tristezza e malinconia che si ritenevano decisamente «antiepicuree» e, quindi, contrarie alle stesse intenzioni epicuree di Lucrezio.

Tutte queste opinioni nascono, fondamentalmente, da una effettiva incomprensione di Epicuro.

In effetti, il fondatore del Giardino ha cominciato a essere inteso in profondità solo nel corso del secolo ventesimo. Si capisce, pertanto, come l'incomprensione di Epicuro comportasse, fatalmente, l'incomprensione dell'Epicureismo lucreziano e quindi anche di Lucrezio stesso.

[1] Lucrezio nacque all'inizio del I secolo a.C. e morì verso la metà di esso. Della sua vita si conosce pochissimo. Da san Gerolamo apprendiamo che Lucrezio impazzì per aver bevuto un filtro amoroso, e che compose il suo poema negli intervalli di lucidità concessigli dalla follia. Per quanto la notizia sia da molti considerata pura favola, non sono pochi gli studiosi che vi vedono almeno una parziale verità, non solo perché tali filtri erano effettivamente in uso a Roma, e non solo per un certo disordine del poema, ma anche per un certo furore poetico che in non pochi passi crea un'atmosfera esaltata e anche per quell'ansia che pervade tutti i Canti. Sempre da Gerolamo sappiamo che Lucrezio morì suicida a 44 anni. E ancora da Gerolamo sappiamo che Cicerone «emendavit» il poema lucreziano, espressione che la recente critica interpreta come «pubblicò». In effetti Cicerone, in una lettera del 54, dice del *De rerum natura* che è opera piena di ingegno e di talento artistico. Egli non considerò tuttavia Lucrezio come un pensatore e non lo nomina mai nei suoi trattati filosofici. Lucrezio è stato nei tempi moderni di gran lunga più studiato e più amato di Epicuro stesso, appunto per la sua poesia altissima. Tutti gli studiosi concordano infatti nel giudicare il *De rerum natura* il più grande poema filosofico di tutti i tempi. Noi ci occuperemo, in questa sede, del significato di Lucrezio filosofo.

Spetta a Bignone il merito di aver riletto in nuova chiave il pensiero di Epicuro, e così spetta a lui anche il merito di aver saputo abbattere il radicato pregiudizio che portava a vedere in Lucrezio una antitesi di fondo rispetto a Epicuro.[2]

2. Il pessimismo di partenza e la vittoria della ragione in Lucrezio e in Epicuro – L'antitesi più notevole, ripetutamente additata dalla critica fra Lucrezio ed Epicuro, fu vista nei celebri versi del canto quinto che sembrano intrisi di profondo pessimismo, in quanto illustrano il male e il dolore, i quali inesorabilmente pervadono il mondo intero: *la natura non sembra fatta per l'uomo e l'uomo non sembra fatto per la natura*.

Ecco i famosi versi:

> Potrei non sapere del mondo le origini,
> ma dai segni del cielo e da molte cose create
> *io sono certo che il mondo non è fatto per noi:*
> *tanto esso è fonte di male.*
> Quanto di spazio copre lo slancio terrestre
> gran parte hanno i monti
> avidi, le selve grate alle fiere, le rupi,
> le paludi plumbee di stagni
> e i mari che fanno lontane le terre:
> qui l'arsura deserta, là il ghiaccio perenne
> e il poco che avanza di terra più docile
> se la forza dell'uomo, per restare in vita,
> non preme in sudore la vanga, s'ingombra di sterpi.
> E noi fecondiamo le glebe con l'aratro,
> facciamo grandi le piante
> perché da sole non verrebbero all'aria.
> Ma intanto che le campagne frondeggiano
> e gli alberi e le erbe respirano con assidua
> cura educate, giunge su le opere umane
> la pioggia improvvisa e la brina o la fiamma
> troppo accesa del sole: oppure
> scende a schiantarle il soffio dell'uragano.
> E la natura dovunque, per la terra e nei fondi
> del mare che alleva le stirpi delle belve,
> spinge su noi i fiati maligni delle stagioni:
> *e la morte va in giro inaspettata.*

[2] Cfr. E. Bignone, *Storia della letteratura latina,* II, Firenze 1945, pp. 180 ss.

E il fanciullo, come naufrago gettato alla riva
dalle onde infuriate,
giace nudo a terra, senza poter parlare,
bisognoso d'aiuto; e quando dall'urlo materno
la natura l'ha buttato là nella luce
piange e fa lugubre il giorno di lamenti:
presagio del male che gli rimane di vivere.
Invece le bestie, gli armenti, le belve
crescono varie né di trastulli han bisogno
né di nutrici con blande e tenere voci
né di vesti che mutano, al mutare del tempo,
non d'armi, non di muraglie a difendersi:
giacché tutto per loro produce la terra
generosa, a tutto per loro provvede natura.[3]

Bignone ha dimostrato che – lungi dal cadere in una forma di eresia –, in questi versi Lucrezio ripete concetti puntualmente sostenuti da Epicuro in un'opera polemica volta a confutare il dialogo aristotelico *Sulla filosofia*.[4] All'ottimismo teleologico aristotelico Epicuro contrapponeva una visione decisamente non ottimistica e fortemente disteleologica, in cui egli parlava di «imperizia» e «inettitudine» della natura, e quindi di mancanza totale di finalità,[5] e adduceva argomenti analoghi a quelli utilizzati da Lucrezio.

Ma ecco – come ulteriore riconferma – uno stralcio di un frammento epicureo molto significativo nel suo pessimismo di fondo, che sembra andare perfino oltre quello del passo lucreziano sopra letto:

> Epicuro si avvedeva che ai buoni accadono sempre delle disgrazie: povertà, fatiche, esilio, perdite di persone care; i malvagi, invece, sono prosperi: diventano sempre più potenti, vengono investiti di cariche onorifiche. Vedeva che l'innocenza non è tutelata, che i delitti vengono commessi impunemente. Vedeva che la morte infierisce senza fare distinzione di comportamenti, senza ordine né distinzione di età, bensì alcuni giungono alla vecchiaia, altri vengono rapiti fino da neonati, altri ancora muoiono quando sono ormai robusti, altri periscono con morte prematura nel primo fiore dell'adolescenza; nelle guerre sono i migliori, soprattutto, a subire sconfitte e a perire. Ciò che, comunque,

[3] *De rerum natura*, V, 195-234. La traduzione che qui e in seguito riportiamo è di E. Cetrangolo (Sansoni, Firenze 1969, con testo a fronte), a nostro avviso assai bella.

[4] Bignone, *Storia della letteratura latina*, cit., vol. II, pp. 183 ss.

[5] Cfr. Galeno, *De usu partium*, VII, 14, vol. III, p. 571 s. Kühn = fr. 381, p. 255 Usener.

lo toccava maggiormente era il fatto che persone estremamente devote siano tormentate da mali più gravi, mentre a coloro che trascurano completamente gli dèi o non li venerano con devozione, accadono sventure minori o addirittura non accade nulla.[6]

3. Coincidenza della cifra spirituale di Epicuro con quella di Lucrezio – Come Lucrezio, Epicuro *non negava affatto i mali del mondo, anzi li riconosceva e li evidenziava.* Egli voleva, però, curarli, voleva lenirli e superarli con la sua filosofia.

E giustamente Bignone rileva: «[...] quanto più la sorte degli uomini lasciati a sé è dolorosa, tanto più grande è l'orgoglio di trionfo della filosofia che, secondo Epicuro, per essi conquista la felicità. Il capolavoro della natura non è dunque per Epicuro il mondo, come per l'Aristotele del *De philosophia*, contro cui egli polemizzava, ma l'uomo, a cui la natura, pur tra i mali che lo insidiano, lascia la possibilità di trionfare per saggezza "sì che degna dei Numi egli possa viver la vita"»,[7] come lo stesso Lucrezio ribadisce.[8]

Dunque, identica è la cifra spirituale che caratterizza il pensiero del fondatore del Giardino e quello del poeta romano che lo ha cantato.

Quella stessa angoscia che pervade tutto il poema lucreziano è alla base del filosofare di Epicuro: sono proprio quegli «oscuri mali dell'animo» di cui parla Lucrezio, che Epicuro voleva fugare con la sua parola, e voleva ricomporre in superiore «atarassia».

In altri termini, Epicuro dovette provare entro di sé tutte le angosce che volle curare: la paura degli Dei – lui, così convinto dell'esistenza di esseri divini, al punto da ammetterli senza più alcuna ragione né fisica né etica né escatologica; la paura dei mali – lui, così sofferente nel fisico e così sensibile nello spirito; e la paura della morte – lui che comprese così bene quanto essa sia sentita come il più orrendo dei mali per gli uomini.

E, come abbiamo visto, l'«atarassia», la felicità epicurea, non è inerzia, non è immobilità nè accidia,[9] e nemmeno un immediato dono di natura. La felicità è, invece, conquista che implica fatiche e sofferenze. Implica una lotta tramite il *logos*, che culmina nella suprema virtù della *phrónesis.*

[6] Lattanzio, *Div. Instit.*, III, 17, 8 = fr. 370 Usener.
[7] Bignone, *Storia della letteratura latina*, cit., vol. II, p. 183.
[8] Il verso di Lucrezio è nel canto III, 322.
[9] Cfr. Bignone, *Storia della letteratura latina*, cit., vol. II, p. 186; cfr. anche *L'Aristotele perduto*, cit., vol. II, pp. 573 ss.

L'atarassia epicurea è – a suo modo – trionfo della ragione dell'uomo sull'irrazionale che lo circonda.

Anche Lucrezio, ribadendo puntualmente la posizione del Maestro, scrive:

> Ora, se questo è un rimedio ridicolo[10]
> e gli umani terrori e gli affanni seguaci
> non temono il suono dell'armi né guerre,
> ché anzi si mischiano audaci fra i re e i potenti,
> né il fulgore dell'oro li abbaglia o la porpora,
> *perché dubitare che solo il potere*
> *della ragione sia in grado di abbatterli?*
> Tanto più che la vita è avvolta di tenebre.
> E come i fanciulli vedon di notte atterriti
> nel vuoto dell'ombra fantasmi di gelide ali
> e ne fingono altri in cammino per l'aria,
> così nella luce tremano gli uomini
> di cose più esigue dell'ombre. *Né valgono*
> *i raggi del sole a sperder le tenebre*
> *e questo terrore dell'animo, ma solo*
> *lo studio del vero, ma solo la luce*
> *della ragione*.[11]

La differenza fra Epicuro e Lucrezio sta nel fatto che il primo, anche dal punto di vista esistenziale, riuscì a dominare con la ragione le sue inquietudini e angosce, mentre Lucrezio non vi riuscì. Ma di ciò diremo più avanti.

4. Il posto che occupa la fisica nel poema lucreziano – C'è un altro punto da rilevare, ossia il ruolo che gioca la ricostruzione razionale del reale e il senso che ha la «fisica» nel *De rerum natura*.

Sempre sulla linea della annosa e mal posta questione dell'«originalità» di Lucrezio, si è tentato di recente – invertendo la rotta tradizionalmente seguita dalla critica – di additare proprio nella «scienza» e nella rigorosità deduttiva del *De rerum natura* l'originalità del poeta romano.[12]

[10] Il «rimedio ridicolo» è quello illustrato nei versi che precedono, consistente nell'abbandonarsi a tutte le illusioni degli uomini: «potenza», «ricchezza» e simili.

[11] *De rerum natura*, II, vv. 47-61.

[12] A.D. Winspear, *Lucretius and Scientific Thought,* Montreal 1963; traduzione italiana di F. Cardelli col titolo: *Che cosa ha «veramente» detto Lucrezio*, Roma 1968.

Scrive il Winspear: «L'originalità di Lucrezio potrebbe essere analizzata su due livelli differenti. Primo: un talento per l'esposizione che gli fa prendere da uno dei suoi predecessori uno spunto prosaico che fa poi fiorire di metafore, immaginazione e passione. Secondo: una forza intellettuale che gli fa vedere assai più chiaramente di ogni pensatore antico le implicazioni della posizione filosofica che sostiene. Lucrezio aderì a una concezione antiteologica dell'universo, evoluzionistica e antiteleologica, e restò attaccato a questa prospettiva e la espose assai più fermamente ed eloquentemente di qualsiasi altro pensatore antico. Questa concezione del mondo egli la applicò all'evoluzione delle piante, degli animali e dell'uomo e propose una teoria di evoluzione biologica e sociale che supera di gran lunga qualsiasi altra teoria proposta nell'antichità classica. Ed è forse questo che spiega la straordinaria modernità del pensiero di Lucrezio».[13]

Nell'interpretazione di Winspear entrano fattori di estrazione positivistica e anche marxistica, che, in realtà, sono del tutto estranei agli intendimenti lucreziani. In primo luogo, gioca un particolare ruolo il presupposto che la «scienza» (intendendo con ciò la moderna scienza della natura), sia il supremo parametro della verità; in secondo luogo, gioca anche un ruolo il presupposto che l'evoluzionismo darwiniano sia la lettura più scientifica della natura; infine, nel sottofondo sta la convinzione che l'Atomismo sia il più perfetto dei tentativi fatti dagli antichi in senso materialistico per intendere il mondo.

5. Il vero scopo della fisica lucreziana consiste nella ricerca di quella «verità che lenisce il dolore» – Tutti questi presupposti indicati contribuiscono in realtà non a rivelare ma a velare il senso del verbo lucreziano.

Infatti, la «scienza» di Lucrezio è tentativo di cogliere la totalità, le *cause supreme di tutta la realtà, i fondamenti ultimativi dell'essere.* Pertanto, non è affatto «scienza» nel senso moderno del termine, ma è una forma di «metafisica» immanentistica e materialistica, o, in ogni caso, è una forma di «ontologia». Si ricordi il senso della greca *physis*, che con ampiezza abbiamo via via chiarito nel corso di quest'opera, e di cui la latina *natura* è l'esatto corrispondente.

L'evoluzionismo del poema lucreziano, su cui lo studioso molto insiste,[14] ha – per conseguenza – tutt'altro senso teoretico rispetto all'evoluzionismo darwiniano.

[13] Winspear, *op. cit.*, p. 10.
[14] Winspear, *op. cit.*, pp. 7-26.

Pertanto, le tangenze che Winspear rileva fra Lucrezio e la moderna scienza sono accidentali e marginali e non toccano la sostanza delle due dottrine.

Infine, anche l'«Atomismo lucreziano» che Winspear esalta, non è l'Atomismo della nuova scienza. L'Atomismo antico e quello lucreziano non solo non fanno eccezione, ma costituiscono una delle più belle conferme della tesi che sosteniamo. Si tratta di una vera e propria «ontologia», originariamente nata per superare l'ontologia degli Eleati, ma fondata proprio su categorie eleatiche, e in particolare come erano state formulate da Melisso.

Anzi, ben si può dire che fra le «fisiche» antiche l'Atomismo è quella più fortemente aporetica, in particolare nella versione epicureo-lucreziana, a causa della assunzione del *clinamen*, di cui sopra abbiamo diffusamente detto.

Senza contare, poi, che affermazioni del tipo di quelle fatte da Winspear non reggono, se non altro, per il semplice motivo che la maggiore organicità e consequenzialità dell'Atomismo lucreziano, rispetto a quello degli altri Atomisti, potrebbe essere una pura illusione prospettica, dovuta al semplice fatto che di questi ultimi non possediamo testi ampi e organici, ma solo frammenti.

Abbiamo richiamato la posizione di Winspear perché ci permette, proprio rilevandone gli equivoci, di chiarire un punto essenziale. È vero che nel poema lucreziano si parla molto più di «fisica» che di «etica», ma l'estensione con cui sono discusse le dottrine fisiche non deve gettare un velo sulla loro qualità, cioè sulla loro natura e sul loro scopo. La dottrine fisiche non sono fine a se stesse, ma rappresentano quel «vero» che deve fugare orrori e angosce umane, quel «lume» che deve squarciare le tenebre delle menti, quella «forza» che deve far dileguare i fantasmi.

Insomma, la fisica lucreziana non ha altro scopo – come le fisiche di tutte le Scuole ellenistiche – se non quello di dimostrare che esistono le dimensioni ontologiche in cui può trovar posto una «atarassia», una vita felice. Il vero della «scienza» che canta Lucrezio è solo quel vero che sa guarire i mali degli uomini, o almeno lenirli.

6. I capisaldi del vero epicureo e il canto di Lucrezio – La novità che al vero e ai princìpi del vero epicureo apporta Lucrezio vanno dunque ricercate non in altro che nella sua poesia.

A questo proposito scrive Boyancé: «Per conquistare l'uomo, sia pure per liberarlo dalle passioni, bisogna innanzitutto commuoverlo.

Per liberare gli uomini Lucrezio ha capito che non si trattava di ottenere, nei momenti di fredda riflessione, la loro adesione ad alcune verità di ordine intellettuale, ma che bisognava rendere queste verità, come avrebbe potuto dire Pascal, comprensibili al cuore».[15]

In effetti, una lettura del *De rerum natura* in questa chiave è la più feconda.

Se si mettono in sinossi i passi di Epicuro e i corrispondenti passi del poema lucreziano, si nota che la differenza è quasi sempre questa: il filosofo parla con il linguaggio del *logos*, il poeta aggiunge a questo *logos* i toni suadenti del sentimento, colora il *logos* con l'intuizione fantastica, sorregge il concetto con l'immagine.

Insomma: la novità è la magia dell'arte che s'aggiunge alla filosofia, la trasfigura e la fa penetrare nel cuore oltre che nella mente.

In questa *Storia della filosofia greca e romana* non possiamo occuparci dell'arte di Lucrezio,[16] ma solo del suo significato nell'ambito della storia del Giardino. Pertanto, ci limiteremo ad alcune esemplificazioni, scelte fra quelle che riteniamo più significative, soprattutto dal punto di vista filosofico.

Basti vedere come, dopo il prologo, il canto primo ridica nel modo più suggestivo i princìpi eleatici, fatti propri dagli Atomisti, che «nulla nasce dal nulla» e che «nulla si dissolve nel nulla», i princìpi del «vuoto» e dei «corpi».

Si tratta di princìpi di per sé aridissimi, e che nel canto lucreziano si ravvivano di inusitate risonanze piene di *pathos*.

Ma leggiamo come è riproposta la epicurea negazione degli esiti metafisici della «seconda navigazione» platonica, cioè la negazione dell'esistenza di un essere incorporeo immateriale soprasensibile:

> E nulla che tu possa dire davvero incorporeo
> esiste o diverso dal vuoto, qualcosa
> che sia quasi una terza scoperta natura.
> E poi, mi par chiaro: qualunque cosa esistente
> dev'essere pure qualcosa per sé,
> e se questo qualcosa può essere al tatto
> avvertito in modo anche lieve e sottile
> – non conta se grande o se piccolo –
> esistendo dovrà noverarsi fra i corpi.

[15] Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, cit., pp. 12 s.

[16] Al lettore raccomandiamo il citato volume del Boyancé, che – a nostro avviso – è uno dei più validi.

Se poi non può essere al tatto avvertito
né può ad altro corpo impedire il passaggio
attraverso di sé in ogni senso,
sarà questo appunto il vuoto assoluto.
Inoltre: ogni cosa esistente per sé
o agisce o patisce alcunché, oppure farà
che le cose si muovano e agiscano in lei;
ma una cosa incorporea non può agire o subire
e il vuoto soltanto può ai corpi far posto.
E dunque, al di fuori di vuoto e materia
non c'è un'altra cosa che possa nel mondo
esister per sé come terza né tale
che possa cadere giammai sotto i sensi
o esser raggiunta giammai dal pensiero.[17]

7. La concezione dell'infinito e lo smarrimento dell'animo umano nell'infinitudine – Vediamo in particolare come è riproposto in immagini poetiche il concetto dell'«infinito», con accenti melissiani: quell'infinito che il Greco non riuscì mai a comprendere a fondo, e che, quando ammise, ammise solo in senso materiale e quantitativo:

Il tutto esistente non è in alcun senso
finito: ché avrebbe altrimenti un estremo:
ma è chiaro che mai di una cosa
può esserci estremo se un'altra non c'è
che ne segni il confine: di guisa
che il punto si veda oltre il quale
s'arresti la vista di quella. E siccome
ammettiamo che nulla esiste oltre il tutto,
al tutto manca l'estremo e la fine;
né conta in che punto ti trovi del tutto:
ché un punto qualsiasi ha innanzi a sé l'infinito.
Tu pensa un momento finito lo spazio:
se alcuno si spinge laggiù
verso gli ultimi lidi del mondo
e scagli una freccia veloce; che cosa
ti piace di credere? che il dardo
lanciato con forza raggiunga la mira
e voli lontano o che possa
qualcosa arrestarlo e impedirlo?
Costretto tu sei ad accettare

[17] *De rerum natura*, I, 430-448.

una di queste due cose; eppure
sia l'una che l'altra ti chiude ogni via
e ti piega ad ammettere
che il tutto si estende infinito:
giacché, sia che qualcosa impedisca
al volo del dardo di giungere al segno,
sia che il volo prosegua di fuori,
partito non è certamente da un termine ultimo.
Se vuoi continuare ti seguo
dovunque tu ponga l'estremo confine e sapere
la sorte vorrò di quel dardo.
Né un termine avrai per fermarti
e aperta avrai sempre la fuga
in cerca di limiti nuovi.
Ecco: allo sguardo una cosa limita l'altra
così che ogni limite segna le forme del mondo:
l'aria è confine di un colle, un monte dell'aria;
la terra è termine al mare, il mare alla terra.
Nulla c'è che il tutto chiuda in un giro da fuori.
Se tutto lo spazio del mondo
fosse chiuso da termini certi e finito,
già sceso nel fondo sarebbe l'ammasso
della materia a causa del peso e sotto
la volta del cielo più nulla vivrebbe
e il cielo né il sole sarebbero affatto:
giacché accumulata sarebbe da tempo
infinito nel basso l'inerte materia.
Ma ora, com'è naturale, i fermi dei corpi
non hanno mai tregua perché non esiste
un fondo ove possan cadere e fermarsi;
e sempre con moto continuo accorrono atomi
a formare le cose, da tutte le parti
ed anche da sotto, veloci, dall'infinito.
Tale è dunque la natura del vuoto, così dello spazio
è fondo l'abisso che neppure la folgore
potrà mai percorrerlo intero
né abbreviarne d'un punto solo il cammino,
neppure se il tratto lucente durasse
il corso perenne del tempo,
tanto è lo spazio aperto alle cose
da tutte le parti, libero incolmabile vuoto.
La stessa natura del resto provvede
che il mondo non abbia confini: costringe
i corpi ad essere cinti dal vuoto

e il vuoto dai corpi: così che per questo
alternarsi di vuoto e materia,
per queste due cose sia il tutto infinito:
ed anche se l'una non fosse limite all'altra,
l'altra da sola sarebbe infinita.[18]

Ed ecco quest'altro passo in cui risuonano accenti che richiamano leopardiani smarrimenti nell'infinito:

Se fuori da queste ampie mura del mondo
si stende lo spazio
la mente vuole alzarsi a vedere
e in quel vuoto l'animo mio peregrinare.
Intorno a me non ho termine alcuno:
è immensa la natura del vuoto,
è certa questa profondità luminosa.
Qui dove in lungo vuoto sospinti volano atomi
non c'è posto per credere che solo la terra
e solo questi archi celesti si siano formati:
oltre di noi non ha requie la materia creatrice.
E tanto più s'io penso che il mondo terrestre
la natura ha fatto per caso,
che gli atomi si urtarono a caso
e dopo molta e vana violenza
finalmente riuscirono a stringersi
e a gettare nei grembi del vuoto
l'esordio dell'universo.
Esistono altrove disperse altre masse di atomi
come questa che l'etere copre in gelosa custodia.
Non è meraviglia che dove
la materia è disposta, dove è aperto lo spazio
lì nuove cose si formino.
Se tanto è il numero dei nuclei creatori
che tutta l'età dei viventi non basta a contarli,
se la stessa forza permane che possa
gli stessi elementi riunire dovunque
al modo che qui li ha riuniti, è certo
che altrove ci sono altre terre e altri mari,
altre forme ci sono di animali e di uomini.
Nella somma di tutte le cose
non può esisterne una che sola

[18] *De rerum natura*, I, 958-1013.

sia generata, che parte non sia di una specie
e di un ordine: come per le bestie dei monti,
come per questa prole degli uomini,
per le mute famiglie dei pesci,
per i corpi degli uccelli nel vento.
Da questi raffronti tu vedi
che non uniche sono le cose che sono:
non è unico il cielo né il sole né il mare:
ma sono infiniti di numero, proprio perché è fisso,
nel fondo di ogni essere un termine, proprio
perché tutto è formato alla morte.
E per tutti gli spazi
è lo stesso come qui delle cose terrene.[19]

8. La corruttibilità dell'anima dell'uomo – Lasciando da parte l'illustrazione dei modi con cui Lucrezio ripropone la teoria degli atomi, dei loro moti, della generazione e della vita sulla terra e dei fenomeni celesti, nonché la teoria della conoscenza e dei simulacri, che ci porterebbe troppo oltre i limiti che la natura di quest'opera impone, vogliamo illustrare ancora qualche punto particolarmente significativo.

Anche Lucrezio, come Epicuro, distingue due parti dell'anima, l'«irrazionale» e la «razionale», e chiama la prima «anima» e la seconda «animo» o «spirito».

E come Epicuro, egli ripropone l'aporetica affermazione che l'animo o spirito è fatto di un «elemento privilegiato» che non ha nome.

Dopo aver detto che nell'animo ci sono vento, aria e calore, Lucrezio scrive:

Triplice dunque dell'animo appare l'essenza;
ma questi elementi non bastano insieme
a produrre la vita animale;
ripugna al nostro intelletto di ammettere
che alcuno di essi possa creare i moti del senso
né suscitare i pensieri alla mente.
Aggiungere a questi dunque si deve
una quarta sostanza, ch'è priva di nome;
e niente di questa c'è di più mobile
né di più tenue, non cosa formata
di più lisci e sottili elementi; ed è questa
che sparte per prima alle membra i moti del senso».[20]

[19] *De rerum natura*, II, 1044-1089.
[20] *De rerum natura,* III, 237-245.

Anche qui, come in Epicuro, è quell'«immateriale» che, essendo stato negato, si vendica, ricomparendo come sostanza «senza nome».

Tuttavia, come in Epicuro, esso viene dichiarato «mortale» in modo addirittura ossessivo:

> Come dal grano d'incenso non può separarsi
> l'odore senza che insieme l'un l'altro si perdano,
> staccare dal corpo così non si può
> lo spirito e l'anima senza che il tutto perisca:
> forniti di sorte comune essi nascono
> con atomi tanto fra loro intrecciati
> che l'uno non vive disgiunto dall'altro.[21]
> [...] e se parlo, ad esempio, dell'anima
> spiegando com'essa è mortale, considera
> che intendo pure lo spirito, in quanto
> si tratta di cose congiunte fra loro ed unite.[22]
> Ed ecco una delle argomentazioni più patetiche:
> Inoltre sentiamo che l'anima nasce
> insieme col corpo e cresce ed invecchia con lui.
> Come il bambino vacilla nei passi
> perché debole e tenero ha il corpo, così
> a lui s'accompagna una debole mente;
> ma poi, quando il tempo lo fa vigoroso, già uomo,
> cresce il giudizio e la forza dell'animo;
> e quando alla fine battuto il corpo sia stato
> dai colpi del tempo e stanche cadon le membra
> e s'accasciano logore, ecco lo spirito zoppica,
> la lingua s'inceppa, la mente s'annebbia
> e tutto ci manca, tutto si perde e s'invola.
> Ammettere dunque si deve che intera si dissipa
> la sostanza dell'anima, simile al fumo,
> nell'alte regioni dell'aria, perché la vediamo
> nascere e crescere insieme col corpo
> e invecchiare sfinita con gli anni del corpo.[23]

E ancora:

> Come l'occhio strappato dall'orbita,
> isolato dal corpo non vede più nulla,

[21] *De rerum natura*, III, 327-333.
[22] *De rerum natura*, III, 422-424.
[23] *De rerum natura*, III, 445-458.

così da se stessi lo spirito e l'anima
non possono nulla.[24]

E infine:

Ma poiché stabilito nel corpo degli uomini è il luogo
dove spirito ed anima possano vivere
e crescere, a maggior ragione si deve negare
che possano esistere e nascere fuori del corpo.
Ed ecco perché, quando il corpo perisce, anche l'anima
devi creder che muore, straziata nel corpo.
Congiungere cosa mortale all'eterno, supporre
che possano entrambi sentire in comune
ed avere rapporti reciproci, è delirare.
Che cosa si può immaginare più strana
e discorde e stridente di ciò ch'è mortale
unito all'eterno ed entrambi associati
sostenere le stesse crudeli tempeste del mondo?[25]

Questa è la più netta antitesi della visione platonica e aristotelica, come già l'aveva formulata Epicuro.

9. Nella morte non c'è nulla di orrendo – Da ultimo, si ascolti come è ripresa e poeticamente espressa la dottrina epicurea della morte:

Dunque la morte non è niente per noi,
non ci tocca per niente, perché l'anima
è una cosa mortale. E come nel passato
non sentimmo dolore quando i Punici vennero
da ogni parte a far guerra e il mondo
percosso tremò sotto gli archi dell'etere
e fu incerto a chi andasse l'impero della terra;
così quando più non saremo, quando
il connubio del corpo e dell'anima, dal quale
uniti respiriamo l'aria del giorno,
si sarà spezzato, allora niente più
ci muoverà; nemmeno se il mare
disteso sulla terra salisse a turbare
la chiarità alta dei cieli.[26]

[24] *De rerum natura*, III, 563-565.
[25] *De rerum natura*, III, 794-805.
[26] *De rerum natura*, III, 830-842.

E perfino nel caso che il tempo adunasse in futuro o avesse già adunato in passato, nelle infinite possibilità di combinazioni, quella combinazione di atomi che ora ci costituisce, questo non potrebbe in alcun modo mutare ciò che si è detto. Infatti, fra questa combinazione di atomi che noi siamo e l'altra combinazione che si potrebbe formare o che può già in passato essersi formata, mancherebbe il legame essenziale della continuità di sensazione e coscienza, e dunque l'interruzione della morte rende le identiche combinazioni meccaniche totalmente diverse l'una rispetto all'altra.[27]

Perciò, conclude Lucrezio:

> la vita
> è stata in quell'intervallo interrotta
> e i moti qua e là si dispersero
> vagando lontano dai sensi. Bisogna che un uomo,
> perché lo raggiunga il dolore, sia vivo
> nel tempo in cui il male lo possa raggiungere.
> Siccome la morte ci toglie da questo
> e impedisce di esistere all'uomo cui volgersi
> potrebbero i mali, staremo sicuri
> che niente c'è nella morte di orrendo
> né infelice può essere chi non esiste;
> né c'è differenza tra chi non è nato
> mai in alcun tempo e chi ha dato
> la vita mortale alla morte immortale.[28]

10. La pietà per il dolore nel canto lucreziano – Una differenza rispetto a Epicuro che la poesia lucreziana comporta c'è, ed è la pietà per il male e per il dolore che colpiscono tutte le cose e la conseguente amplificazione di quel senso di malinconia che c'era già in Epicuro stesso, ma più contenuto, più neutralizzato, e anzi spesso addirittura superato dalla ragione.

È una pietà per il «dolore cosmico»: una pietà che va dalla amara considerazione sulla sorte delle stesse «muraglie del mondo» che, espugnate, cadranno un giorno in frantumi,[29] alla compassione per l'umile giovenca che invano cerca il suo vitello che è stato sacrificato, mentre il suo inutile muggito si perde fra i boschi.[30]

[27] Cfr. *De rerum natura*, III, 843 ss.
[28] *De rerum natura*, III, 860-869.
[29] Cfr. *De rerum natura*, II, 1144.
[30] Cfr. *De rerum natura*, II, 355 ss.

Ma è soprattutto pietà per l'uomo, e in particolar modo per l'uomo non saggio, il quale – privo della verità svelata da Epicuro – trascina una vita assurda e inutile nell'affanno e nella noia, per perdersi poi nel nulla.

Ecco uno dei passi più toccanti:

> Se gli uomini come sentono il peso che li stanca
> almeno potessero di tanto male scoprire la causa
> avrebbero forse una vita migliore.
> E così li vediamo
> incerti non saper cosa vogliono: li vediamo
> cercare inquieti altre sedi,
> un luogo diverso dal solito
> dove pure quel peso depongano:
> questo, annoiato delle sue stanze, esce
> dal suo ricco palazzo e vi torna: ha visto
> che fuori non c'è niente di meglio;
> quest'altro spinge i cavalli alla villa campestre,
> li sferza precìpite come a spegnere i tetti
> dalle fiamme, e già sulla porta sbadiglia:
> discende nel sonno e il grave affanno interrompe
> oppure rientra in città e le solite strade rivede.
> Ognuno vorrebbe staccarsi da sé, fuggirsi lontano
> e non può, anzi sempre più a se stesso
> costretto si attacca e intanto si odia:
> malato non sa come il male gli viene,
> non vede la causa del male. Ché se mai la vedesse
> lascerebbe andare ogni cosa per tentare
> di aprire dal fondo questo sordo segreto
> della materia: dove non è un'ora che scorre
> o un giorno soltanto, ma il tempo eterno,
> l'età che ci prepara la morte.
> Perché una smania atroce di vivere ci fa trepidare
> tanto nei pericoli incerti della fortuna?
> Eppure sta fissa ai mortali una fine sicura,
> la morte inevitabile termine ultimo.
> La via che facciamo affannati è sempre la stessa
> né il tempo ci mostra vivendo un nuovo piacere.
> Ci sembrano belle soltanto le cose lontane
> dal desiderio: larve che appena raggiunte
> rimandiamo lontane, cercandone altre,
> arsi sempre e spronati da una sete medesima.
> Che cosa per sorte ci rechi il futuro è incerto,

quale caso, quale esito volga il giorno alla sera.
Né prolungando la vita potremo niente sottrarre
al tempo che segue la morte, neppure un minuto.
Tu potresti vivendo chiudere età quante vuoi,
non di meno la morte resterà quella: eterna.
E chi della luce avrà visto oggi la fine
non starà nella quiete del nulla un tempo più corto
di chi giace in quella da ieri o da anni o da secoli.[31]

11. Che cos'è il vero inferno e chi sono i veri dannati – L'inferno e i dannati ci sono davvero, però – secondo Lucrezio – il vero inferno e i veri dannati sono qui sulla terra: i veri dannati sono coloro che ignorano la parola della saggezza.

Lucrezio ha immensa compassione per essi.

Tantalo soffre i tormenti del macigno sospeso sul capo qui sulla terra, ed è colui che teme gli Dei. Tizio soffre lo strazio di uccelli che lo lacerano, qui sulla terra, ed è colui che fomenta passioni e angosce che lo tormentano e divorano. E così Sisifo è colui che si affanna ogni giorno in continue fatiche per ottenere il potere, e che puntualmente ritorna deluso e sconfitto.[32]

I flagelli del Tartaro e le Furie che puniscono i più tristi delitti sono tutti qui in terra:

Ma esiste qui nella vita un terrore di pene
gravi pe' gravi delitti e il castigo dei crimini:
il carcere, il lancio giù dalla rupe,
le verghe, i carnefici, lastre roventi,
la pece, le torce; ed anche in assenza
di tali castighi, l'anima stessa,
conscia e atterrita al pensiero dei crimini,
s'affligge con sproni e flagelli da sola né vede
quale mai fine si trovi ai tormenti,
ed anzi ha paura che li aggravi la morte.
Gli stolti han qui sulla terra il vero Acheronte.[33]

E, per converso, Lucrezio è convinto che, come lo stolto ha qui il suo inferno, il saggio ha qui il suo paradiso, e scrive tutto il poema per dimostrare questo.

[31] *De rerum natura*, III, 1053-1094.
[32] Cfr. *De rerum natura*, III, 978 ss.
[33] *De rerum natura*, III, 1014-1023.

Ma proprio la sincerità del suo canto e la sensibilità al dolore degli altri dicono i limiti di quel «paradiso», ancor meglio e ancor più di quanto non lo dicesse la composta riflessione di Epicuro.

Si tratta di un paradiso che non annulla il dolore né la morte, e quindi è un paradiso che non appaga.

Del resto Lucrezio, lasciandosi prendere la mano dal sentimento, scrive:

> Che male sarebbe mai stato per noi
> non essere nati?[34]

È una domanda, questa, alla quale l'Epicureismo non sa e non può rispondere. La vita potrebbe essere detta una cosa buona solo se l'essere fosse identificato col positivo e col bene, e se il *telos* sorreggesse le cose, ma non se l'essere nasce da atomi, da vuoto, da movimento e da cieca declinazione, totalmente estranei al bene e al fine.

12. Senso della vita e della morte – Epicuro, nel giorno stesso della sua morte – come già abbiamo detto – pur fra gli spasimi del male della pietra, si proclamava felice, e, ripiegandosi sul passato, diceva bella la vita, affermando la sua vittoria sulla morte.[35]

Metrodoro, dal canto suo, ribadiva:

> Ti prevenni, o sorte, e ti ho tolta ogni via di scampo. Non a te né mai ad alcuna circostanza ci arrenderemo: ma quando una ineluttabile necessità ci imponga di andarcene, ce ne andremo sputando forte sulla vita e su quanti si attaccano a essa stoltamente, proclamando con un bel peana, quanto bene abbiamo vissuto.[36]

Dove lo «sputacchiare la vita» significa sputacchiare la assurda pretesa di vivere a ogni costo, di vivere eterni, e quindi significa sputacchiare la morte.

Identico concetto svolge Lucrezio, amplificandolo:

> Che cosa mai tanto ti è caro,
> povero mortale, che piangi la morte
> e ti abbandoni a scomposti lamenti?
> Se la vita che hai consumato fin qui

[34] *De rerum natura*, V, 174.
[35] Epicuro, fr. 138 Usener.
[36] *Sentenze Vaticane*, 47; trad. Isnardi Parente, *op. cit.*, pp. 531 s.

ti piacque né ti fluirono invano i piaceri
raccolti come in un vaso forato,
perché non ti alzi e non te ne vai dalla vita
come dal convito un ospite sazio
e non accetti, o stolto, la quiete?
Se invece la tua gioia è perduta e ancora
la vita ti offende, perché vuoi aggiungere
altri giorni ai tuoi mali e piuttosto
non metti una fine al fastidio di vivere?
Io non ho niente da darti di nuovo
che possa piacerti:
qui tutto è sempre lo stesso.[37]

In altri termini: chi ha saputo vivere bene, quando è l'ora della morte, non ha rimpianti, e se ne va come l'ospite che al banchetto si è saziato. Chi non ha saputo vivere bene è inutile che continui a vivere, perché, continuando a vivere, continuerebbe a vivere male.

In ambedue i casi, la morte non è un male.

Diceva Bignone, a proposito di Epicuro, che la negazione che la morte sia un male era una sfida al destino e una «eroica menzogna»: l'eroica menzogna che rese appunto grande Epicuro.[38]

In Lucrezio l'«eroica menzogna» fa sentire tutta la sua drammatica contraddittorietà, proprio attraverso la poesia. In effetti, viene spontanea la domanda: perché il convitato deve inesorabilmente lasciare il banchetto, senza alcun appello, quando gli è imposto, e dichiararsi ospite sazio, anche se il banchetto è solo all'inizio, o non è terminato?

Fuor di metafora, Lucrezio spiega che la morte è una legge ineluttabile.

Ma non sa dire – come non lo sa dire Epicuro – *perché tale legge non sia assurda*.

13. Aporie e limiti dell'Epicureismo ingranditi nel messaggio poetico di Lucrezio – Sono proprio le aporie e i limiti del messaggio epicureo, che la verità della poesia fa emergere fuori dal sistema logico. Ma proprio per questo Lucrezio non tradisce Epicuro, lo rende più toccante e, a suo modo, più vero.

Ma è anche giusto riconoscere che nessuna filosofia, e non solo quella epicurea, ha mai saputo rispondere a livello del puro *lo-*

[37] *De rerum natura*, III, 932-945.
[38] Bignone, *Epicuro*, cit., p. 41.

gos ai problemi della morte e del male, perché morte e male sono l'«irrazionale», che la ragione – da sola – può al massimo nascondere, tacere o negare, ma non penetrare e spiegare.

In Epicuro, così come in Lucrezio, il male è appunto velato e la morte negata.

Infatti, il dilemma: finché ci sei tu non c'è la morte e quando c'è la morte non ci sei più tu, nega proprio il momento tragico della morte, che non è il nulla del non esserci più, ma è il momento della vita che cessa, è il negativo che toglie il positivo, è il momento dell'essere che va nel non-essere, ed è proprio di fronte a questo nullificarsi dell'essere – insieme al dramma della coscienza che vede che ciò sta accadendo in modo ineluttabile – che la ragione resta tragicamente muta.[39]

[39] Per un quadro generale degli studi su Lucrezio e una dettagliata esposizione della sua dottrina e dei suoi influssi, si veda l'ampia trattazione di M. Erler nell'opera citata *supra*, p. 1249, nota 20, Band 4/1, cap. 3, pp. 381-490.

SEZIONE III

L'EPICUREISMO IN ETÀ IMPERIALE

Reviviscenza dell'Epicureismo nei primi due secoli dell'era cristiana

1. Testimonianze sulla vitalità e sulla diffusione della filosofia del Giardino in età imperiale – Abbiamo sopra esaminato gli sviluppi dell'Epicureismo durante l'età ellenistica e la grande stagione che la filosofia del Giardino visse in Italia col circolo di Filodemo e, soprattutto, col grande poema di Lucrezio, nella prima metà dell'ultimo secolo dell'era pagana.[1]

Ma Lucrezio morì negli anni 50 a.C. e Filodemo negli anni 40 a.C., mentre da una lettera di Cicerone del 51 a.C. risulta addirittura – come già abbiamo accennato – che la casa di Epicuro e il relativo terreno erano stati venduti, e che si era progettato di costruire nuovi edifici su quell'area.

Converrà qui leggere la lettera di Cicerone – poco nota, e, invece, importantissima –, in cui egli, a nome dei filosofi epicurei Patrone e Fedro e dello stesso Pomponio Attico, pregava vivamente C. Memmio, che aveva acquistato il terreno, di risparmiare la casa di Epicuro e il luogo in cui grandissimi uomini avevano abitato e camminato:

> Con Patrone Epicureo io ho tutto in comune, tranne che in filosofia, nella quale discordo fortemente da lui. Ma già all'inizio, a Roma, quando osservava te e tutti i tuoi, si curò di me soprattutto, e ultimamente, quando ottenne quei vantaggi e premi che volle, mi considerò quasi il primo fra i suoi difensori e amici; inoltre, mi fu raccomandato anche da Fedro (che, quando ero fanciullo e prima che conoscessi Filone, stimavo molto come filosofo, e, successivamente, se non come filosofo, certo come uomo onesto, piacevole e cortese). Questo Patrone, dunque, mi aveva già scritto a Roma di conciliarlo con te e che ti chiedessi di concedergli non so quali famose rovine della casa di Epicuro (*nescio quid illud Epicuri parietinarum sibi concederes*). Io, però, non te ne scrissi nulla, perché non volevo che il tuo progetto di

[1] Cfr. *supra*, pp. 1269 ss.

costruzione (*aedificationis tuae consilium*) fosse ostacolato dalla mia raccomandazione. Ma il medesimo Patrone, giunto che fui ad Atene, avendomi di nuovo pregato di scriverti sulla stessa questione, riuscì nel suo intento, perché fra i tuoi amici si dava per certo che tu avessi abbandonato quel tuo progetto di costruzione. Se questo è vero e se della faccenda non te ne importa più nulla, io vorrei che tu, se nell'animo tuo è nato qualche risentimento con lui a causa della perversità di alcuni (giacché io conosco bene quella gente), tu ti rappacificassi, o per la tua suprema benignità o per fare a me questo favore. Per la verità, se vuoi sapere qual è il mio parere, non vedo né la ragione per cui egli debba insistere così tanto in questa richiesta, né la ragione per cui tu debba opporti, per non dire che a te molto meno che a lui conviene dibattersi senza ragione. Infatti sono certo che tu sai che cosa Patrone domanda e su che cosa si fonda. Egli dice che deve mantenere il suo onore, a suo dovere, il rispetto del testamento, l'autorità di Epicuro, la richiesta di Fedro, la sede, l'abitazione e le vestigia di uomini sommi (*honorem, officium, testamentorum ius, Epicuri auctoritatem, Phaedri obstentationem, sedem, domicilium, vestigia summorum hominum sibi tuenda esse dicit*). Orbene, se noi volessimo biasimarlo per questa sua insistente richiesta, dovremmo altresì deridere il tenore della sua vita e la dottrina filosofica che segue. Orbene, in verità, dal momento che a lui e agli altri di quella setta noi non siamo troppo nemici, non so perché non gli si debba perdonare tanta insistenza: se anche eccede in questa, eccede più per leggerezza che per cattiveria. Ma, per non andare per le lunghe (giacché bisogna pure che io lo dica una buona volta), io voglio bene a Pomponio Attico come a un fratello. Nessuna cosa mi è più cara e più dolce di lui. Egli, non perché sia uno di loro [*scil.*: degli Epicurei), giacché possiede perfettamente tutte le scienze liberali, ma perché ama molto Patrone e amò molto Fedro, si dà da fare per ottenere questo da me, lui che è un uomo per nulla ambizioso né insistente, più di quanto non abbia mai fatto. Non dubita che io possa ottenere questo da te con un solo cenno, anche se tu avessi ancora l'intenzione di fabbricare. Ma ora, se egli saprà che tu hai deposto l'intenzione di fabbricare e che, ciononostante, io non ti ho fatto la sua richiesta, non riterrà che tu sia stato scortese nei miei confronti, ma riterrà che io sia stato negligente nei suoi confronti. Per la qual cosa io ti chiedo che tu scriva ai tuoi che quel decreto degli Areopagiti, che essi chiamano *memoriale,* per tua volontà sia annullato. Ma ritorno da capo. Vorrei che, prima di far questo, tu ti persuada di farlo volentieri per causa mia. E tieni per certo che, se farai questo che ti chiedo, mi farai cosa gratissima. Sta' bene.[2]

[2] Cicerone, *Ad fam*., XIII, 1.

Da questa lettera emerge chiaramente ciò che abbiamo già sopra anticipato, ossia, con ogni probabilità, che il Giardino era stato chiuso e che i membri della Scuola si erano dispersi.

Patrone agisce e parla come se fosse un ex-scolarca, che tenta a ogni costo di salvare almeno i luoghi in cui era sorta la Scuola dalla totale distruzione. Il fatto che subito dopo il 51 a.C. non si abbiano più notizie di scolarchi del Giardino conferma questa ipotesi.

La crisi della Scuola epicurea ad Atene, probabilmente, durò a lungo e si protrasse, forse, anche per gran parte del I secolo d.C.[3]

Da alcune testimonianze del neopitagorico Numenio e dell'aristotelico Aristocle sembra potersi ricavare che il Giardino nel II secolo d.C. sussisteva come istituzione e che, dunque, era rinato.[4]

In ogni caso, questo si ricava senza dubbio da alcune iscrizioni pervenuteci, le quali dimostrano come venissero nominati «diadochi» della Scuola epicurea in Atene nel II secolo d.C.[5]

Ben si comprende, pertanto, come Diogene Laerzio, che visse nella prima metà del III secolo d.C., abbia potuto, fra le varie prove attestanti la probità di Epicuro e della filosofia epicurea (per la quale egli nutriva grande simpatia), addurre anche questa:

> L'ininterrotta continuità della scuola che, mentre quasi tutte si sono spente, sempre dura e l'innumerevole schiera dei discepoli che trasmettono l'uno all'altro lo scolarcato.[6]

Ma il documento più interessante è una preziosa lettera di Plotina,[7] vedova di Traiano e appartenente alla Scuola epicurea di Atene, indirizzata all'imperatore Adriano, in cui ella chiedeva per la Scuola determinate concessioni, e, in modo particolare, la libera scelta del successore alla direzione, anche nel caso che non avesse avuto cittadinanza romana. Il che prova – tra l'altro – come i precedenti imperatori avessero posto severe restrizioni alla libertà della Scuola e come, dunque, la Scuola stessa avesse una vitalità tale da attirare la loro attenzione.

[3] Seneca, ad esempio, scrive: «Itaque tot familiae philosophorum sine successore deficiunt» (*Nat. quaest.*, VII, 32). È vero che, subito dopo, egli fa riferimento agli Accademici, ma è anche vero che non nomina eccezioni.

[4] La testimonianze di Numenio e di Aristocle, di cui parliamo, ci sono state conservate da Eusebio, *Praep. evang.*, XIV, 5, 3; XIV, 21, 1.

[5] Cfr. *Inscriptiones Graecae*, II, 1097.

[6] Diogene Laerzio, X, 9.

[7] Cfr. *Inscriptiones Graecae*, II, 2, 1099.

Ricordiamo, infine, che l'imperatore Marco Aurelio fece finanziare con pubblico danaro, tra l'altro, anche una cattedra di filosofia epicurea.[8]

La vitalità degli Epicurei anche fuori di Atene è testimoniata da numerose fonti. Anzi, probabilmente, fuori di Atene l'Epicureismo non conobbe crisi.

Nel I secolo d.C. Seneca e Plinio il Vecchio parlano degli Epicurei come di una setta viva in Italia.[9]

Luciano di Samosata, nel II secolo d.C., ci dice che gli Epicurei erano molti e molto attivi nel Ponto.[10]

Nello stesso secolo Galeno scrive numerose opere per spiegare e per combattere la filosofia epicurea.[11]

Ma il documento di gran lunga più interessante del II secolo d.C. è il grandioso portico, che un ricco cittadino di Enoanda (in Asia Minore) di nome Diogene fece costruire per incidervi, lungo le pareti, il verbo di Epicuro. Ma di questa grandiosa opera, unica nel suo genere, diremo a parte più avanti;[12] prima vogliamo determinare le caratteristiche dell'Epicureismo di quest'epoca.

2. La permanente «stabilità dogmatica» dell'Epicureismo e l'accentuarsi del suo carattere di «religione laica» – La stabilità dogmatica, la rigorosa ortodossia e la fedeltà pressoché totale nei confronti della dottrina del fondatore della Scuola sono i tratti caratteristici non solo dell'Epicureismo dell'età ellenistica,[13] ma altresì di quello dell'età imperiale.

Questa è una peculiarità della filosofia epicurea che sorprende non solo noi moderni, ma che suscitava stupore e ammirazione anche negli antichi, usi com'erano ad assistere ai vivaci contrasti e alle rivalità che si verificavano nelle altre scuole.

Scrive, per esempio, Numenio di Apamea nel suo libro *Sull'infedeltà dell'Accademia a Platone*:

> Nessuno ha mai visto gli Epicurei porsi contro Epicuro in nessuna dottrina in alcun modo: convinti di condividere i dogmi di un saggio,

[8] Cfr. Filostrato, *Vit. soph.,* II, 2, p. 566 e Luciano, *L'eunuco*, 3.
[9] Seneca, *Epist*., 79, 13 ss.; Plinio, *Nat. hist*., XXXV*,* II, 4 s.
[10] Cfr. Luciano, *Alessandro*, 25.
[11] Cfr. Usener, *Epicurea*, p. LXXIV.
[12] Cfr. *infra*, pp. 1285 ss.
[13] Cfr. *supra*, pp. 1243 ss.

> essi stessi trassero il vantaggio di portare quel nome, e a buona ragione. È un fatto che da molto tempo gli Epicurei posteriori non si sono contraddetti né fra loro né rispetto a Epicuro in nessuna cosa che meriti di essere ricordata. Anzi, questo è, per loro, un atto illegittimo e addirittura un atto empio, ed è proibita ogni innovazione. Per questo nessuno osa fare ciò e i loro dogmi riposano in una grande pace, perché restano sempre in accordo fra loro. La scuola di Epicuro è simile a uno Stato autentico, che non ha sedizioni e possiede un solo spirito e una sola volontà: il che ha permesso loro di essere stati in passato, di essere al presente e, verosimilmente, di essere anche in futuro fedeli seguaci.[14]

Numenio vive nel II secolo d.C. e i suoi rilievi rispecchiano – come dal tenore delle sue parole emerge chiaramente – non solo una situazione passata, ma anche presente: anzi, egli costata una compattezza dogmatica così massiccia nella setta epicurea, che non esita a fare sicure previsioni anche per il futuro.

Questa compattezza dottrinale – questo «riposare dei dogmi in grande pace», come dice Numenio – è dovuta indubbiamente a quella caratteristica di religione (sia pure di religione «laica») – che tutti i fondatori delle grandi scuole dell'età ellenistica cercarono di dare alle loro dottrine,[15] ma che Epicuro più o meglio degli altri riuscì effettivamente a garantire, sia a livello teoretico sia a livello pratico, con il particolare tipo e stile di vita che seppe realizzare e anche con le precise prescrizioni che seppe imporre.

Ancora vivo, Epicuro aveva stabilito che il suo genetliaco fosse solennemente festeggiato e nel suo testamento aveva prescritto che questa festa fosse perpetuata – il decimo giorno di Gamelione – ogni anno, e che al ventesimo giorno di ogni mese si tenesse la riunione di tutti i compagni in filosofia dedicata al ricordo di lui e di Metrodoro. E questa venne denominata la festa delle Icadi.[16]

Sappiamo da Plinio il Vecchio che, nel I secolo d.C., gli Epicurei festeggiavano ancora queste due date, esattamente come Epicuro aveva stabilito:

> Offrono sacrifici nel giorno della sua nascita e al ventesimo giorno di ogni mese tengono feste che chiamano Icadi, proprio loro che non vogliono essere conosciuti nemmeno da vivi![17]

[14] Numenio, fr. 24 des Places (p. 63, 23 ss.).
[15] Abbiamo cercato di far comprendere questo per tutto il presente libro V.
[16] Cfr. Diogene Laerzio, X, 18.
[17] Plinio, *Nat. hist.*, XXXV, II, 4.

Inoltre, Epicuro aveva prescritto espressamente:

> Agisci sempre come se ti vedesse Epicuro.[18]

E con questo precetto – sia pure con l'attenuazione del «come se» – aveva indubbiamente trasposto e applicato a sé la prerogativa del Dio che vede tutte le azioni dell'uomo, e si era coscientemente presentato come la suprema autorità che pone e custodisce la norma del ben vivere, e giudica per conseguenza.

Non è dunque sorprendente il fatto che, in perfetta sintonia con lo spirito di queste indicazioni – come abbiamo visto – Lucrezio chiamasse Epicuro «un Dio», né il fatto che nel II secolo d.C. Luciano di Samosata chiamasse Epicuro «divino sacerdote della verità» e «liberatore di coloro che ne seguono le dottrine».[19]

Dalle testimonianze riferite, emerge chiaramente *l'accentuarsi, durante i primi tre secoli dell'era cristiana, del carattere di religione proprio di questa filosofia, in sintonia con lo spirito dei nuovi tempi*, anche se con una differenza di fondo: lo spirito dei nuovi tempi era rivolto alla trascendenza, mentre l'Epicureismo fu e restò sempre una religione dell'immanenza.

3. Il prestigio guadagnato da Epicuro e dagli Epicurei in epoca imperiale – Gli Epicurei durante l'età ellenistica non ebbero però un ruolo di interlocutori nel fitto dialogo filosofico e nei vivaci dibattiti che ebbero luogo fra i seguaci delle varie scuole. Essi furono quasi solo, o almeno prevalentemente, avversati e biasimati.

Tutte le forme di eclettismo che conosciamo cercarono di fondere le istanze fatte valere dalle varie scuole, eccetto quelle del Giardino. Casi come quelli del Peripatetico Ieronimo, come vedremo nel sesto libro,[20] sono isolati e di scarsissima rilevanza.

Gli Epicurei furono, insomma, condannati a una sorta di isolamento spirituale.

Diversa è la situazione che si verifica in età imperiale. Seneca, che aveva accolto le idee di fondo della Stoa, ossia della Scuola che era stata l'antagonista per eccellenza del Giardino, si fece sostenitore di una posizione di grande disponibilità e di apertura nei confronti del verbo epicureo. Per lui molti pensieri di Epicuro valgono non solo

[18] Seneca, *Epist.*, 11, 8 = fr. 211 Usener.
[19] Lucrezio, *De rerum natura*, V, 1 ss.; Luciano, *Alessandro*, 61.
[20] Cfr. libro VI, pp. 1582 s.

per i seguaci della filosofia del Giardino, ma, in generale, per tutti gli uomini, nella misura in cui essi toccano il vero.

Ecco alcune sue significative affermazioni:

> Può darsi che tu mi chieda perché io riferisca tante belle sentenze di Epicuro piuttosto che dei nostri stoici: ma che motivo hai per credere che queste sentenze siano massime di Epicuro piuttosto che di tutti?[21]

> «Questo ha detto Epicuro», osservi. «Che hai a che fare con un estraneo?». Tutto ciò che è vero è mio; continuerò a propinarti Epicuro, perché quelli che giurano sulle parole del maestro e non badano al significato delle parole, ma a colui che le pronuncia, sappiano che ciò che è ottimo è patrimonio comune.[22]

Ma, per quanto possa parere audace, questo atteggiamento di Seneca rispecchia un mutamento di opinione nei confronti di Epicuro e degli Epicurei, che andava largamente diffondendosi.

Lo stesso Seneca ce lo rivela in questo brano:

> Vedi quanto è ammirato Epicuro, non solo dalle persone colte, ma anche dalla massa degli ignoranti: eppure, mentre viveva ritirato nei dintorni di Atene, in Atene era sconosciuto. Molti anni dopo la morte di Metrodoro, celebrando in una lettera con grato ricordo la sua amicizia con lui, alla fine aggiunge che in mezzo a tanti beni di cui avevano goduto, non era stato un danno né per sé né per Metrodoro il fatto che quella famosa Grecia non solo non li avesse conosciuti, ma quasi non li avesse mai sentiti nominare. Non fu forse scoperto dopo la morte? Anche Metrodoro in una lettera confessa che lui ed Epicuro non erano diventati abbastanza famosi; ma che dopo di loro quelli che avessero voluto seguire le loro orme avrebbero ottenuto rapidamente grande fama. Nessuna virtù rimane nascosta e l'essere stata nell'ombra non la danneggia: verrà il giorno che porterà alla luce la virtù nascosta e schiacciata dalla malevolenza dei tempi. È nato per pochi chi pensa agli uomini del suo tempo. Si susseguiranno molte migliaia di anni, molte migliaia di generazioni: guarda a esse.[23]

Anche Marco Aurelio, nel secolo successivo, non esitò a citare Epicuro e gli Epicurei con approvazione e a invitare, quando si è colti dai malanni, a «imitare Epicuro».[24]

[21] Seneca, *Epist.*, 8, 8.
[22] Seneca, *Epist.*, 12, 11; cfr. anche 14, 17; 16, 7; 21, 9.
[23] Seneca, *Epist.*, 79, 15 ss.
[24] Cfr. Marco Aurelio, *Pensieri*, VII, 64; IX, 41.

Un altro fatto risulta particolarmente significativo. Ne abbiamo già parlato nella trattazione dei Cinici, ma conviene richiamarlo, in quanto completa ciò che qui stiamo dicendo.

Sempre nel II secolo d.C. Luciano di Samosata, narrandoci la vita di Alessandro di Abonotechia, un avventuriero che, sfruttando la superstizione del popolo, si era presentato come profeta di Esculapio, e si era arricchito a dismisura, ci parla del fermo e fiero atteggiamento che gli Epicurei – alleati in questo con i Cristiani! – avevano assunto nei suoi confronti, denunciandone la malafede e le menzogne.

Epicurei e Cristiani, dunque, si erano uniti nel combattere la superstizione pagana e i suoi sfruttatori: un'alleanza, questa, del tutto contingente e isolata, ma molto significativa. Ecco l'interessante testimonianza di Luciano:

> Stabilì ancora [*scil.*: Alessandro] alcuni misteri con processioni e fiaccole, e altre cerimonie che duravano tre giorni. Nel primo se ne faceva il bando, come in Atene, con queste parole: se un ateo, un Cristiano, un Epicureo viene a spiare i misteri, fugga via: i credenti nel nostro dio li celebrino col buon augurio. Di poi cominciava la processione. Egli andava innanzi e diceva: fuori i Cristiani! e la moltitudine rispondeva: fuori gli Epicurei![25]

Questo sedicente profeta, poi, preso da furore contro gli Epicurei, fece bruciare pubblicamente le *Massime* di Epicuro sulla piazza e fece spargere le ceneri in mare.

E, a commento di questo fatto, ecco che cosa scrive Luciano:

> «Non sapeva lo sciagurato quali benefici fa quel libro a chi lo legge: quanta pace, costanza e libertà mette nell'anima; come la libera dai timori, dai vani fantasmi, dalle sciocchezze dei prodigi, dalle vane speranze, dai desideri soverchi: e vi pone la verità e il senno; e come purifichi la mente non con teda e con scilla, e con altre inezie, ma con la ragione, la verità e il franco parlare».[26]

E ora veniamo al documento più significativo dell'Epicureismo dell'età imperiale.

[25] Luciano, *Alessandro*, 38.
[26] Luciano, *Alessandro*, 47.

SEZIONE IV

L'ULTIMA TESTIMONIANZA DEL MESSAGGIO DI EPICURO INCISA SULLA PIETRA IN UN PORTICO DI ENOANDA

I. La grandiosa operazione compiuta da Diogene a Enoanda

1. L'incisione su pietre del verbo di Epicuro fatta eseguire in un portico da Diogene di Enoanda – La diffusione delle idee filosofiche era stata affidata, da sempre, alla voce o al libro. Ma nella piccola città di Enoanda nella Licia (Asia Minore) un ricco convertito alla filosofia del Giardino, di nome Diogene,[1] entusiasta della parola di Epicuro, decise di diffonderla in un modo nuovo. Acquistò un vasto terreno su un'altura, vi fece costruire (o comunque sistemò in modo conveniente) una piazza circondata da un portico ornato di statue, di forma rettangolare. In uno dei lati minori fece costruire le porte di ingresso; nell'opposto lato minore fece forse costruire il suo sepolcro; nei due lati maggiori fece incidere su lapidi un condensato, piuttosto ampio e circostanziato, di tutta la filosofia di Epicuro, corredato altresì con massime e con sentenze tratte dalle opere di Epicuro stesso. Le iscrizioni, che erano disposte, probabilmente, ad altezza d'occhio, dovevano costituire un vero e proprio libro inciso sulla pietra.

Gli scavi di archeologi e studiosi compiuti sulla collina di Enoanda a partire dalla fine dell'Ottocento hanno portato alla luce ampi frammenti di questo libro murale,[2] alcuni dei quali rivestono un certo interesse.[3]

[1] Conosciamo Diogene di Enoanda solo da quanto è stato recuperato delle iscrizioni da lui fatte incidere nel suo portico. Era del tutto ignoto prima della scoperta delle iscrizioni. Quando fece costruire il portico egli era già vecchio e malato di cuore. Il II secolo d.C. è l'epoca in cui più verosimilmente può essere collocata la sua vita. Al massimo si può pensare che Diogene sia vissuto fino ai primi anni del secolo III, ma non siamo in possesso di elementi che ci permettano di procedere a una più precisa determinazione cronologica.

[2] Furono due studiosi francesi (Holleaux e Paris) a scoprire nel 1884 i primi frammenti. Fra il 1885 e il 1889 le ricerche furono riprese da Diehl e da Cousin, e nel 1895 furono proseguite da Heberdey e Kalinka. In A. Casanova, *I frammenti di Diogene d'Enoanda*, Firenze 1984, pp. 23-26, il lettore interessato troverà le notizie al riguardo.

[3] Daremo indicazioni bibliografiche delle edizioni nello Schedario, *s.v.*; noi useremo la bella edizione di Casanova, citata nella nota precedente.

2. Lo scopo per cui Diogene ha inciso su pietre il verbo di Epicuro – Perché Diogene si decise a compiere una così imponente impresa?

Egli aveva trovato in Epicuro la dottrina che dona la tranquillità dell'anima, e, per amore di tutti gli uomini «dotati di buon senso», affinché non si perdessero in vane ricerche e non fossero colti da vani timori, volle offrire a loro il messaggio di salvezza. Ecco le sue parole:

> Essendo al tramonto della vita – per vecchiaia appunto essendo quasi sul punto di staccarmi dal vivere – con un bel peana sulla pienezza dei suoi piaceri abbiamo voluto, per non essere colti prima dalla morte, soccorrere subito quelli che hanno buon senso. Se dunque uno soltanto, o due, o tre, o quattro, o cinque, o sei, o quanti tu vuoi che siano di più, o uomo, di un tal numero – ma certo non moltissimi – fossero malati, anche chiamandoli a uno a uno farei tutto ciò che è in mio potere per portarli alla migliore deliberazione. Ma poiché, come ho detto prima, i più sono in generale contaminati, come in una pestilenza, dalle loro errate opinioni sulle cose, e diventano anche di più (infatti per la reciproca imitazione si trasmettono l'un l'altro la malattia come le pecore) ed è giusto soccorrere anche quelli che verranno dopo di noi (anche quelli infatti sono nostri, anche se non sono ancora nati), ed è filantropico soccorrere anche gli stranieri che capitano qui, poiché dunque i benefici dello scritto si estendono a parecchie persone, ho voluto, impiegando questo portico, porre in pubblico i farmaci della salvezza, dei quali appunto in una sola parola potremmo dir chiare a tutti le forme: infatti abbiamo dissolto le paure che ci dominano senza motivo e, dei dolori, alcuni li abbiamo davvero troncati via completamente, mentre quelli fisici li abbiamo ridotti assolutamente a poco, rendendo infinitesimale la loro grandezza.[4]

Diogene non volle restringere questo messaggio ai suoi concittadini, ma desiderò estenderlo anche ai forestieri e agli stranieri: insomma a tutti gli uomini senza distinzione, sia Greci sia barbari, perché tutti gli uomini sono cittadini di quell'unica patria che è il mondo.

Questo è un pensiero che era nato e cresciuto soprattutto nell'ambito della Stoa – oltre che fra i Cinici –, ma che, ormai, anche l'Epicureismo poteva fare proprio, perché concordava con i suoi princìpi di fondo.

Dunque, il portico con le sue incisioni volle essere un libro per tutti, per le generazioni presenti e per quelle future, un libro che Diogene volle consegnare alla pietra, perché restasse indelebile.

[4] Diogene di Enoanda, fr. 3, pp. 90-94 Casanova.

Diogene chiedeva al visitatore del luogo solo questo: in primo luogo, di non avvicinarsi allo scritto distrattamente e, in secondo luogo, nel caso che provasse indifferenza o addirittura un sentimento di avversione, di evitare di dare uno sguardo qua e là e di andarsene via.

Diogene chiedeva la piena disponibilità spirituale:

> E non di meno invero preparavamo queste cose anche per i cosiddetti stranieri, che in realtà non lo sono. Infatti, secondo ogni divisione della terra, chi ha una patria e chi ne ha un'altra, mentre, in base all'intero complesso di questo mondo, unica patria di tutti è tutta la terra, e il mondo è l'unica casa. Nessuno di voi io trascino a testimoniare con leggerezza e senza riflessione in favore di chi dice che queste cose sono vere – infatti non ho dogmatizzato nulla –, ma, osservando tutto, contemporaneamente riflettete. Una sola cosa vi chiedo, come anche prima, di non accostarvi agli scritti alla maniera in cui uno passa per la via, nemmeno nel caso che ci sia un po' di indifferenza o di noia, volgendovi qua e là a ciascuno di essi e passando via.[5]

3. Diogene polemista – Dai frammenti pervenutici non pare che Diogene si occupasse espressamente della «canonica», ma, nel corso dell'esposizione della «fisica», egli ribadiva i princìpi fondamentali della logica epicurea, e in particolare il principio della assoluta validità della sensazione e la ferma convinzione circa la possibilità di raggiungere il vero, polemizzando contro coloro che avevano inficiato con le loro dottrine la validità di questi princìpi.

La polemica era rivolta in particolare contro Democrito che aveva negato validità alle sensazioni, contro gli Scettici che avevano negato la possibilità di raggiungere il vero e si astenevano dal giudizio e contro lo stesso Aristotele (evidentemente contro l'Aristotele delle opere pubblicate), che platonicamente negava la conoscibilità delle cose fisiche.[6] La riscoperta dell'Aristotele delle opere di scuola non poteva interessare gli Epicurei dell'età imperiale.

La polemica, che colpiva numerosi filosofi, dai Presocratici agli Stoici, era evidentemente ritenuta essenziale da Diogene, al fine di scongiurare il pericolo di cadere in quegli errori, in cui già erano caduti famosi filosofi, e, dunque, per garantire la verità.

Egli introduce il suo discorso polemico partendo dai Presocratici e giudica necessaria questa sua operazione:

[5] Diogene di Enoanda, fr. 30, pp. 184-188 Casanova.
[6] Cfr. Bignone, *L'Aristotele perduto*, cit., I, pp. 1 s.

> [I] cosiddetti elementi primi delle cose, che esistono dal principio e sono imperituri e generano le cose, noi esporremo che cosa sono, dopo aver confutato le opinioni altrui. Ebbene, Eraclito di Efeso disse che l'elemento primo è il fuoco, Talete di Mileto l'acqua, Diogene di Apollonia e Anassimene l'aria, Empedocle di Agrigento il fuoco l'aria l'acqua e la terra, Anassagora di Clazomene le omeomerie di ciascuna cosa, gli Stoici materia e dio. Democrito di Abdera disse gli atomi, e fece bene; ma, siccome s'ingannò in qualche punto su di essi, sarà considerato fra le nostre opinioni. Ora, dunque, accuseremo gli uomini menzionati, non per spirito di litigio verso di loro, ma per desiderio di salvare la verità.[7]

4. Le dottrine fisiche – Per quanto concerne le dottrine propriamente fisiche, almeno nei frammenti pervenutici, ritroviamo le tipiche tesi dell'Epicureismo: dalla teoria degli atomi a quella dell'infinitudine dei mondi, dalla dottrina dell'anima a quella dei simulacri, dalla dimostrazione della tesi che la morte non è temibile (perché l'anima, e quindi il sentire, perisce col corpo) alla riaffermazione della tesi della naturalità del linguaggio.

Inoltre Diogene sembra ribadire la tesi che i fenomeni naturali sono spiegati da molteplici cause, e che non bisogna prendere posizione a favore di una sola delle possibili soluzioni.

Degna di rilievo è poi la difesa di Diogene contro le accuse rivolte agli Epicurei di «empietà» e di «ateismo». Egli menzionava espressamente i nomi dei veri empi e dei veri atei (gli accusatori di Socrate e di Anassagora, Diagora, Protagora), e affermava energicamente:

> Veneriamo gli dei, sia in feste che in occasioni qualunque, egualmente sia in pubblico che in privato, e seguiamo i patrii costumi verso di loro.[8]

5. L'esposizione dell'etica – Nell'esposizione dell'«etica» Diogene additava il fine della vita – dal cui raggiungimento soltanto dipende la felicità – nel piacere.

Inoltre, egli polemizzava vivacemente contro gli Stoici che indicavano tale fine nella virtù, che, per lui, è solamente un mezzo e non un fine:

> Io dico ora e sempre, gridandolo forte a tutti i Greci e i barbari, che il piacere è il perfetto compimento del migliore modo di vivere e che le virtù [...] non sono mai un fine, ma sono produttrici del fine.[9]

[7] Diogene di Enoanda, fr. 7, pp. 104-106 Casanova.
[8] Diogene di Enoanda, fr. 15, p. 142 Casanova.
[9] Diogene di Enoanda, fr. 32, p. 192 Casanova.

> Nessun piacere di per sé è male; ma i mezzi di certi piaceri portano molti più turbamenti che piaceri.[10]

Naturalmente, come mezzo per raggiungere l'«atarassia», veniva riproposto il «tetrafarmaco», che egli riassume, nel corso della sua esposizione della dottrina etica, nel modo che segue:

> Dunque, quali sono le cose che turbano? Sono le paure, quella degli dei, quella della morte, quella dei dolori e, oltre a queste, il desiderio che va molto al di là dei limiti naturali. E infatti queste sono le radici di tutti i mali e, se recideremo queste alla base, nessuno dei mali spunterà in noi.[11]

Inoltre, una serrata polemica doveva essere condotta contro le varie dottrine dell'immortalità dell'anima, come provano gli espliciti richiami alla dottrina della metempsicosi e alle ibride tesi degli Stoici, che sostenevano una sopravvivenza dell'anima limitata nel tempo.

Notevole doveva essere soprattutto l'energica polemica contro il Fato e contro la connessa dottrina della divinazione, nonché la difesa del movimento libero degli atomi e, quindi, della libertà umana.

6. Difesa della vecchiaia – Diogene difendeva, infine, la vecchiaia, mostrando come anche questa età recasse i suoi vantaggi e si opponeva fermamente a coloro che biasimavano la vecchiaia come «storpia».

I frammenti pervenutici su questo tema sono pochi e mal ridotti, ma tali da farci comprendere, in ogni caso, il senso della difesa di Diogene.

Leggiamo il frammento più consistente, che anche se mutilo è assai eloquente:

> [A]ggiungi ancora che molti, invecchiati nelle attività stesse e dedicatisi a esse vigorosamente, non solo si occupavano bene delle cose che abbiamo detto, ma vissero ben saldi nei sensi fino all'ultimo giorno di vita. Io però, per oppormi straordinariamente a chi biasima come storpia la vecchiaia […].[12]

Egli insegnava – in spirito squisitamente epicureo – che la vita può essere gustata sempre, fino all'ultimo momento, se ci si rende conto

[10] Diogene di Enoanda, fr. 32, p. 196 Casanova.
[11] Diogene di Enoanda, fr. 34, p. 249 Casanova.
[12] Diogene di Enoanda, fr. 144, p. 416 Casanova.

che essa è un bene, il quale, fino a quando è presente, non può essere sopraffatto da nessun male.

Per l'Epicureo la vita è sempre, *in quanto tale e finché perdura*, senza eccezioni, *il bene assoluto*: basta viverla come si deve, ossia usando i «farmaci della salvezza», per essere sempre felici.

La seguente ricostruzione di una bella iscrizione esprime il carattere morale del personaggio in modo perfetto:

> Per piccole cose la sorte incide sul saggio; le maggiori e più importanti, il ragionamento le ha sempre amministrate e per tutto il tempo della vita le amministra e amministrerà.[13]

II. Dissoluzione dell'Epicureismo

Lo scritto murale di Diogene di Enoanda è – probabilmente – l'ultima significativa manifestazione dell'Epicureismo antico.

Forse allo stesso secolo appartenne anche l'epicureo Diogeniano, di cui ci sono pervenuti frammenti, in cui si polemizza contro il Fato e contro la mantica, peraltro di scarso rilievo.[1]

All'inizio del secolo III d.C. Diogene Laerzio, se non condivise senz'altro la dottrina del Giardino, certo mostrò di apprezzarla più di tutte le altre, dedicando a Epicuro e al Giardino l'intero decimo libro delle sue *Vite dei filosofi*, che è il libro conclusivo dell'intera opera.

È proprio in questo libro che ci sono state conservate le opere di Epicuro che ancora possiamo leggere per intero. Diogene Laerzio, infatti, nel corso di esso, per esporre il pensiero epicureo in maniera adeguata, citò per esteso l'*Epistola a Erodoto*, l'*Epistola a Pitocle*, l'*Epistola a Meneceo* e le famose *Massime*, che costituiscono il condensato di tutta la filosofia del Giardino.[2]

Che nel III secolo. d.C., del resto, l'Epicureismo fosse ancora vivo lo dimostrano le polemiche del vescovo Dionigi di Alessandria[3] e gli accenni di Lattanzio.[4]

[13] Diogene di Enoanda, frr. 49, p. 258 e 72, p. 314 Casanova.

[1] I frammenti di Diogeniano sono stati raccolti e pubblicati per la prima volta da A. Gercke in «Jahrbücher für classische Philologie», Suppl. XIV, 1885, pp. 748 ss.

[2] Per comprendere l'atteggiamento di grande simpatia di Diogene Laerzio nei confronti di Epicuro si veda soprattutto quanto egli scrive in X, 9 ss.

[3] Cfr. Dionigi vescovo di Alessandria, presso Eusebio, *Praep. evang.*, XIV, 23-27 (Dionigi fu vescovo fra il 249 e il 265).

[4] Cfr. Lattanzio, *Div. Instit.*, III, 17, 3-6.

Per quanto concerne in particolare il Giardino di Atene è da rilevare che, se esso sopravvisse nel III secolo, non poté in ogni caso sopravvivere oltre il 267 d.C., anno in cui l'invasione degli Eruli distrusse i luoghi in cui si ritiene che fossero situati gli edifici della Scuola.[5]

È comunque certo che nel IV secolo d.C. l'Epicureismo si era ormai dissolto e che, come ci testimonia l'imperatore Giuliano, i libri di Epicuro erano stati distrutti e la maggior parte di essi era scomparsa dalla circolazione.[6]

I messaggi del Neoplatonismo, da un lato, e del Cristianesimo, dall'altro, avevano ormai conquistato pressoché interamente gli spiriti di questa età.

[5] Cfr. Lynch, *Aristotle's School*, cit., p. 192.

[6] Cfr. Giuliano, *Epist*., 89, 301 c-d (I, 1, p. 169, 15 ss. Bidez).

PARTE XVI

LO STOICISMO ANTICO

Tutto ciò che trae origine dal saggio deve essere subito perfetto in tutte le sue parti.

S.V.F. III, fr. 504 von Arnim

Il saggio è grande, imponente, alto e forte. Grande, perché riesce ad attuare le sue scelte e a realizzare i suoi intendimenti; imponente perché è cresciuto sotto ogni aspetto; alto perché possiede quella grandezza che è tipica dell'uomo nobile e sapiente; forte, perché è dotato di una forza speciale che lo rende invincibile e insuperabile.

S.V.F. III, fr. 567 von Arnim

SEZIONE I

LA NASCITA DELLA STOA E I SUOI SVILUPPI

I. Zenone e la fondazione della Stoa

1. L'incontro di Zenone con Cratete e con il Socratismo – Nel 312/311 a.C. giunse ad Atene, da Cipro, un giovane di origine semitica, con l'intento di prendere diretto contatto con le fonti della grande cultura ellenica e di dedicarsi interamente alla filosofia. Era Zenone, l'uomo che avrebbe dovuto fondare quella che, per certi aspetti, fu la più grande delle Scuole dell'età ellenistica.[1] Il padre Mnasea, che si recava

[1] Zenone, figlio di Mnasea, nacque a Cizio – nell'isola di Cipro –, città greca che aveva avuto coloni fenici (Diogene Laerzio, VII, 1), intorno al 333/332 a.C. Non c'è ormai dubbio che – come Max Pohlenz ha dimostrato in *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, traduzione italiana, Firenze 1967, pp. 26 s.; cfr. sotto la nota 30 –, Zenone sia stato di sangue semitico. Si trasferì ad Atene all'età di ventidue anni, non già in seguito a un casuale naufragio (alla versione del naufragio Diogene stesso, che la riferisce in VII, 21, contrappone opposte versioni in VII, 5) ma per una precisa scelta spirituale. Per quanto concerne i rapporti che egli ebbe con i filosofi che insegnavano allora ad Atene e la fondazione della Stoa, diremo più avanti. Delle sue opere – tutte per noi perdute – Diogene fornisce un elenco abbastanza nutrito (VII, 4). Zenone morì nel 262 a.C. Il suo insegnamento gli meritò grande stima e rispetto, a motivo dell'elevato senso morale. La sua rettitudine e morigeratezza divennero proverbiali. Malgrado fosse straniero, gli Ateniesi gli conferirono grande onore, offrendogli le chiavi delle mura della città, e gli elevarono una statua di bronzo (Diogene Laerzio, VII, 6). I frammenti di Zenone, così come quelli di tutti gli Stoici antichi, sono stati raccolti e sistemati da Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 voll., Lipsia 1903-1924. Il volume I contiene i frammenti di Zenone e dei suoi discepoli (Aristone, Apollofane, Erillo, Dionigi d'Eraclea, Perseo, Cleante, Sfero); il volume II contiene i frammenti logici e fisici di Crisippo; il volume III contiene i frammenti morali di Crisippo e quelli dei successori (Zenone di Tarso, Diogene di Babilonia, Antipatro di Tarso, Apollodoro di Seleucia, Archedemo di Tarso, Boeto di Sidone, Basilide, Eudromo, Crini).

Per quanto concerne la traduzione italiana dei frammenti e delle testimonianze degli Stoici antichi si è fatto molto. Ha iniziato N. Festa, *I frammenti degli Stoici antichi*, 2 voll., Laterza, Bari 1932-1935 (rist. anast. in volume unico, Olms, Hildesheim 1971). Festa ha tradotto il corrispettivo del primo volume dell'edizione critica di von Arnim (citata a p. 319 n.1), adottando un proprio ordinamento dei frammenti. Ha proseguito R. Anastasi, *I frammenti degli Stoici antichi*, III, *I frammenti morali di Crisippo*, Cedam, Padova 1962. Anastasi ha tradotto la parte del terzo volume di von Arnim che riguarda Crisippo, escludendo quindi i frammenti dei successori di Crisippo. In anni più recenti, M. Baldassari ha tradotto i frammenti e le testimonianze sulla logica stoica: M. Baldassarri, *La logica stoica. Testimonianze e frammenti*, 7 voll. in 9 tomi, Como 1984-1987 (L'opera è così articolata: 1. *Introduzione alla logica stoica*. 2. *Crisippo. Il catalogo degli*

da Cipro ad Atene come commerciante, gli aveva portato, di ritorno da uno dei suoi viaggi, alcuni scritti socratici:

> Nei suoi *Omonimi* Demetrio di Magnesia dice che suo padre Mnasea, dai suoi frequenti viaggi di commercio ad Atene, gli portava molti libri ispirati alla filosofia di Socrate: e sì che Zenone era ancora un bambino. Sicché quando ancora era nella sua patria era già competente di filosofia.[2]

Furono, con molta probabilità, appunto questi «libri socratici» che maturarono nel giovane la decisione di trasferirsi ad Atene, dove non furono gli uomini delle grandi Scuole dell'Accademia e del Peripato a determinare l'orientamento di Zenone, ma in primo luogo un rappresentante delle Scuole socratiche minori: Cratete, discepolo di Diogene il Cinico, a sua volta discepolo – come sappiamo – di Antistene.[3]

Ma Cratete Cinico offrì a Zenone soprattutto un esempio di «vita filosofica», che rispondeva solo in parte a quelle esigenze che il giovane sentiva urgere dentro di sé. In Cratete mancava una giustificazione teoretica e una fondazione adeguata della sua scelta di vita: nel suo insegnamento, Socrate era presente solo a metà.

Socrate aveva insegnato fondamentalmente questo:

a) il vero uomo è l'uomo interiore, è la sua *psyché*;

b) pertanto i beni non sono quelli esteriori ma solo quelli interiori;

c) la felicità consiste quindi solamente nell'attuazione di questi beni;

d) i fatti, le circostanze, e, in genere, tutto ciò che è esterno non ci possono impedire l'attuazione di questi valori e quindi il raggiungi-

scritti e i frammenti dei papiri. 3. *Diogene Laerzio. Dalle «Vite dei filosofi» VII*. 4. *Sesto Empirico. Dai «Lineamenti pirroniani» II. Dal «Contro i matematici» VII.* 5 A. *Alessandro di Afrodisia. Dal Commento agli «Analitici primi». Dal Commento ai «Topici»*. 5 B. *Plotino, I commentatori aristotelici tardi, Boezio*. 6. *Cicerone. Testi dal «Lucullus», dal «De fato», dai «Topica»*. 7 A. *Galeno. Dalla «Introduzione alla dialettica»*. 7 B. *Le testimonianze minori del sec. II d.C.: Epitteto, Plutarco, Gellio, Apuleio*). Si avvicina a una traduzione completa M. Isnardi Parente, *Stoici Antichi,* 2 voll., Torino 1989. La Isnardi Parente omette, però, l'indice dei concetti e scorpora dai libri II e III degli *S.V.F.* i frammenti nominali di Crisippo, raccogliendoli sotto il nome del filosofo; inoltre, organizza il materiale in modo da ridurre il numero dei paragrafi a carattere filosofico, rispetto a quelli introdotti da von Arnim. Mancava quindi, finora, una traduzione integrale dei frammenti raccolti da von Arnim. Ha provveduto R. Radice, il quale riproduce a fronte anche i testi originali greci e latini secondo la numerazione di von Arnim, indicandone nella testatina di sinistra anche il numero del volume e la paginazione: R. Radice, *Stoici antichi, Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, con testo greco a fronte, presentazione di G. Reale, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice, Rusconi, Milano 1998, ora Bompiani, Milano 2002.

[2] Diogene Laerzio, VII, 31 = S.V.F., I, fr. 6, p. 7, 10 von Arnim.

[3] Cfr. *supra*, pp. 1089 ss.

mento della felicità: gli uomini possono uccidere il nostro corpo, ma non possono farci del male, perché noi siamo non il corpo ma l'anima ed essi non possono toccarci l'anima, se noi non lo vogliamo;

e) per il raggiungimento di questa meta occorre la scienza, la conoscenza ben fondata del vero.

Platone aveva accolto tutte queste premesse e aveva sviluppato e approfondito la struttura di tale sapere, in Socrate solo abbozzata. L'Accademia e il Peripato avevano poi proseguito su questa linea. Invece le Scuole socratiche minori – con la sola eccezione della Scuola megarica – avevano accolto tutte le premesse socratiche, meno l'ultima. Per conseguenza, avevano dato a esse un significato decisamente contrario a quello che loro aveva dato Platone.

Come abbiamo sopra detto, il Socratismo, soprattutto con i Cinici, divenne una «pratica di vita» e la riflessione si restrinse all'elaborazione di alcuni princìpi e norme immediatamente applicabili, senza il supporto di una adeguata deduzione teoretica dei medesimi.

Zenone si accostò anche a un'altra Scuola socratica minore, che in quel tempo mieteva ancora successi, e precisamente alla Scuola dei Megarici: ci viene infatti riferito che egli «fu alunno di Stilpone», il quale – come sappiamo – verso la fine del secolo IV a.C. era una grossa celebrità.[4]

Ma la dottrina megarica mutilava Socrate ancora di più di quella cinica, sia pure in altro senso. Esaltava il momento logico-dialettico e rischiava addirittura – per le ragioni che nel libro secondo abbiamo spiegato – di riportarsi su posizioni «presocratiche». L'incontro con Stilpone incise tuttavia su Zenone in modo non lieve: la logica e la dialettica della Stoa, come vedremo, recano indubbi influssi di matrice megarica.

2. Il ripudio della «seconda navigazione» – Oltre la voce dei Socratici minori, Zenone volle ascoltare anche quella degli Accademici. Le nostre fonti ci riferiscono infatti che Zenone fu discepolo anche dei filosofi platonici Senocrate e Polemone.[5]

Tuttavia, per quanto questo contatto con l'Accademia abbia influito su di lui e lo abbia aiutato a maturare e a risolvere certi problemi specifici – e anche a dare una consistenza e uno spessore

[4] Diogene Laerzio, VII, 2 = S.V.F., I, fr. 1 von Arnim. Su Stilpone si veda il libro II, pp. 451 ss.

[5] Cfr. Diogene Laerzio, VII*,* 2 = S.V.F., I, fr. 1 von Arnim.

speculativo al suo filosofare, che differenzia la Stoa da tutti gli altri sistemi dell'età ellenistica – non gli vietò di prendere una posizione nei confronti del problema metafisico in netta antitesi con quella di Platone.

Del resto abbiamo visto come Senocrate avesse già compromesso – in certa misura – il guadagno essenziale del maestro, e come Polemone tendesse a riportarsi su posizioni per certi aspetti «preplatoniche».

Zenone rifiutò gli esiti della «seconda navigazione», e, non meno di Epicuro, *assunse posizioni decisamente materialistiche.*

Negò non solo l'esistenza trascendente delle Idee, ma rifiutò di attribuire loro anche quella statura ontologica che Aristotele – pur confutando la loro trascendenza – aveva tuttavia mantenuto.

Per Zenone e per gli Stoici le Idee divennero semplicemente *pensieri della mente umana*:

> Gli Stoici, seguaci di Zenone, definiscono le idee come nostri concetti (ἐννοήματα ἡμετέρα).[6]

> A proposito di Zenone e dei suoi seguaci. Dicono che i concetti non sono né un qualcosa che è, né una qualità, ma, per così dire, delle rappresentazioni dell'anima con un certo grado di essere e con certe qualità. *A queste stesse realtà gli antichi davano il nome di idee*. Infatti le idee sono quel tipo di realtà che rientra nel novero dei concetti, come ad esempio le idee di «uomini» e di «cavalli», insomma di tutte quelle cose, animali o altro ancora, quante si dice che siano idee. *I filosofi stoici sostengono che esse non hanno esistenza autonoma ma che siamo noi uomini ad avere concetti*. Dei casi, invece, che loro chiamano «nomi», dicono che possono esistere.[7]

Zenone negò non solo l'esistenza di «Idee intelligibili trascendenti», ma altresì l'esistenza di un'«anima» per sua natura diversa dal corpo, e anche di «Intelligenze immateriali» e trascendenti, quali il platonico «Demiurgo», l'aristotelico «Motore Immobile» e le aristoteliche «Intelligenze» motrici delle sfere celesti.

L'anima è di natura corporea e materiale: se non fosse corporea, precisa Cleante con un'argomentazione che risale a Zenone, non si potrebbero spiegare, tra l'altro, i molteplici rapporti che essa ha con il corpo:

> Però le affezioni corporee e quelle incorporee non possono comunicare fra di loro, mentre l'anima condivide le stesse sofferenze

[6] Aezio, I, 10, 5 = S.V.F., I, fr. 63 von Arnim.
[7] Stobeo, *Anthol,* I, 136, 21 = S.V.F., I, fr. 65 von Arnim.

del corpo: e se quello è ferito dai colpi, da ferite o da ulcerazioni, anch'essa ne prova dolore, e allo stesso modo quando l'anima patisce le pene dell'afflizione, dell'angoscia o dell'amore, anche il corpo sta male per l'indebolimento della compagna, come dimostrano coi segni del pallore e del rossore, la sua paura e il suo pudore. Pertanto, dal fatto che l'anima comunica con le affezioni del corpo si conclude che essa è corpo.[8]

L'anima è pneuma e fuoco; essa sopravvive per un certo periodo alla morte del nostro corpo, ma poi si dissolve nel tutto:

Zenone di Cizio... diceva che l'anima è pneuma caldo (πνεῦμα ἔνθερμον). Da questo, infatti, noi siamo pervasi e da questo siamo messi in movimento.[9]

E chiamava l'anima pneuma longevo (πνεῦμα πολυχρόνιον), e non in senso proprio immortale: a suo avviso, infatti, dopo molto tempo, essa si consuma fino a scomparire.[10]

Corporeo è anche Dio, il quale coincide con il Principio attivo immanente dell'universo; Dio è il «fuoco eterno», come vedremo.

3. Un passo emblematico del «Sofista» di Platone – Per dare una precisa idea della antitesi fra la posizione platonica e quella stoica, conviene rifarsi a un passo del *Sofista*, in cui Platone – contrapponendosi probabilmente ad Antistene e ai primi Cinici, per confutare la loro identificazione dell'essere (οὐσία) con il corpo e il corporeo (σῶμα) – ribadiva i guadagni della «seconda navigazione» nel modo seguente:

STRANIERO – Dicano, allora, se affermano che «vivente mortale» è qualcosa.
TEETETO – Come no?
STRANIERO – Ma non ammettono che questo è un corpo animato?
TEETETO – Certo.
STRANIERO – Ponendo che l'anima sia uno degli enti?
TEETETO – Sì.
STRANIERO – E poi? Non affermano che un'anima è giusta e una ingiusta, una saggia e l'altra stolta?
TEETETO – Certo.
STRANIERO – Ma ciascun'anima non diventa giusta per il possesso

[8] Tertulliano, *de anima*, c. 5 = S.V.F., I, fr. 518 von Arnim.
[9] Diogene Laerzio, VII, 157 = S.V.F., I, fr. 135 von Arnim.
[10] Epifanio, *Adv. haeres.*, III, 2, 26 = S.V.F., I, fr. 146 von Arnim.

e la presenza della giustizia, e il contrario per il possesso e la presenza del contrario?

TEETETO – Sì, anche questo ammettono.

STRANIERO – Ma, certo, la possibilità di inerire o di non inerire a qualcosa, diranno, in ogni caso, che è qualcosa.

TEETETO – Lo dicono, certo.

STRANIERO – Se, dunque, sono la giustizia e la saggezza, e ogni altra virtù, e i loro contrari, e se in particolare è l'anima in cui queste cose hanno luogo, dicono che qualcuna di queste cose è visibile e toccabile, oppure che sono tutte invisibili?

TEETETO – Direbbero, credo, che nessuna di queste, almeno, è visibile.

STRANIERO – E delle cose di questo tipo? Dicono forse che hanno un corpo?

TEETETO – Su tutto questo non rispondono più allo stesso modo; ma essi opinano che l'anima stessa possegga una specie di corpo, mentre la saggezza, e ciascuna delle altre cose su cui li interroghi, si vergognano e non hanno il coraggio o di ammettere che esse non sono, per lo meno, degli enti, o di insistere che tutte sono corpi.

STRANIERO – È chiaro, Teeteto, che per noi sono diventati uomini migliori, perché di neppure una di queste affermazioni si vergognerebbero quelli di loro, almeno, che, seminati, sono nati dalla terra, ma sosterrebbero che tutto ciò che essi non sono in grado di stringere con le mani non è assolutamente niente.

TEETETO – Stai dicendo pressappoco quello che pensano loro.

STRANIERO – Ebbene, interroghiamoli di nuovo. Infatti, se intendono ammettere che qualcuno degli enti, anche piccolo, è incorporeo, ci basta.[11]

Il passo è veramente paradigmatico, perché dimostra che i vecchi Cinici, per coerenza con il presupposto che l'essere è corpo, ammisero la corporeità dell'anima, ma non osarono sostenere la «corporeità» dell'Intelligenza e delle virtù.

Per contro, Zenone e la Stoa non solo ribadirono che l'essere (ὄν, οὐσία) è corpo (σῶμα), ma spinsero l'affermazione alle conseguenze più radicali; sostennero infatti che qualsiasi cosa, indistintamente, se è «essere», è «corpo», anche l'«intelligenza», anche la «scienza», anche le «virtù», come con ampiezza documenteremo più avanti.[12]

Il tentativo di rovesciare il discorso platonico è dunque radicale.

[11] Platone, *Sofista*, 246 E-247 B; traduzione di C. Mazzarelli, in Platone, *Tutti gli scritti*, ed. Bompiani.

[12] Cfr. *infra*, pp. 1335 ss.

4. Il ripensamento di Eraclito e il concetto di «physis» come «fuoco artefice» – Zenone non si limitò ad ascoltare filosofi a lui contemporanei, ma lesse e meditò anche i libri dei filosofi antichi, come ci viene espressamente riferito:

> Ecatone e Apollonio di Tiro raccontano nel primo libro *Su Zenone*, che essendo egli ricorso a un oracolo, per sapere qual era il miglior modo di vivere, il dio gli rispose: «mettiti in contatto coi morti». Egli interpretò il senso di queste parole e si diede alla lettura degli antichi.[13]

Di fondamentale importanza fu, indubbiamente, soprattutto la lettura di Eraclito. Infatti l'idea eraclitea del «fuoco», che è «physis», «logos», «Dio» – ripensata e opportunamente rielaborata, come vedremo – divenne l'idea centrale della ontologia di Zenone e della Stoa.

Diceva Eraclito:

> Tutte le cose sono uno scambio col fuoco, e il fuoco uno scambio con tutte le cose.[14]

E ancora:

> Questo ordine (κόσμος), che è identico per tutte le cose, non lo fece nessuno degli Dei né degli uomini ma era sempre ed è e sarà fuoco eternamente vivo, che secondo misura si accende e secondo misura si spegne.[15]

Questo fuoco (fulmine) che «dirige ogni cosa»,[16] ed è quindi «intelligenza che governa tutte le cose attraverso tutte le cose»,[17] è il «logos che governa tutte le cose».[18]

Ecco alcuni significativi frammenti stoici:

> Zenone, dunque, così definisce la natura: essa – afferma – è fuoco artefice che procede con metodo alla generazione. Sostiene infatti che è compito specifico dell'arte generare e creare, e quello che nei prodotti delle arti di noi uomini è fatto dalla mano, questo la natura lo produce con arte assai più fine; ma la natura, come ho detto, è il fuoco artefice, maestro di ogni altra arte.

[13] Diogene Laerzio, VII, 2 = S.V.F., I, fr. 1 von Arnim.
[14] 22 B 90 Diels-Kranz.
[15] 22 B 30 Diels-Kranz.
[16] Cfr. 22 B 64 Diels-Kranz.
[17] Cfr. 22 B 41 Diels-Kranz.
[18] Cfr. 22 B 72 Diels-Kranz.

Zenone sosteneva che il fuoco è la natura stessa.

Zenone equipara la natura al fuoco.

La natura è il fuoco-artefice che procede ordinatamente alla generazione.[19]

ed è per tali motivi che può a giusta ragione chiamarsi saggezza o provvidenza o pronoia, come dicono i Greci.[20]

5. Amplificazione e trasformazione stoica del concetto presocratico di «physis» – A questo proposito dobbiamo ribadire un rilievo essenziale, che in parte abbiamo fatto già a proposito di Epicuro: la *physis* eraclitea, ripensata da Zenone, non poteva più mantenere il significato presocratico, vale a dire arcaico, ossia un significato al di qua delle distinzioni di organico-inorganico, di materia-spirito, di corporeo-incorporeo, di immanente-trascendente, di sensibile-soprasensibile. Dopo le acquisizioni platoniche e aristoteliche, la concezione della *physis* poteva essere determinata solo in funzione di queste distinzioni.

E così abbiamo visto che Zenone, come Epicuro, negò lo spirituale, l'immateriale, il soprasensibile e determinò la *physis* in senso materialistico, corporeistico e sensistico. Ma – a differenza di Epicuro, che dagli Atomisti dovette trarre coerentemente conseguenze meccanicistiche con tutti i loro corollari – Zenone, in modo egualmente coerente, trasse invece dal principio eracliteo cui si era ispirato conseguenze «vitalistiche», «ilozoistiche», «organicistiche» e «panteistiche».

Che tutto sia vivo, che la materia sia intrinsecamente dotata di vita, che tutto sia organismo vivente e che tutto sia Dio e che Dio coincida con il cosmo, che *physis* e *theion* si identifichino sono tesi implicite nei Presocratici, ma che *solo con gli Stoici diventano esplicite e tematiche*, per le ragioni spiegate.

Una volta negata la trascendenza platonico-aristotelica, Dio – se ammesso come esistente – doveva essere necessariamente immanentizzato e identificato con il cosmo e con la natura. Pertanto, *gli Stoici sono i primi panteisti nella storia del pensiero occidentale*, o, se si preferisce, *sono i primi veri panteisti*, in quanto sono i primi filosofi che hanno identificato «Dio» e «Natura» con piena consapevolezza teoretica dei presupposti e dei corollari che questa identificazione comporta.

Ma di ciò diremo con ampiezza più avanti.[21]

[19] Diogene Laerzio, VII, 136 = S.V.F., I, fr. 171 von Arnim.
[20] Cicerone, *De nat. deor.*, II, 22, 57 s. = S.V.F., I, frr. 171 s. von Arnim.
[21] Cfr. *infra*, pp. 1357 ss.

6. I rapporti degli Stoici con Epicuro – Un avvenimento che agì in modo determinante su Zenone fu indubbiamente la fondazione della Scuola del Giardino a opera di Epicuro, nel 307/306 a.C. Questo avvenimento – come abbiamo sopra visto – nella vita spirituale di Atene costituiva una vera e propria rivoluzione.[22]

Nei confronti della nuova Scuola del Giardino Zenone dovette subito nutrire sentimenti contraddittori: un misto di attrazione e repulsione, di ammirazione e disprezzo, di consenso e dissenso. Zenone dovette certamente capire che Epicuro cercava di soddisfare quegli stessi bisogni che egli pure provava, che cercava di dar voce a quelle istanze che anche egli sentiva come imprescindibili, che intendeva e praticava la filosofia in quella nuova valenza di «arte del vivere», la quale, se non era ignota alle altre Scuole, era solo imperfettamente realizzata da esse.

Ma se Zenone condivise il concetto epicureo della filosofia nonché il conseguente modo di porre i problemi filosofici, non accettò le soluzioni di questi problemi e presto divenne fiero avversario dei dogmi del Giardino. Gli ripugnavano profondamente le due idee basilari del sistema epicureo: la riduzione del mondo e dell'uomo a un mero accozzo di atomi, e l'identificazione del bene morale con il piacere.

L'apertura del Giardino, pertanto, dovette agire da stimolo su Zenone in due sensi: da un lato, dovette far maturare nel giovane fenicio l'idea di fondare una nuova Scuola; dall'altro, con i suoi dogmi, dovette costituire un termine di riferimento polemico per la soluzione di tutto l'arco dei problemi filosofici.

Già poco più di un lustro dopo la fondazione del Giardino, Zenone si sentiva pronto a indicare ai suoi contemporanei una visione del mondo che faceva appello non agli «atomi» ma al «logos», pur senza far ricorso alla metafisica platonica o aristotelica.

Pertanto, si sentiva pronto a proporre una alternativa alla soluzione epicurea del problema della vita, che – senza fare appello ai valori tradizionali ormai ritenuti non più credibili – poteva insegnare a vivere come individui secondo un ideale più nobile di quello predicato dal Giardino, ossia senza cadere nello sfrenato individualismo e nel gretto egoismo, ma mettendosi al servizio degli altri in un costante impegno sociale, in quanto il «logos» unisce e mai divide.

Zenone si sentiva, infine, pronto a indicare un ideale di felicità che non la degradasse al piacere, sia pure purificato quanto si voglia, ossia

[22] Cfr. *supra*, pp. 1145 ss.

un ideale di «pace spirituale» che si raggiunge superando il peso e l'avversità delle cose e degli eventi esteriori e l'ostacolo interno delle passioni appunto nel «logos» e mediante il «logos».

Si capisce, pertanto, come non sia possibile comprendere la filosofia della Stoa, prescindendo da questa contrapposizione a Epicuro, che agì in maniera costante e quindi determinante, come a più riprese avremo modo di costatare.

II. Genesi, articolzione e sviluppo del pensiero della Stoa

1. Origine e significato del termine «Stoa» – Zenone non era cittadino ateniese e, come tale, non aveva diritto di acquistare un edificio. Per questo motivo, tenne le sue lezioni in un «Portico», che era stato dipinto dal celebre pittore Polignoto.

In greco Portico si dice «Stoa», e per ciò la nuova Scuola fu chiamata «Stoa» o «Portico»; e i suoi seguaci furono detti «quelli della Stoa» o «quelli del Portico», o soltanto «Stoici». Riferisce Diogene Laerzio:

> Volendo pure garantirsi un luogo lontano dalla folla, teneva le sue lezioni, su e giù per il «portico dipinto» (ἐν τῇ ποικίλῃ στοᾷ) – nel senso che era affrescato da Polignoto –, noto anche col nome di «portico di Pisianatte». Quivi, sotto i trenta tiranni erano stati massacrati millequattrocento cittadini. In seguito i suoi discepoli si unirono a lui, e proprio per questo furono detti Stoici – dapprima però ebbero il nome di Zenoniani, come attesta anche Epicuro, nelle sue *Lettere*.[1]

Nel Portico di Zenone – a differenza che nel Giardino di Epicuro – fu ammessa la discussione critica intorno ai dogmi del fondatore della Scuola e, per tale motivo, questi furono soggetti ad approfondimenti, a revisioni e a ripensamenti. Per conseguenza, mentre la filosofia di Epicuro non subì modificazioni di rilievo e fu, in pratica, solamente o prevalentemente ripetuta e chiosata e di conseguenza restò sostanzialmente immutata, la filosofia di Zenone subì innovazioni anche notevoli ed ebbe una evoluzione piuttosto considerevole.

2. Le tre fasi dell'evoluzione del pensiero stoico – Gli studiosi hanno ormai messo bene in chiaro che nella storia della Stoa è necessario distinguere tre periodi.

[1] Diogene Laerzio, VII, 5 = S.V.F., I, fr. 2 von Arnim.

1) Il periodo della «antica Stoa» che va dalla fine del secolo IV a tutto il secolo III a.C., in cui la filosofia del Portico viene via via sviluppata e sistemata a opera della grande triade di scolarchi: Zenone appunto, Cleante[2] e sopratutto Crisippo.[3] Fu soprattutto quest'ultimo – egli pure di origine semitica – che, con oltre 700 libri, fissò in modo definitivo la dottrina della prima stagione della Scuola.

2) Il periodo cosiddetto della «media Stoa» (Mediostoicismo), che si svolge fra il II e il I secolo a.C., e che è caratterizzato da infiltrazioni eclettiche nella dottrina originaria.

[2] Cleante, nativo di Asso, dopo essere stato membro della Stoa per quasi un ventennio, successe a Zenone nella direzione del Portico nel 262 a.C. e capeggiò la Scuola per un trentennio. Morì fra il 233 e il 231 a.C. Prima di diventare seguace della Stoa fece il pugile (Diogene Laerzio, VII, 168 = S.V.F., I, fr. 463, p. 103, 2 von Arnim). Conosciuto Zenone, si appassionò alla filosofia, per coltivare la quale non esitò, essendo povero, a sottoporsi a duri e umili lavori notturni, irrigando orti e impastando farina per una venditrice (Diogene Laerzio, *ibidem*). La libertà di discussione che Zenone aveva lasciato ai discepoli – a differenza di Epicuro – produsse nella Scuola notevoli scosse e quindi una crisi, che Cleante non riuscì perfettamente a dominare, mancandogli la genialità del fondatore e l'acutezza e l'abilità di Crisippo. Diogene Laerzio ci dice che lasciò bellissimi libri, ed elenca una cinquantina di titoli (VII, 174 ss.). I frammenti rimastici sono raccolti dal von Arnim, S.V.F., I, pp. 103-139.

[3] Crisippo nacque a Soli, in Cilicia, tra il 281 e il 277 a.C. e morì fra il 208 e il 204 a.C., come si ricava da Diogene Laerzio (VII, 184 = S.V.F., I, fr. 1, p. 2, 16 s. von Arnim), che attinge da Apollodoro. Come bene ha evidenziato il Pohlenz (*La Stoa*, cit., pp. 39 s.), Crisippo dovette essere di origine semitica, come si desume dai tratti del volto, dal fatto che imparò il greco ormai adulto e che commetteva errori di lingua (cfr. von Arnim S.V.F., II, frr. 24 e 894 von Arnim). Fu discepolo di Cleante, dopo essere stato per un certo periodo nell'Accademia e aver ascoltato Arcesilao e Lacide (Diogene Laerzio, VII, 183 = S.V.F., II, fr. 1, p. 2, 8 s. von Arnim), dai quali apprese l'arte dialettica, per cui aveva spiccate tendenze. Acquistò tale rinomanza nella dialettica – riferisce sempre Diogene Laerzio, VII, 180 = S.V.F., II, fr. 1, p. 1, 12 ss. von Arnim –, che i più credevano che se gli dèi avessero avuto bisogno della dialettica, non si sarebbero avvalsi se non della dialettica di Crisippo. E proprio in virtù di queste eccezionali capacità dialettiche, egli poteva dire al Maestro Cleante che gli occorreva soltanto l'insegnamento dei dogmi della dottrina della Stoa, perché le dimostrazioni di quei dogmi le avrebbe trovate da solo (Diogene Laerzio, VII, 179). Malgrado alcuni dissensi con Cleante riguardanti la dottrina, la coscienza della propria superiorità e il notevole successo delle proprie lezioni, Crisippo restò fedele al maestro e alla Scuola, e alla morte di Cleante divenne capo della Stoa. Sotto la guida di Crisippo, il Portico superò tutte le crisi interne, e si impose all'esterno in maniera decisiva, tanto che di lui presto si disse: «Senza Crisippo, non sarebbe esistita la Stoa» (Diogene Laerzio, VII, 183 = S.V.F., II, fr. 6 von Arnim). Crisippo fu scrittore fecondissimo. Diogene Laerzio (VII, 189 ss. = S.V.F., II, fr. 13 von Arnim) fornisce un imponente catalogo di titoli di opere, tutte quante per noi perdute. Questa immensa produzione eclissò quella di Zenone e quella di Cleante, e la formulazione della dottrina stoica data da Crisippo si impose pertanto come paradigmatica. I frammenti pervenutici sono raccolti nei volumi II e III dell'opera del von Arnim (volume II, frr. 1-1216; vol. III, frr. 1-777), raccolti da Radice insieme al I in volume unico.

3) Il periodo della Stoa romana o della «nuova Stoa» (Neostoicismo), che si situa ormai in età cristiana, in cui la dottrina si fa essenzialmente meditazione morale e assume forti toni religiosi (e spunti platonici), in conformità con lo spirito e le aspirazioni dei nuovi tempi.[4]

La distinzione di questi tre periodi comporta, pertanto, la necessità di esaminarli partitamente, perché ciascuno di essi rivela caratteristiche particolari, spiegabili solo con le istanze che, nel corso di cinquecento anni, i nuovi tempi via via posero.

Il pensiero dei singoli rappresentanti della vecchia Stoa è difficilmente differenziabile, perché coloro che ce lo tramandarono attinsero soprattutto alle innumerevoli opere di Crisippo, le quali – condotte com'erano con dialettica e abilità raffinate – oscurarono tutta la produzione dei precedenti pensatori della Stoa, fino a farla quasi scomparire.

In effetti, se Crisippo non fosse esistito, come già abbiamo ricordato,[5] la Stoa sarebbe scomparsa dopo Cleante, tanto più che si erano verificate con Aristone di Chio[6] e con Erillo di Cartagine[7] tendenze eterodosse, che erano sfociate in veri e propri scismi.

Pertanto, l'esposizione della dottrina della vecchia Stoa è soprattutto una esposizione della dottrina nella formulazione crisippea.

Anche per quanto concerne i pensatori del Mediostoicismo, Panezio di Rodi e Posidonio di Apamea, le testimonianze precise sono scarse, ma i due pensatori sono nettamente differenziabili.

Invece, per quanto concerne il Neostoicismo romano, possediamo opere complete, numerose e assai ricche.

Iniziamo dalla illustrazione sistematica dei capisaldi dottrinali della Stoa antica; del Mediostoicismo tratteremo nella parte sesta di questo stesso volume, mentre del Neostoicismo parleremo nel prossimo volume.[8]

[4] Sugli esponenti della media e della nuova Stoa diremo oltre, quando ne esporremo il pensiero; cfr. *infra*, pp. 1415 ss., e libro IV, pp. 997 ss.

[5] Cfr. *supra*, nota 3.

[6] I frammenti di Aristone di Chio sono raccolti in von Arnim, S.V.F., I, frr. 333-403, pp. 75-90; su di lui cfr. l'articolo dello stesso von Arnim nella Pauly-Wissowa, II, col. 957.

[7] I frammenti di Erillo di Cartagine si trovano sempre nella raccolta S.V.F., I, frr. 409-421, pp. 91 ss. von Arnim; su di lui si veda l'articolo del von Arnim nella Pauly-Wissowa, VIII, col. 683.

[8] Dopo la raccolta del von Arnim i contributi più cospicui alla giusta comprensione dello Stoicismo sono stati dati da Max Pohlenz, il quale ha dedicato all'argomento l'intera vita di studioso, pubblicando tutta una serie di lavori culminati nella grandiosa

III. La tripartizione della filosofia e il concetto-chiave del «Logos»

Anche Zenone e la Stoa accettano la tripartizione della filosofia stabilita dall'Accademia, che era stata sostanzialmente accolta anche da Epicuro, come abbiamo sopra visto. Anzi, la accentuano e non si stancano di foggiare nuove immagini per illustrare, nel modo più efficace, il rapporto che lega fra loro le tre parti.

L'intero della filosofia è da essi paragonato a un frutteto in cui la «logica» corrisponde al muro di cinta che delimita l'ambito del medesimo e che funge a un tempo da baluardo di difesa; gli alberi rappresentano la «fisica», perché sono come la struttura fondamentale, ovvero ciò senza cui non ci sarebbe il frutteto; infine i frutti, che sono ciò a cui mira tutto l'impianto, rappresentano l'«etica».

Altra celebre immagine è quella dell'uovo: il guscio protettivo raffigura la «logica», l'albume la «fisica», il tuorlo l'«etica».

Posidonio addurrà, invece, l'immagine dinamica dell'organismo vivente: la «logica» è come l'ossatura, la «fisica» come il sangue e la carne, mentre l'«etica» è l'anima.[1]

Queste immagini esprimono bene tanto la preminenza e la privilegiata posizione dell'etica quanto l'imprescindibilità delle altre due parti della filosofia.

Ma gli Stoici – a differenza delle altre Scuole che ammisero la tripartizione della filosofia, e a differenza degli stessi Epicurei, i quali,

sintesi – già citata – *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, terminata nel 1943 e pubblicata nel 1947. L'edizione italiana (curata da O. De Gregorio e B. Proto, La Nuova Italia, Firenze 1967, con una Presentazione di V.E. Alfieri; riedita Bompiani, Milano 2005) è migliore dell'originale, in quanto contiene modifiche, aggiunte e aggiornamenti predisposti dallo stesso Pohlenz. Il lavoro del Pohlenz ha superato e reso in gran parte non più utilizzabili molti lavori precedenti, a incominciare dalla sintesi dello Zeller fino a quella assai fortunata di P. Barth, che ebbe varie edizioni (*Die Stoa*, sechste Auflage, völlig neu bearbeitet, von A. Goedeckemeyer, Stuttgart 1946). Pohlenz si è accostato agli Stoici con nuova sensibilità e con notevole interesse simpatetico, e ha saputo superare il vecchio pregiudizio, che nello Stoicismo (così come in genere nelle correnti ellenistiche) vedeva nient'altro che «filosofia postaristotelica», filosofia di epigoni in un certo senso. Pregiudizio questo – come abbiamo già rilevato – strettamente legato a quello classicistico, che vedeva nell'età ellenistica solo decadenza dello spirito della grecità. La sintesi di Pohlenz spicca soprattutto per quanto concerne la ricostruzione della Stoa antica; il suo punto più debole è la ricostruzione della media Stoa, per le ragioni che vedremo. Dopo il Pohlenz si sono avuti buoni studi su vari settori della filosofia stoica, che citeremo nello Schedario, ma non si è avuta nessuna sintesi neppure lontanamente paragonabile a quella di Pohlenz.

[1] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 16 ss. = S.V.F., II, fr. 38 von Arnim; Diogene Laerzio, VII, 40 = S.V.F., II, fr. 38 von Arnim; Filone, *De agricultura*, 14 = S.V.F., II, fr. 39 von Arnim.

peraltro, oltre che la tripartizione, ammisero la stessa subordinazione gerarchica proposta dagli Stoici – seppero additare, in maniera originale, il fondamento che solidamente lega le tre parti nel principio del «logos». Il logos è «principio di verità» in logica, è «principio creatore» del cosmo in fisica, è «principio normativo» in etica.

A questo proposito risulta assai significativo il fatto che gli Stoici, per indicare questo principio di spiritualità immanente e di razionalità che sta a fondamento del loro sistema, non abbiano scelto il termine Nous (νοῦς), cioè «pensiero» o «intelligenza», che pure aveva una gloriosa storia, da Senofane a Parmenide ad Anassagora a Platone e ad Aristotele (quest'ultimo – ricordiamolo – aveva indicato addirittura il principio primo come νόησις νοήσεως), ma abbiano appunto preferito il termine eracliteo «logos», perché – per le ragioni che abbiamo sopra indicate – essi ritenevano di trovare espressa in esso una polivalenza di significati che riuniva il momento soggettivo e quello oggettivo, l'antropologico e il cosmologico, il gnoseologico e l'ontologico, e, quindi, poteva fungere da comune denominatore fra soggetto e oggetto.

Pohlenz – che, come abbiamo già ricordato, è lo studioso che più compiutamente e attentamente ha esaminato e interpretato la filosofia stoica in tutto l'arco del suo sviluppo e dei suoi problemi – ha così chiarito il senso del «logos» stoico: «per i Greci l'essenza del *logos* non si esaurisce nel conoscere e nel parlare. Non si può solo dire che una cosa è, ma anche che una cosa deve essere. Il *logos* non si arresta alla conoscenza, ma contiene anche l'impulso a operare. Solo partendo da questa funzione possiamo capire perché il *logos* divenne il concetto fondamentale della filosofia di Zenone ed ebbe un significato quale il *nous* non poté mai raggiungere. Per Zenone il *logos* non rappresentava soltanto la ragione pensante e conoscente, ma anche il principio spirituale che dà forma a tutto l'universo razionalmente e in base a un piano rigoroso e fissa per ogni singola creatura la sua destinazione. Per Zenone, come per Eraclito, il *logos* regna tanto nel cosmo quanto nell'uomo e ci fornisce la chiave per cogliere non solo il significato del mondo, ma anche quello della nostra esistenza spirituale, e per conoscere il nostro effettivo destino. In questo modo esso indicava anche la via per arrivare a una comprensione del divenire cosmico tale da soddisfare in egual misura il pensiero razionale di Zenone e il suo sentimento religioso».[2]

[2] Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 54 s.

Così resta chiarito quanto sopra dicevamo: come, cioè, il «logos» costituisca un principio unitario, il quale – con le sue tre diverse valenze – genera le tre parti della filosofia:

1) il *logos* come principio di verità, con le sue leggi del pensare, del conoscere e del parlare, costituisce l'oggetto specifico della logica;

2) il *logos* come principio ontologico del cosmo costituisce l'oggetto della fisica, intesa, questa, nel senso originario presocratico di dottrina della *physis*;

3) infine, il *logos* come principio finalizzatore, ossia come principio che determina il senso di ogni cosa e quindi anche il fine e il dover essere dell'uomo, costituisce l'oggetto dell'etica.[3]

[3] Per una presentazione analitica della Stoa e del suo sviluppo, con dettagliate bibliografie e aggiornato stato della questione, si veda il denso capitolo di P. Steinmetz nell'opera citata, *supra*, p. 1249, nota 20, Band 4/2, cap. 4, §§ 33-41, pp. 495-716.

SEZIONE II

LA LOGICA DELLA STOA ANTICA

I. Natura, struttura e funzione della logica stoica

1. Ruolo e articolazioni della logica stoica – Se, dal punto di vista assiologico – ossia del valore – il primo posto nella gerarchia del sapere tocca all'etica, mentre dal punto di vista ontologico alla fisica, dal punto di vista metodologico e didattico tocca, invece, alla logica.

E se pure, al riguardo, i seguaci dello Stoicismo manifestarono diversità di opinioni e oscillazioni, la convinzione dei fondatori – ossia di Zenone e di Crisippo – fu che la logica dovesse metodologicamente essere trattata per prima, la fisica per seconda e l'etica per terza.[1]

In effetti – come abbiamo in parte detto sopra – se è vero che ciò che preme agli Stoici come a tutti i filosofi dell'età ellenistica è la risoluzione del «problema della vita» e la ricerca della «pace dello spirito», e se è vero che per risolvere il problema della vita dell'uomo occorre stabilire quali siano le dimensioni cosmo-ontologiche in cui l'uomo si colloca e pertanto elaborare una fisica, è altrettanto vero che, per poter risolvere tali problemi, occorrono adeguati strumenti, e che questi strumenti è in grado di fornirli in modo adeguato solamente la logica, la quale, dunque, va preliminarmente conosciuta.

D'altra parte – come gli Epicurei, e anzi più ancora degli Epicurei – gli Stoici sono fermamente convinti che l'uomo ha la possibilità di raggiungere la certezza e la verità assolute e che la pace dello spirito può discendere solamente dal raggiungimento e dal possesso pieno di esse: e la logica nel suo momento culminante è appunto elaborazione e fondazione del criterio della verità e quindi anche della certezza assoluta.

Lo Stoico non solo sente di essere nella verità in ogni momento del suo sistema, ma orgogliosamente proclama di essere in grado di dimostrarlo logicamente a sé e agli altri.

Si comprende, di conseguenza, la ragione per cui gli Scettici dovessero scegliere proprio gli Stoici come loro bersaglio preferito. Essi,

[1] Diogene Laerzio, VII, 40 = S.V.F., I, fr. 46; II, fr. 43 von Arnim: «Altri danno il primo posto alla logica, il secondo alla fisica, il terzo all'etica: tra costoro è Zenone nel libro *Sulla logica*, oltre a Crisippo...».

infatti, sono i filosofi più «dogmatici» dell'età ellenistica. E trascinati nella polemica scettica, essi affilarono anche di più le loro armi dialettiche, e finirono per dare ancora di più peso alla logica. In questo modo si differenziarono sempre più dagli Epicurei, i quali – come abbiamo visto – mostrarono interessi molto scarsi per tale disciplina, e raggiunsero pertanto in essa risultati alquanto modesti.

2. Le differenti valutazioni fatte in età moderna della logica stoica – Per la verità, fino alla fine dello scorso secolo – pur riconoscendo l'impegno ben diverso che il Portico ebbe rispetto al Giardino nell'ambito delle ricerche logiche – si valutarono in modo piuttosto negativo i risultati di questo impegno.[2] La Stoa avrebbe semplificato e impoverito le posizioni platonico-aristoteliche, avrebbe semplicemente rivestito con nuova terminologia la logica aristotelica, avrebbe inopportunamente sviluppato alcune parti di essa a scapito di altre, e, talora, le avrebbe altresì distorte.

Per contro, i nuovi studi hanno messo bene in luce che, in realtà, la logica stoica è altra cosa rispetto a quella aristotelica, che si muove in direzioni differenti e addirittura opposte, riprendendo elementi di matrice prearistotelica elaborati nell'ambito delle Scuole socratiche minori e in particolare della Scuola megarica.[3]

In effetti la logica aristotelica – come abbiamo visto nel quarto libro – dipende dall'ontologia aristotelica, e, in particolare, dalla concezione dell'essere come determinato secondo le categorie, dalla concezione del primato della categoria della «sostanza» rispetto alle altre categorie e del rapporto di inerenza che lega queste ultime alla prima, e, infine, dalla concezione del primato ontologico della forma o dell'essenza (intesa come *separata* o *separabile col pensiero* e come causa metafisicamente privilegiata).

Gran parte delle accuse di contraddizione e di ingenuità mosse alla logica stoica nascono proprio dal non aver tenuto nel dovuto conto quella specifica dipendenza, e dal non aver rilevato che il nuovo orizzonte ontologico del Portico doveva di necessità comportare un mutamento dell'orizzonte logico. Riletta dunque nell'ambito del nuovo orizzonte ontologico, la logica del Portico – a differenza di quella del Giardino – risulta avere una sua precisa fisionomia, una sua coerenza e una sua originalità, anche se, come vedremo, cade in aporie insolubili.

[2] Cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 1, pp. 117-118 e K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 2 voll., Leipzig 1927^2, vol. I, p. 408.

Già la distinzione delle parti della logica propugnata dagli Stoici indica chiaramente la sua matrice non aristotelica. Zenone, infatti, con una angolazione addirittura prearistotelica distingueva la logica in «dialettica» e «retorica», in quanto egli riconosceva due sole possibilità per il discorso: quella di «procedere per argomenti» e quella di «svilupparsi in maniera oratoria»:

> Allora Zenone di Cizio, interrogato su ciò che differenzia la dialettica dalla retorica, chiudendo e poi riaprendo la mano, disse: «in questo», designando con la chiusura della mano il carattere stringato e conciso della dialettica, e alludendo con l'apertura e con l'estensione delle dita le ampie potenzialità della retorica.[4]

Siamo peraltro informati che alla trattazione logica alcuni Stoici attribuivano altresì il compito di fornire i «canoni» o criteri di verità,[5] analogamente agli Epicurei. Anzi, alcune fonti ci dicono che proprio la dottrina del criterio della verità aveva il primo posto nell'insegnamento:

> Gli Stoici amano anteporre il discorso sulla rappresentazione e la sensazione, perché il criterio grazie al quale si può riconoscere la verità dei fatti è, in senso generale, proprio la rappresentazione, e poi perché i discorsi sull'assenso, sulla comprensione e sulla intelligenza, che a loro volta hanno la precedenza sugli altri, senza la rappresentazione non reggono. E così la rappresentazione viene per prima, segue la mente con la sua capacità di esprimere quanto riceve dalla rappresentazione, esponendolo nel discorso.[6]

In effetti, una filosofia può esprimere «dogmi», ossia certezze assolute, solo se e nella misura in cui fornisce i criteri che permettono di guadagnare queste certezze: di qui deriva la priorità data alla dottrina del «criterio della verità», dal quale deve pertanto muovere anche la nostra esposizione.

3. La sensazione come impronta delle cose nell'anima – L'anima è, originariamente, come una «tabula rasa», e per azione dell'esperienza acquista via via le sue conoscenze:

[3] Riassume le tappe essenziali di questa rivalutazione M. Mignucci in *Il significato della logica stoica*, Bologna 1965, pp. 19 ss.
[4] S.V.F., I, fr. 75 von Arnim.
[5] Cfr. Diogene Laerzio, VII, 41.
[6] Diocle di Magnesia, presso Diogene Laerzio, VII, 49 = S.V.F., II, fr. 52 von Arnim.

> Così affermano gli Stoici. Quando l'uomo viene alla luce, il suo egemonico è come un foglio di carta fatto apposta per la scrittura: e difatti su di esso vengono trascritte una per una tutte le intellezioni ... Il primo tipo di trascrizione è quello che proviene dalla sensazione.[7]

Si capisce, quindi, che, essendo la sensazione e la rappresentazione sensoriale il momento iniziale – ossia l'ingresso nell'anima della conoscenza –, gli Stoici abbiano dedicato a esse attente analisi e, stante la temperie fondamentalmente sensistica e materialistica della loro gnoseologia, abbiano finito per indicare, come vedremo, se non addirittura nella sensazione, come avevano fatto gli Epicurei – che erano ancora più accentuatamente sensisti –, appunto nella «rappresentazione sensibile» il criterio della verità.

Base della conoscenza, dunque, è la sensazione (αἴσθεσις), la quale è una impressione provocata dagli oggetti sui nostri organi sensoriali. Questa impressione si trasmette, tramite i sensi, all'anima e si imprime in essa, generando in tal modo la rappresentazione (φαντασία).

Spiega Diogene Laerzio:

> La rappresentazione è un'*impronta nell'anima* (τύπωσιν ἐν ψυχῇ), dove per impronta si intende un uso metaforico del termine che propriamente esprime l'impressione dell'anello col sigillo sulla cera.[8]

Il materialismo di fondo della Stoa doveva però comportare non poche difficoltà nel determinare *la natura di tale impronta sull'anima.*

In effetti, Zenone e Cleante intesero l'impressione come vera e propria *materiale impronta sull'anima,* mentre il più raffinato e smaliziato Crisippo parlò invece di *alterazione qualitativa.*

Ci riferisce Sesto Empirico:

> La rappresentazione per gli Stoici è un'*impronta nell'anima*. Ma ecco che già a questo punto insorge una differenza: Cleante intese l'impronta come un basso e un alto rilievo, simile a quella che risulta dalla pressione delle dita sulla cera. Per Crisippo questo era assurdo. Infatti, se la mente contemporaneamente fosse costretta a subire la rappresentazione di un triangolo e di un quadrato, capiterebbe che lo stesso corpo, nello stesso tempo, avrebbe in sé, insieme, le figure differenti di triangolo e di quadrato e, volendo, anche di circonferenza; ma

[7] Aezio, *Plac.*, XV, 11 = Diels, *Doxographi Graeci,* p. 400, 4 ss. = S.V.F., II, fr. 83 von Arnim.

[8] Diogene Laerzio, VII, 45 = S.V.F., II, fr. 53 von Arnim.

> ciò è assurdo. Ché se poi si affollassero in noi molte rappresentazioni che si presentano insieme, l'anima dovrebbe avere altrettante forme: ma questa, rispetto alla prima ipotesi, è ancor peggiore. Egli dunque ipotizza che Zenone abbia usato il termine *impronta* (τύπωσις) al posto di *cambiamento* (ἑτεροίωσις). In tal modo, se la definizione divenisse la seguente: «la rappresentazione è un cambiamento dell'anima», allora non sarebbe più assurdo che lo stesso corpo in una sola volta e nel medesimo tempo, per il verificarsi di molteplici rappresentazioni, accolga molteplici rappresentazioni. Come infatti l'aria, quando sono molti a parlare, è percossa in una volta sola da innumerevoli e differenti vibrazioni e nello stesso tempo subisce anche molti cambiamenti, così pure l'egemonico, interessato da molteplici rappresentazioni, si trova in una condizione simile a questa.[9]

La correzione di Crisippo sposta chiaramente la difficoltà, ma non la risolve per nulla.

Infatti, anche l'«alterazione» (ἑτεροίωσις), non appena si sostituiscano all'esempio addotto da Crisippo esempi di contrari, urta contro le identiche difficoltà in cui egli rimprovera a Cleante di cadere. Infatti, quando noi abbiamo rappresentazioni simultanee di contrari o comunque di cose tali da escludersi reciprocamente, la nostra anima dovrebbe avere corrispettive simultanee alterazioni contrarie, tali da escludersi reciprocamente. Questa è una difficoltà che non si può risolvere, se si resta nell'ambito di una psicologia materialistica.

Ma procediamo nell'esame della dottrina stoica.

4. La «rappresentazione catalettica» come criterio di verità – Criterio della verità non è la mera sensazione, ma è la «rappresentazione», e, anzi, non ogni e qualsivoglia rappresentazione, ma solo la «rappresentazione catalettica» o «rappresentazione comprensiva» (καταληπτικὴ φαντασία).

Vediamo con esattezza in che cosa consista, perché essa – oltre a essere essenziale per la comprensione della filosofia del Portico – è fondamentale anche per la comprensione delle posizioni assunte dagli avversari del Portico, in particolare dagli Scettici e dagli Accademici.

La rappresentazione veritativa, secondo gli Stoici, non implica soltanto un «sentire», ma postula altresì un «assentire», un acconsentire e un approvare provenienti dal *logos* che è nella nostra anima.

[9] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 227 ss. = S.V.F., I, frr. 58, 484; II, fr. 56 von Arnim.

L'impressione non dipende da noi, in quanto dipende dall'azione che gli oggetti esercitano sui nostri sensi e noi non siamo liberi di accogliere questa azione o di sottrarci a essa. Tuttavia noi siamo, in certo senso, *liberi di prendere posizione di fronte alle impressioni e alle rappresentazioni che si formano in noi, dando loro l'«assenso» del nostro* logos*, oppure rifiutando loro questo «assenso»* (συγκατάθεσις, *sunkatathesis*).

Solo quando noi diamo il nostro «assenso» si ha l'«apprensione» (κατάληψις, *katalepsis*) e la rappresentazione che ha ricevuto il nostro assenso è «rappresentazione catalettica» o «rappresentazione comprensiva» (καταληπτικὴ φαντασία), e solo questa è criterio e garanzia di verità.

Ecco una chiara testimonianza di Cicerone al riguardo:

> Zenone non concedeva la fiducia a tutte le rappresentazioni, ma solo a quelle che portavano, per così dire, le credenziali proprie degli oggetti visti. Inoltre, l'oggetto della rappresentazione, essendo colto di per sé, lo chiamava «comprensibile» – me lo concedete questo termine? Senz'altro, disse, in quale altro modo si potrebbe tradurre καταλεπτόν? –. La rappresentazione, una volta accettata e approvata, la chiamava «comprensione», per analogia con quelle realtà che si prendono con le mani.
>
> Infatti quando mostrava la palma della mano con le dita aperte, diceva: «Ecco la rappresentazione!». Poi, con le dita un po' piegate diceva: «ecco l'assenso!». Infine, col pugno completamente chiuso, affermava che quella era la comprensione. Ed è prendendo lo spunto da questo esempio che diede il nome di «catalessi» a questa realtà fino ad allora inesistente. In seguito avvicinava la mano sinistra, e stringendo nel dovuto modo e con forza il pugno, affermava che questa era la scienza, su cui nessuno, tranne il saggio, ha potere.[10]

La spontaneità dell'assenso, proclamata dagli Stoici, è il punto di gran lunga più delicato da capire, ma anche il più importante. Leggiamo tre testimonianze al riguardo.

Scrive ancora Cicerone:

> Zenone aggiunge alle cose che sono viste dai sensi e quasi accolte da essi l'assenso, *che egli considera interiore a noi stessi e volontario*.[11]

[10] Cicerone, *Acad. post.*, I, 41 e *Acad. pr.*, II, 144 = S.V.F., I, frr. 60 e 66 von Arnim.
[11] Cicerone, *Acad. post.*, I, 40 = S.V.F., I, fr. 61 von Arnim.

Scrive Sesto Empirico:

> Siccome anche gli Stoici hanno pensato bene di impegnarsi a fondo nei luoghi degli argomenti dimostrativi, suvvia, trattiamo un po' anche di loro... La comprensione, ci insegnano, è l'assenso della rappresentazione catalettica, il quale manifesta una certa duplicità, *perché in parte è involontario, in parte volontario con sede nel nostro giudizio*. La facoltà delle rappresentazioni non dipende dalla volontà, perché il suo stato non deriva dal soggetto che subisce ma dall'oggetto che produce la rappresentazione: e così assume carattere di bianchezza se si presenta il color bianco, di dolcezza se si fa avanti il dolce. Tuttavia, *dare l'assenso a tali mozioni spetta a chi accoglie la rappresentazione*.[12]

Infine scrive il neostoico Epitteto:

> Te lo dimostrerò innanzitutto per quanto concerne l'ambito dell'assenso. Qualcuno può forse impedirti di assentire al vero? Nessuno. Qualcuno può forse forzarti ad accettare il falso? Nessuno. Come vedi, in questo ambito la tua scelta morale è incoercibile, non soggetta a impedimenti né a impacci.[13]

5. Aporetica concezione stoica dell'«assenso» e del suo ruolo determinante nella «rappresentazione catalettica» – In verità questa «libertà dell'assenso» è fortemente ambigua e si assottiglia fino quasi a scomparire, non appena se ne saggi la consistenza.

Gli Stoici sono ben lungi dal pensare che il *logos* abbia, rispetto alla sensazione, una autonomia o una funzione regolativa del tipo di quella che ritroviamo nelle moderne gnoseologie, e sono lungi dal pensare che la «rappresentazione catalettica» sia una specie di sintesi o di misurazione che l'intelligenza opera sui dati sensoriali. La libertà dell'assenso è, in ultima analisi, il riconoscere e il dire di sì all'«evidenza oggettiva», e il respingere e il dire di no alla «non-evidenza».

Assai rivelatore al riguardo è il seguente passo di Diogene Laerzio:

> La rappresentazione può essere catalettica o acatalettica. La rappresentazione catalettica, che per conto loro è il criterio di giudizio delle cose, *viene dalla realtà ed è conforme alla realtà che anzi riproduce come un'impronta precisa*. La rappresentazione acatalettica, invece, non viene dalla realtà, oppure se viene dalla realtà non è conforme a essa: non è quindi evidente né chiara.[14]

[12] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VIII, 397 = S.V.F., II, fr. 91 von Arnim.
[13] Epitteto, *Diatribe*, I, 17, 22; traduzione Cassanmagnago.
[14] Diogene Laerzio, VII, 46 = S.V.F., II, 53 von Arnim.

Con ciò che Diogene Laerzio ci dice in questo passo concorda perfettamente quanto riferisce Sesto Empirico:

> La rappresentazione catalettica *è quella che proviene da ciò che ha reale esistenza, e che è risultato dell'impronta e dell'impressione di ciò che è veramente*; e d'altra parte non avrebbe i caratteri che ha se provenisse da qualcosa che non c'è.[15]

Come ben si vede, la presupposta convinzione degli Stoici è che, in realtà, *quando siamo effettivamente di fronte all'oggetto* si producono in noi una impressione e una rappresentazione dotate di tale forza ed evidenza, che naturalmente ci portano all'assenso e quindi alla rappresentazione comprensiva;[16] e che dunque, per converso, quando noi abbiamo rappresentazione comprensiva e cioè diamo l'assenso a una rappresentazione, ci troviamo sicuramente di fronte a un reale oggetto.

Pertanto, il presupposto di una piena corrispondenza fra reale presenza dell'oggetto e rappresentazione evidente che ci porta all'assenso finisce per essere, in realtà, predominante in questa concezione del criterio della verità.

Di conseguenza, non sarà difficile agli Scettici scoprire in questo punto della dottrina stoica un ginepraio di contraddizioni, e mostrare che nessuna rappresentazione – in quanto tale – si presenta con connotati tali da meritare o non meritare, senza possibilità di alcun equivoco, il nostro assenso.[17]

In sostanza, per gli Stoici la verità o veridicità che è propria della «rappresentazione catalettica» è dovuta al fatto che questa è un'azione e una modificazione materiale e «corporea» che le cose producono sulla nostra anima, e che provoca una risposta egualmente materiale e «corporea» da parte della nostra anima.

Per le ragioni che avremo modo di chiarire più avanti, la verità stessa, secondo gli Stoici, è qualcosa di materiale, «è un corpo».[18]

6. La conoscenza intellettiva e la sua natura – La conoscenza non si esaurisce nell'ambito della sensazione, e nemmeno dell'esperienza in

[15] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 248 = S.V.F., I, 59 von Arnim.

[16] Cfr., *supra*, nota 12.

[17] La problematica della rappresentazionee dell'assenso è uno dei punti-chiave del sistema stoico a tutti gli effetti.

[18] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII*,* 38 = S.V.F., II, fr. 132 von Arnim.

generale, che non è altro se non il consolidarsi di ricordi di rappresentazioni sensibili della medesima specie. Gli Stoici riconoscono che l'uomo ha anche capacità di pensare e di ragionare, ossia di formare *rappresentazioni intellettive* o *concetti* (ἔννοιαι) e di connettere queste rappresentazioni, e quindi di procedere ad «inferenze» in modi diversi.

Gli Epicurei, nella loro canonica, si erano preoccupati soprattutto di riportare le «opinioni» all'esperienza, e per accertare la validità di una opinione non avevano saputo indicare altri criteri che non fossero la semplice «conferma» e la «non-smentita» da parte delle sensazioni e dell'esperienza. Essi avevano limitato gravemente – o quantomeno non avevano riconosciuto – la rilevanza e la fecondità di quell'«autonomia» che è propria del pensare e del ragionare, e, per conseguenza, non avevano elaborato una teoria delle forme del pensare e del ragionare, ossia una vera e propria «logica».[19]

Invece gli Stoici riconobbero al pensiero quell'autonomia, e quindi poterono elaborare una vera e propria «logica», che essi denominarono «dialettica».

Per intendere questa «dialettica» occorre comprendere la dottrina stoica della genesi, della natura e del significato dell'«universale» (o meglio, di ciò a cui gli Stoici riducono l'universale).

Come avviene il passaggio dalla sensazione e dalla rappresentazione sensibile all'«intellezione» (νόησις, ἔννοια), ossia al concetto?

Riferisce Sesto Empirico:

> Ogni intellezione si verifica attraverso la sensazione, o non in assenza di sensazione, e quindi si verifica per contatto (περίπτωσις) o non senza un contatto.[20]

Altri testi specificano, ulteriormente, che, oltre a questo «contatto» (περίπτωσις), che è il modo più immediato con cui si passa dalla rappresentazione empirica a quella intellettiva, ve ne sono altri non immediati e più complessi.

[19] Cfr., *supra*, pp. 1159 ss.

[20] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VIII, 56 = S.V.F., II, fr. 88 von Arnim. Il termine περίπτωσις è difficilissimo da tradurre, e per lo più viene frainteso. Abbiamo accolto la proposta di traduzione di M. Mignucci (*Il significato della logica stoica*, cit., p. 81); questo studioso precisa (p. 84, nota 49): «l'espressione "contatto attraverso la sensazione" [...] non deve indurre nell'errore di pensare che con essa l'Autore intenda riferirsi alla conoscenza sensibile. L'espressione si spiega rilevando che l'intellezione per contatto, a differenza di tutte le altre, consiste in una rielaborazione che opera direttamente sul contenuto della sensazione».

Lo stesso Sesto Empirico scrive:

> Gli oggetti del pensiero in parte sono concepiti *per contatto*, in parte *per similitudine*, in parte *per analogia*, o *per spostamento*, o *composizione*, o *contrasto*. Per contatto si ha la concezione dei dati sensibili; per similitudine [conosciamo] a partire da qualcosa che ci sta dinnanzi: come ad esempio Socrate a partire dal suo ritratto; per analogia si conosce secondo l'aumento – ad esempio Tizio o il Ciclope – o per diminuzione, ad esempio in riferimento ai pigmei. Il centro della terra è pensato per analogia facendo riferimento a sfere in miniatura. Per via di spostamento, ad esempio, si concepiscono gli occhi come se fossero sul petto; per via di composizione si pensa l'ippocentauro, e per contrasto la morte. C'è poi un modo di pensare che ricorre a una sorta di trasposizione: come gli esprimibili e il luogo. I concetti di giusto e bene hanno origini naturali, mentre, ad esempio, la nozione di «senza-mano» si ottiene grazie alla privazione.[21]

Se prima non abbiamo sensazioni, non possiamo avere rappresentazioni intellettive e concetti.

Dalla «sensazione» si passa alla «intellezione», in primo luogo, con un passaggio immediato. Per esempio, dalla sensazione di *questo* bianco che vedo passo alla nozione (generale) di bianco, dalla sensazione di *questo* colore alla nozione di colore (è questo il passaggio κατὰ περίπτωσιν). In secondo luogo, si procede per passaggio mediato, ossia operando per via di associazione, combinazione, divisione sulle nozioni ottenute per immediata evidenza, e così trasformandole in varia maniera.

7. Le «prolessi» e i concetti universali – È da notare, inoltre, che – probabilmente accogliendo la terminologia epicurea – anche gli Stoici ammisero l'esistenza di «prolessi» (προλήψεις), intendendole come naturale concezione degli universali,[22] ossia come un processo che avviene in modo naturale già nel bambino e che giunge a compiutezza intorno a sette anni:

> Delle intellezioni alcune hanno origini naturali, nei modi sopraddetti e senza seguire alcun disegno, altre invece seguono a un impegno educativo. Queste ultime si chiamano solo intellezioni, le prime invece si dicono anche *prolessi*... Quella ragione che ci merita il nome di

[21] Diogene Laerzio, VII, 52 s. = S.V.F., II, fr. 87 von Arnim.
[22] Cfr. Aezio, IV, 11 = S.V.F., II, fr. 87; cfr. il passo riportato subito appresso.

> esseri razionali trae origine dalle prolessi, e, a quanto si dice, giunge a maturazione intorno ai sette anni. L'intellezione è un'immagine della mente dell'animale razionale: l'immagine, quando sopravviene all'anima razionale, allora è chiamata intellezione, perché prende il suo nome dall'intelletto.[23]

Quelle «prolessi» e nozioni che si riscontrano in tutti gli uomini sono «concetti o nozioni universali» (κοιναὶ ἔννοιαι, *communes notitiae*).[24]

Gli Stoici hanno parlato addirittura di «nozioni o prolessi insite nella natura umana» (ἔμφυτοι προλήψεις) a proposito di alcuni concetti morali.[25]

Questo linguaggio, che può far pensare a un «innatismo» almeno «virtuale», mal si accorda con l'affermazione che l'anima è una «tabula rasa».

Peraltro è da rilevare che – come vedremo – il *logos* dell'uomo altro non è se non una parte e un momento del *logos universale* e, come tale, deve non solo essere capace di raggiungere la verità, ma deve altresì avere in sé, in certo qual modo, qualche germe della verità.

8. Gli universali sono «esprimibili» (λεκτά) e «incorporei» – Qual è la natura degli «universali», ossia di ciò che il pensiero pensa, congiunge e disgiunge in vario modo?

La risposta a questo problema comportò per gli Stoici notevoli difficoltà, a causa delle premesse materialistiche e sensistiche del loro sistema.

Epicuro – come abbiamo visto – tagliava netto: egli ammetteva solo le cose, che sono corporee e individuali, e le parole, che sono egualmente corporee e individuali, e riteneva che le parole si riferiscano immediatamente alle cose (così come le sensazioni e le prolessi, che sono impronte materiali). Epicuro, pertanto, sopprimeva il problema dell'universale.[26]

Gli Stoici, invece, si accorsero che questa era una soluzione semplicistica, e ammisero – oltre alle cose esistenti e alle parole significanti – anche un *tertium quid*, ossia i «contenuti di pensiero», ossia i «significati» (σημαινόμενα), che affermarono essere meri λεκτά, ossia,

[23] Aezio, IV, 11, 3 s. = S.V.F., II, fr. 83 von Arnim.
[24] Cfr. per esempio S.V.F., II, fr. 473 (p. 154, 29) e III, fr. 218 von Arnim.
[25] Cfr. S.V.F., III, p. 69 von Arnim.
[26] Cfr. *supra*, pp. 1171 ss.

per dirla con l'espressione entrata in uso, meri «esprimibili» (meglio sarebbe tradurre il termine con «cose espresse» o «enunciate» o «dette»). E affermarono che tali cose sono «incorporee» (ἀσώματα).

Riferisce Sesto Empirico:

> Costoro affermano che ci sono tre realtà collegate fra loro: il significato, il significante e ciò che si trova a esistere. Il significante è senz'altro la voce articolata, per esempio l'espressione «Dione». Significato è quella realtà che l'espressione pronunciata manifesta e che noi apprendiamo con la nostra comprensione di ciò che è esistente, e che invece un barbaro non capirebbe anche se ascoltasse la stessa espressione. Ciò che si trova a essere è poi l'oggetto esterno: ad esempio, Dione in persona. Di queste realtà *due sono corpi* come la voce e quello che si trova a essere, e *uno invece è un incorporeo* come il significato, l'*esprimibile*, il quale è vero o falso. Tuttavia esso non è sempre uniforme, ma può essere ellittico o completo; e di quello completo fa parte il cosiddetto enunciato: il che viene anche delineato con queste parole: «L'enunciato è ciò che è vero o falso».[27]

Il passo si chiarisce ulteriormente con un altro dello stesso Sesto:

> Ora, in generale... gli Stoici ritenevano che il vero e il falso si collocassero nell'ambito dell'*esprimibile*. E l'esprimibile lo definiscono come *ciò che si verifica in concomitanza con una rappresentazione razionale*: razionale nel senso che quanto è rappresentato si rivela conforme a ragione.[28]

9. Le ragioni per cui gli universali sono considerati «esprimibili» e «incorporei» – Che i contenuti del pensiero, che sono il frutto della nostra attività razionale e che esprimiamo e comunichiamo con le parole – cioè gli universali – siano, per gli Stoici, meri «esprimibili» (λεκτά) e «incorporei» (ἀσώματα), si spiega abbastanza facilmente tenendo presente quanto segue. L'essere è sempre e solo «corpo» e come tale «individuale»; i contenuti del pensiero si predicano di molti individui e pertanto essi non sono individuali e non possono essere corpi e quindi realtà. Per conseguenza, essi sono «non-corporei», non già nel significato spiritualistico e quindi positivo, ma nel senso negativo di mancanza di quella caratteristica che è tipica della realtà e dell'essere, che per gli Stoici è solo la «corporeità».

[27] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VIII, 11 s. = S.V.F., II, fr. 166 von Arnim.
[28] Sesto Empirico, *Conro i matem.*, VIII, 70 = S.V.F., II, fr. 187 von Arnim.

Inoltre sono «lektá» in quanto essi esistono solo congiuntamente al «leghein» e al «dia-leghein» umano, ossia in dipendenza dal nostro «dire», «pensare» e «ragionare».

La posizione degli Stoici è dunque «concettualistico-nominalistica», in quanto riconosce l'universale come qualcosa che dipende dal nostro pensare e parlare, ma *gli rifiuta una esistenza reale*, o comunque un fondamento ontologico nella realtà.

Con questa concezione del «lektón» immateriale come concetto (come «semainómenon») se ne intreccia una seconda – attestata da altre fonti e dallo stesso Sesto Empirico – che è assai più complessa, ma non meno importante per la retta comprensione della filosofia del Portico in generale e della dialettica in particolare, e che, dunque, è necessario riferire.

Nel contesto del materialismo e corporeismo stoico, che – come abbiamo già accennato – è di carattere «ilozoistico» e «vitalistico», la concezione del rapporto causa-effetto è del tutto particolare e senza un preciso riscontro in tutto il pensiero precedente. Solo la causa è realtà, è essere, è «corpo», l'effetto è invece un mero accidente, sprovvisto di realtà corporea, e dunque «incorporeo». Gli «effetti» sono pertanto considerati meri «predicati» (κατηγορέματα) e quindi «incorporei» e perciò anche «esprimibili» (λεκτά).[29]

Ecco i testi più significativi:

> La causa, dice Zenone, è «il ciò per cui». L'effetto è l'*accidente*. La causa è corpo, l'effetto è un *predicato* (κατηγόρεμα).[30]
>
> Crisippo: per lui la causa è il «ciò per cui». Quel che è causa è anche *corpo* di ciò [che è causato], e, viceversa, ciò che non è causa *non è corpo*.[31]
>
> Per gli Stoici *ogni corpo è causa di qualcosa di incorporeo per un altro corpo*: ad esempio, il coltello, che è corpo, è causa nella carne, che è corpo, del *predicato incorporeo* dell'essere tagliato. Inoltre, il fuoco, che è corpo, è causa nel legno, anch'esso corpo, del *predicato incorporeo* dell'essere bruciato.[32]
>
> Cleante e Archedemo chiamano *esprimibili* (λεκτά) i *predicati* (κατηγορήματα).[33]

[29] Questa è una dottrina che non ha precedenti.
[30] Ario Didimo, fr. 18 Diels = S.V.F., I, fr. 89 von Arnim.
[31] Ario Didimo, fr. 18 Diels = S.V.F., II, fr. 336 von Arnim.
[32] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, IX, 211 = S.V.F., II, fr. 341 von Arnim
[33] Clemente Alessandrino, *Stromata*, VIII, 9, 26 = S.V.F., I, fr. 488 von Arnim.

I tentativi di spiegare questa sconcertante concezione degli Stoici sono stati diversi e non hanno raggiunto risultati concordi.

In realtà le ragioni che la spiegano sono più d'una.

Intanto, la ragione per cui l'effetto prodotto da una causa è considerato un «accidente» o un mero «evento» – come abbiamo già accennato –, va ricercata nel materialismo monistico-panteistico stoico e nel nuovo sistema categoriale che ne consegue. Questo sistema categoriale – come vedremo più avanti trattando della fisica – riconosce «essere» e «realtà» solo alla «sostanza-sostrato» e alle «qualità», che sono «corpi», e considera tutto il resto «modi» e «modi relativi», che stanno su un piano completamente diverso.

Ebbene, l'«effetto» non può mai essere «sostanza-sostrato», come è ovvio, ma nemmeno una «qualità», dato che sostanza-sostrato e qualità sono monisticamente concepite come «interamente penetrate fra di loro».[34] La qualità è un corpo che penetra e pervade un altro corpo. Se così è, ciò che la forza intrinseca di un corpo produce all'esterno di esso o ciò che un corpo produce su un altro, senza compenetrarlo intrinsecamente, non può essere che un esteriore «evento», e quindi una modalità accidentale, e dunque anche privo di vera realtà e di essere, cioè, nel linguaggio stoico, «incorporeo».

Ma perché l'effetto-accidente-incorporeo è detto «predicato» (κατηγόρημα)?

È evidente che, nel qualificarlo in questo modo, gli Stoici si sono rifatti a un altro ordine di considerazioni, che il significato del termine «predicato» potrà rivelarci. Il «predicato» è definito come «ciò che è congiunto a una o a più cose»;[35] ora, se è congiunto a più cose, non è individuale, e dunque ha una universalità, e per questa ragione – ci sembra – esso rientra fra gli «esprimibili» (λεκτά), che sono universali.[36]

In conclusione, fra gli «esprimibili» (λεκτά) rientrano sia i «significati» sia i «predicati», per le ragioni dette. Queste complesse chiarificazioni erano indispensabili per comprendere la natura della dialettica stoica, la sua novità e anche la sua portata, dato appunto che essa verte per intero intorno agli esprimibili.

[34] Cfr. S.V.F., I, fr. 92 von Arnim.

[35] Cfr. Diogene Laerzio, VII, 64 = S.V.F., II, fr. 183 von Arnim.

[36] La più approfondita spiegazione della concezione stoica dell'«incorporeo» resta tuttora quella fornita da E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme,* Paris 1962[3]. Utili sono anche le chiarificazioni di Mignucci, *Il significato della logica stoica*, cit., pp. 88-103.

II. La dialettica e la retorica degli Stoici

1. La dialettica come scienza dei «significanti» e dei «significati» – Gli Stoici definivano la «dialettica», come abbiamo già accennato, in maniera socratica:

> La scienza retorica riguarda l'espressione forbita nel discorso e la dialettica la discussione coerente nelle argomentazioni per domanda e risposta.[1]

Il discutere, il *dia-leghein*, ha a che fare sia con parole sia con nozioni, o – per dirla con linguaggio stoico – con *cose significanti* (σημαίνοντα) e con *significati* (σημαινόμενα). Per conseguenza, la dialettica si occupa di ambedue queste cose.

Crisippo definiva, pertanto, la dialettica come segue:

> La dialettica, ... è la scienza dei significanti e dei significati.[2]

La dialettica stoica si divide pertanto in due grandi sezioni: una riguardante il «linguaggio» e la sua struttura, l'altra le «forme del pensiero».

2. L'analisi del linguaggio – Nello studio del linguaggio gli Stoici gettarono le premesse per lo studio scientifico della grammatica.

La teoria della declinazione con la determinazione dei «casi» fu, probabilmente, la più significativa loro scoperta in questo campo.[3]

È da notare che, nella sezione della dialettica concernente il linguaggio, gli Stoici, come riferisce Diogene Laerzio,[4] non si limitarono a trattare delle parti del discorso – che per loro sono: «nome proprio», «nome comune», «verbo», «congiunzione» e «articolo» –, della sua struttura, e delle connesse questioni di stile. Essi vi inclusero anche le questioni concernenti la «definizione», il «genere», la «specie».

Sono, questi, problemi che dovrebbero rientrare nella sezione concernente i *semainómena.* Ma ciò, per quanto possa di primo acchito stupire, a ben riflettere ha una precisa motivazione nel sistema.

[1] Diogene Laerzio, VII, 42 = S.V.F., II, fr. 48 von Arnim.
[2] Diogene Laerzio, VII, 62 = S.V.F., II, fr. 122 von Arnim.
[3] Una buona esposizione sintetica della dottrina stoica del linguaggio si troverà in Pohlenz, *La Stoa*, cit., I, pp. 58-81.
[4] Cfr. Diogene Laerzio, VII, 55-62.

Il ripudio della struttura eidetica del reale – cioè di quella struttura metafisica che privilegia la forma e la specie, e quindi dà particolare risalto all'essenza e alla definizione – e il conseguente «concettualismo», che assume addirittura punte di «nominalismo», hanno indubbiamente portato gli Stoici a considerare questi problemi prevalentemente come problemi di parole e di linguaggio.

3. La teoria dei giudizi – Nell'altra sezione della dialettica gli Stoici si occuparono delle forme del pensiero, come dice ancora Diogene Laerzio:

> Nella sezione concernente le cose e i significati è collocata la teoria degli «esprimibili» (τῶν λεκτῶν), degli esprimibili completi, dei giudizi e dei sillogismi, e anche la teoria degli esprimibili ellittici e dei predicati attivi e passivi.[5]

Questa seconda sezione della dialettica, dunque, oltre ai giudizi e ai sillogismi si occupava dei «predicati», che, secondo gli Stoici, sono i verbi. Sono questi appunto gli «esprimibili ellittici» o «incompleti», come ad esempio: «scrive», «discorre», «corre».[6]

Le ragioni per cui gli Stoici spostarono tutto il loro interesse dal soggetto al «predicato» e privilegiarono quest'ultimo in modo netto, sono da ricercare nella loro ontologia, e precisamente nelle dottrine descritte nei precedenti paragrafi. Il loro sensismo e materialismo doveva spingerli a intendere il soggetto di un giudizio prevalentemente come un individuo (non come un concetto) e il predicato come una azione e un effetto prodotto dal soggetto, non come un altro concetto.

Il giudizio preferito dagli Stoici è pertanto quello singolare, come: «Socrate scrive», «Socrate discorre», «Socrate corre», o addirittura: «costui scrive», «costui discorre» e così via.

Pertanto nella loro logica gli Stoici cercarono di stabilire non i legami che uniscono fra loro concetti, bensì i legami che uniscono fra loro eventi. E noi già sappiamo che i verbi esprimono appunto «eventi» e sono, per le ragioni viste, «incorporei».

La proposizione o giudizio[7] è un «esprimibile completo», ossia un esprimibile avente senso determinato e completo, in quanto connette il predicato a un soggetto.

[5] Diogene Laerzio, VII, 63.

[6] Per la comprensione e l'approfondimento di questo punto cfr. Bréhier, *La théorie des incorporels*, cit., pp. 20 ss.

[7] La proposizione è indicata col termine ἀξίωμα (assioma), che gli Stoici ritenevano derivare da ἀξιόω, che vuol dire reputare, giudicare (in Aristotele gli assiomi erano i princìpi primi); cfr. Diogene Laerzio, VII, 65.

Come per Aristotele, anche per gli Stoici il vero e il falso sono legati strutturalmente al giudizio:

> Il giudizio infatti è ciò che, espresso in parole, diviene una asserzione di ciò che è o vero o falso.[8]

Ma, anche su questo punto, gli Stoici non cessano di stupire: essi, infatti, considerarono differente lo statuto ontologico della «verità» e del «vero». La verità è «corporea», il vero, invece, «incorporeo», nel senso che conosciamo, come con precisione ci riferisce Sesto Empirico:

> Alcuni, in particolare gli Stoici, ritengono che *la verità differisca dal vero* per tre aspetti: per la sostanza, per la struttura e per le conseguenze pratiche. Per la sostanza, in quanto *la verità è un corpo, mentre il vero un incorporeo*. E dicono bene, dato che quest'ultimo è un enunciato, e l'enunciato è un esprimibile, cioè un incorporeo. D'altra parte la verità è un corpo in quanto pare essere la scienza che esprime tutte le verità, e ogni scienza è una certa disposizione dell'egemonico, esattamente come il pugno è una certa disposizione della mano. Ora, siccome per gli Stoici, l'egemonico è un corpo, anche la verità, quanto al genere, è un corpo.[9]

È da notare che gli Stoici si interessarono soprattutto dei *giudizi ipotetici* e *disgiuntivi*, trascurati da Aristotele, ma sui quali già il primo Peripato aveva fissato la propria attenzione.[10]

4. La dottrina stoica dei sillogismi – Anche nello studio dei ragionamenti gli Stoici privilegiarono i *sillogismi ipotetici* e *disgiuntivi*, perché questi sono i più idonei a collegare non concetti ma eventi.

Crisippo cercò di individuare le figure o gli schemi fondamentali di deduzione cui si riducono tutti i ragionamenti, e ne determinò cinque, detti «anapodittici», perché essi sono evidenti di per sé, ossia non hanno bisogno di essere ulteriormente dimostrati.[11]

Nella pagina seguente, lo schema con le relative esemplificazioni dei cinque anapodittici.

[8] Diogene Laerzio, VII, 66.
[9] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 38 = S.V.F., II, fr. 132 von Arnim.
[10] Sulla dottrina stoica della proposizione e del giudizio cfr. Mignucci, *Il significato della logica stoica*, cit., pp. 119-153.
[11] Cfr. S.V.F., II, frr. 231-269 von Arnim.

1) Se *A* è, anche *B* è;
ma *A* è;
dunque anche *B* è.
Esempio: Se è giorno (*A*), è chiaro (*B*);
ma è giorno (*A*);
dunque è chiaro (*B*).
2) Se *A* è, anche *B* è;
ma *B* non è;
dunque nemmeno *A* è.
Esempio: Se è giorno (*A*), è chiaro (*B*);
ma non è chiaro (*B*);
dunque non è giorno (*A*).
3) *A* e *B* non possono essere a un tempo;
ma *A* è;
dunque *B* non è.
Esempio: Non può essere a un tempo giorno (*A*) e notte (*B*);
ma è giorno (*A*);
dunque non è notte (*B*).
4) O *A* è o *B* è;
ma *A* è;
dunque *B* non è.
Esempio: O è giorno (*A*) o è notte (*B*);
ma è giorno (*A*);
dunque non è notte (*B*).
5) O *A* è o *B* è;
ma *B* non è;
dunque *A* è.
Esempio: O è giorno (*A*) o è notte (*B*);
ma non è notte (*B*);
dunque è giorno (*A*).

5. Valutazione della teoria dei sillogismi ipotetici dello Stoicismo – Questi tipi di sillogismi ipotetici per alcuni studiosi sono più «moderni» di quelli aristotelici e più fecondi.

In realtà, non si inseriscono bene nel sistema stoico.

Infatti, una volta esclusa l'essenza come principio del sillogismo, i meri eventi («incorporei»), nell'ambito del sistema stoico, restano slegati. O, se vengono legati, il loro legame – quando non si riduce alla mera identità – finisce per essere surrettiziamente introdotto, come Bréhier ha dimostrato: «agli occhi del puro dialettico [stoico] che rac-

coglie gli avvenimenti isolati, non c'è legame possibile, o piuttosto non c'è altro legame se non quello di identità. La dialettica resta alla superficie dell'essere. Certamente gli Stoici si sono sforzati di superare il ragionamento tautologico: "*Si lucet, lucet, lucet autem, ergo lucet*". Ma essi non hanno potuto far questo, se non a prezzo di inconseguenze e arbitrii [...]. Nessuna dottrina stabile ha mai potuto imporsi ai loro occhi. La loro dialettica, per quanto paradossale ciò possa apparire, è troppo legata ai fatti, per essere feconda. Essa non è in grado di uscire dal fatto bruto e dal dato né mediante l'idea [cioè l'essenza], che essa nega, né mediante la legge [*scil.*: la legge che lega i fenomeni scoperta dalle scienze moderne], che essa non conosce ancora: essa deve accontentarsi di ripetere indefinitamente il dato di fatto».[12]

6. La retorica – Come sopra già abbiamo rilevato, la retorica, secondo gli Stoici, è un modo fondamentale del parlare, del dire, del λέγειν, cioè del *logos*, e, in quanto tale, fa parte di diritto della logica.

D'altronde, è pur vero che gli Stoici attribuirono alla retorica un valore decisamente subordinato alla dialettica. Infatti la retorica è scienza che permette di esporre bene e chiaramente il vero, ma questo si scopre solo mediante la dialettica. Ecco due significative testimonianze:

> Ammettono la retorica come scienza del parlare bene riguardo ai discorsi espositivi, e la dialettica riguardo al dialogare correttamente nei discorsi articolati in domanda e risposta.[13]

> Senza la dialettica il saggio non potrà essere infallibile nel suo ragionare, perché è proprio grazie a essa che si riconosce il vero e il falso e che si distingue ciò che è convincente e ciò che è detto in modo dubbio: e poi senza di essa non si possono formulare domande e risposte metodologicamente corrette.[14]

Come si vede, da onnipotente strumento politico di convinzione e di commozione degli animi – quale Gorgia l'aveva esaltata e Platone l'aveva bollata[15] – la retorica diviene semplicemente l'«arte del parlare con eleganza», cioè l'arte di dire in modo acconcio la verità. La dialettica esprime la verità in modo secco e sintetico, la retorica la esprime in modo appropriato e ornato.

[12] Bréhier, *La théorie des incorporels*, cit., pp. 35 s.
[13] Diogene Laerzio, VII, 42 = S.V.F., II, fr. 48 von Arnim.
[14] Diogene Laerzio, VII, 47 = S.V.F., II, fr. 130 von Arnim.
[15] Si veda il *Gorgia* di Platone, *passim*.

Del resto, con la morte della *polis* e delle libere democrazie, e con l'avvento delle monarchie ellenistiche, ben si spiega come alla retorica in senso classico non restasse ormai uno spazio «politico» e come essa non potesse ormai mantenere se non un più modesto significato letterario.

Ed ecco quali, secondo gli Stoici, sono gli elementi e le parti costitutive della retorica:

> Vi è anche una suddivisione della retorica in: invenzione (o reperimento di contenuti), espressione, disposizione, recitazione. Il discorso retorico, poi, si suddivide in proemio, narrazione, refutazione ed epilogo.[16]

L'«epilogo» è qui inteso come riassunto e non come conclusione a effetto patetico ed emotivo: la retorica, infatti, deve far leva solo sul *logos*.

Insomma: per gli Stoici la retorica è *la forma bella del vero*. È una purificata concezione della retorica, questa, che Platone stesso non avrebbe potuto del tutto disdegnare.

III. I rapporti fra la logica stoica e la realtà

La canonica degli Epicurei si limitava a elaborare una dottrina del «criterio della verità» e, riducendo questo alla sensazione, non lasciava spazio per una vera e propria logica.

Per contro, la Stoa, sulla base della valorizzazione del *logos*, non limita alla rappresentazione sensibile la capacità conoscitiva dell'uomo; ammette una conoscenza intellettiva, ammette la validità delle operazioni della ragione, e quindi elabora una vera e propria logica, come abbiamo visto.

Ma quale incidenza ha la logica degli Stoici sulla realtà, o, almeno, sulla realtà come è da loro concepita, e, in generale, sulla costruzione del sistema?

E, soprattutto, che ruolo gioca la logica nell'elaborazione dell'etica?

Diciamo subito che tale incidenza è assai scarsa, se non addirittura inesistente. La comprensione della ragione di questo fatto è molto importante sia ai fini della comprensione dell'evoluzione dello Stoicismo – che come vedremo tenderà vieppiù a disinteressarsi della logica fino a eliminarla –, sia ai fini della comprensione di quella che, a nostro

[16] Diogene Laerzio, VII, 43 = S.V.F., II, fr. 295 von Arnim.

avviso, è una delle caratteristiche essenziali dei sistemi dell'età ellenistica, vale a dire il loro «intuizionismo» di fondo.

La dialettica stoica non coglie l'essere e l'essenza delle cose, ma solo degli «incorporei» nel senso negativo che abbiamo precisato (gli incorporei sono irreali), e quindi scivola sulla superficie delle cose e coglie solo gli «accidenti» delle cose.

Lo stesso «sillogismo ipotetico», che intende spostarsi dalle essenze e dai concetti agli «eventi» e ai «fatti» per essere fecondo, in realtà – come abbiamo notato –, posto anche che riesca a uscire dalle secche della tautologia, non esce dall'ambito dell'«incorporeo» (nel senso stoico) e dell'«accidentale».

La «rappresentazione catalettica», che è conoscenza sensibile, resta dunque l'unica forma di conoscenza che ci fa cogliere la realtà, perché – come abbiamo visto – è un contatto con le cose corporee intimo e immediato ed è essa stessa corporea.

Il pensiero e la ragione, dunque, nella dottrina stoica, non mordono l'essere, ma lo sfiorano soltanto.

Pertanto, l'unico sistema dell'età ellenistica che ha elaborato una logica, ha svuotato questa logica di autentica validità, assegnandole come oggetto un «incorporeo» ontologicamente snervato.

Le conseguenze, che sono di grandissima importanza, sono state assai bene individuate da Bréhier: «La scissione completa fra questo modo di conoscere [quello della rappresentazione catalettica] e il pensiero razionale e logico, scissione che deriva dalla teoria degli incorporei, doveva avere nell'evoluzione dello stoicismo una influenza immensa [...]. I successori del primo stoicismo, lasciando completamente da parte la dialettica sterile e il ragionamento ipotetico, che ruotava indefinitamente su se stesso, dovevano applicarsi a sviluppare le conseguenze della *conoscenza intuitiva*, sola attiva e reale».[1]

In ultima analisi – come nota ancora Bréhier – fu «"il disprezzo degli incorporei" segnalato da Proclo come una caratteristica degli Stoici, che produsse nella loro Scuola l'abbandono della logica discorsiva a beneficio degli slanci dell'attività morale e religiosa».[2]

Noi aggiungeremmo anche quanto segue.

Già nell'ambito dell'antica Stoa la incomprensione della statura ontologica dell'incorporeo (con lo smarrimento degli esiti della «seconda navigazione») e la massiccia riduzione dell'incidenza della logica sul reale provoca le seguenti conseguenze.

[1] Bréhier, *La théorie des incorporels*, cit., p. 63.
[2] *Ibidem.*

La fisica, come già nell'ambito dell'Epicureismo, anche nello Stoicismo finisce per «sporgere» notevolmente sulla logica e la stessa etica finisce per sporgere – oltre che sulla logica – anche sulla fisica.

Nell'elaborazione della fisica, in certa misura, soccorre la «rappresentazione catalettica»; ma, al di là di questa, è una intuizione religiosa – che vedremo essere di carattere panteistico – che dà coerenza all'insieme, mentre nella elaborazione dell'etica è un nuovo «sentimento della vita», una nuova intuizione emozionale dei valori, la vera molla.

Anche nella vecchia Stoa, dunque, la logica, pur elaborata e studiata accuratamente (e da Crisippo addirittura accanitamente), resta strutturalmente ai margini. Non entra nel cuore del sistema, ma rimane alla superficie del sistema medesimo.[3]

[3] Per un approfondimento della logica stoica, rimandiamo all'imponente opera di K. Hüsler, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentar*, 4 voll., Frommn-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987-1988, che amplia e migliora su questo punto l'edizione di von Arnim.

SEZIONE III

I CONCETTI DI BASE DELLA FISICA STOICA MATERIALISMO E MONISMO PANTEISTA

1. I caratteri della fisica stoica e i suoi rapporti con la fisica epicurea – Come per gli Epicurei, così anche per gli Stoici la fisica non è affatto una dottrina concernente un settore della realtà, ma una dottrina della *physis* in senso presocratico, vale a dire una dottrina che pretende di conoscere la totalità della realtà, additando i princìpi e le leggi che stanno a suo fondamento. Essa è dunque una vera e propria «ontologia», una «metafisica della immanenza», come vedremo.[1]

Come per gli Epicurei, inoltre, la fisica, secondo gli Stoici, ha il compito di accertare quali siano gli spazi ontologici in cui si può collocare l'etica, ed è costruita in funzione dell'etica.

E le analogie fra la fisica del Giardino e quella del Portico si ritrovano perfino nella formulazione e nell'impostazione dei problemi singoli.

Sotto queste analogie, però, si inseriscono contrasti radicali, che risultano tanto più accesi e stridenti, proprio per la ragione che essi derivano da *opposte soluzioni degli stessi problemi*, per giunta impostati *per raggiungere un medesimo fine*.

Si può dire, in generale, che le soluzioni fisiche che gli Stoici adottano sono – nella maggior parte dei casi – esattamente opposte rispetto a quelle adottate dagli Epicurei. Qualcuno ha addirittura affermato che si tratta «non tanto di differenze quanto di reazioni, e per così dire di un corpo a corpo tra due filosofie».[2]

Le opposizioni di fondo sono le seguenti.

1) Epicuro aveva riproposto il «pluralismo» atomistico, gli Stoici propongono, invece, il «monismo»;

2) Epicuro aveva preso posizioni ispirate a una forte «disteleologia», ossia a una assoluta mancanza di finalismo, gli Stoici difendono a spada tratta la «teleologia»;

[1] È appena il caso di ricordare che la «fisica» stoica è una ontologia e non ha nulla a che vedere con la «fisica» in senso moderno.

[2] Robin, *Storia del pensiero greco*, cit., p. 415.

3) Epicuro aveva sostenuto il «meccanicismo», gli Stoici ripropongono l'«ilozoismo» e il «vitalismo»;

4) Epicuro aveva sostenuto l'«infinitudine dei mondi», gli Stoici sostengono l'«esistenza di un solo mondo finito»;

5) Epicuro aveva sostenuto l'esistenza dell'atomo, e quindi l'«impossibilità di divisione all'infinito» della materia, gli Stoici sostengono, all'opposto, la dottrina del continuo dinamico e la possibilità della «divisione all'infinito»;

6) Epicuro aveva sostenuto l'«esistenza del vuoto» e aveva fatto di esso un principio, gli Stoici «negano che nel mondo ci sia il vuoto» e lo confinano al di fuori del mondo;

7) Epicuro aveva affermato la «impenetrabilità dei corpi», gli Stoici sostengono la «penetrabilità dei corpi»;

8) Epicuro aveva posto gli Dei totalmente «fuori del mondo» e senza relazione di sorta con il mondo, gli Stoici pongono Dio «immanente al mondo» e lo identificano col principio costitutivo del mondo e col mondo stesso;

9) Epicuro aveva «negato la Provvidenza», gli Stoici affermano l'«esistenza della Provvidenza» e sostengono la dottrina della Provvidenza come un dogma fondamentale;

10) Epicuro aveva «negato il Fato e il Destino» con la sua dottrina del *clinamen*, gli Stoici concepiscono «il Destino come l'altra faccia della Provvidenza», essenziale quanto la Provvidenza.

E l'elenco delle opposizioni potrebbe estendersi, ma – come dicevamo – queste sono quelle di fondo.

In verità, tali opposizioni scaturiscono coerentemente da due opposte visioni del mondo: le più opposte che si possano immaginare in *uno spazio lasciato dalla comune negazione della trascendenza.* La fisica epicurea e la fisica stoica rappresentano le due forme fra loro più distanti del materialismo antico, ma sono tuttavia, e l'una e l'altra, materialismo che respinge *in toto* gli esiti della «seconda navigazione» di Platone.

Solo tenendo ben presenti le analogie sopra indicate, insieme a quest'ultima sottolineata, si comprende appieno il senso delle singole opposizioni, nonché l'esatta portata dell'ininterrotto fronteggiarsi delle due Scuole.

2. Il «materialismo» e il «corporeismo» della Stoa – La caratteristica prima, che differenzia la fisica della Stoa non solo da quella del Giardino ma in certo senso anche da quella di tutti i pensatori greci, è la seguente: il suo «materialismo» si configura – come abbiamo già detto – nettamente come «monismo panteistico».

Infatti, se alcuni dei sistemi presocratici, sotto certi aspetti, possono apparire monistici e panteistici, è solo perché noi li interpretiamo facendo uso di scoperte posteriori, e li giudichiamo in funzione di categorie di cui noi non sappiamo né possiamo più fare a meno, ma che i Presocratici certamente non possedevano.

Nel caso degli Stoici, invece, il discorso è di tutt'altro genere. I concetti di «corporeo» e «incorporeo», «sensibile» e «soprasensibile», «immanenza» e «trascendenza», «monismo» e «pluralismo» erano stati ormai chiaramente elaborati e acquisiti – sia pure con varia e differente terminologia – dalla coscienza filosofica. E la Stoa costruisce la sua visione della realtà proprio sulla base di un consapevole sfruttamento di tali acquisizioni, come ora vedremo.

Per cominciare, è bene chiarire il senso che va dato al termine «materialismo» nel contesto stoico: senza questa preliminare chiarificazione sfuggirebbe il senso peculiare del monismo panteistico del Portico.

Gli Stoici, come gli Epicurei, negano l'esistenza di qualsiasi realtà puramente spirituale. E come gli Epicurei, essi rivolgono contro Platone le stesse armi che egli nel *Sofista* aveva usato per confutare quei pensatori materialisti, i quali sostenevano che non esiste se non ciò che è corpo.[3] Infatti Platone aveva detto – nel *Sofista* – che ha titolo per essere considerato reale solo «ciò che è capace di agire e di patire» e che tale è l'essere ideale.[4] Come gli Epicurei,[5] anche gli Stoici si appropriano di questa definizione, e anch'essi affermano che la capacità di agire e di patire appartiene solo a ciò che è corporeo e materiale:

> Tutto ciò che agisce o patisce è corporeo.[6]
> L'essere si dice solo dei corpi.[7]
> Essere e corpo sono identici.[8]

[3] Cfr. Platone, *Sofista*, 247 D s.
[4] Si veda il libro III, pp. 554 ss.
[5] Cfr. l'esposizione dei capisaldi della fisica epicurea, *supra*, pp. 1175 ss. Il Pohlenz (*La Stoa*, cit., p. 120) nota giustamente che il materialismo stoico si calibra mediante un rovesciamento della posizione di Platone; tuttavia non riconosce che questo aveva già fatto puntualmente Epicuro (si veda ad esempio *Epistola a Erodoto*, 67).
[6] Cfr. S.V.F., I, fr. 90, e III, fr. 84; cfr. anche i frr. 342, 363, 387 von Arnim.
[7] Cfr. S.V.F., II, fr. 329 von Arnim.
[8] Cfr. S.V.F., II, fr. 359, p. 123, 17 s. von Arnim.

3. Il «pancorporeismo» dell'ontologia stoica – L'essere in quanto tale, dunque, è «materialità» e «corporeità».

Sulla base di questo presupposto, si capisce come gli Stoici dovessero considerare «corporeo» tutto ciò che ha realtà, senza alcuna eccezione.

Corpo è Dio, corpo è l'anima, corpo è il bene, corpo è il sapere, corpi sono le passioni, corpi sono i vizi e corpi sono le virtù.

E poiché sui primi torneremo a più riprese, leggiamo un passo a chiarimento della riduzione a corpi delle stesse «virtù» e dei «vizi».

Scrive Seneca, riferendo il pensiero dell'antica Stoa:

> Vuoi sapere di che si tratta? Si tratta di questioni che danno più soddisfazione che vantaggio, come questa che tu poni: il corpo è un bene?
>
> Il bene agisce, e difatti reca giovamento. Ora, ciò che agisce è un corpo. Il bene mette in moto l'animo e in un certo senso gli dà forma e lo mantiene, il che è proprio di un corpo. I beni di un corpo sono corpi, dunque anche quelli dell'anima lo sono, dato che pure l'anima è corpo. Non può essere altrimenti: il bene dell'uomo è corpo, perché l'uomo stesso è corporeo. Dico il falso? Ma non è forse vero che ciò che lo nutre, lo tiene in salute e lo risana è corpo? Dunque anche il suo bene è corpo. Tanto per inserire nel discorso un argomento da te non richiesto, non dubiterai, io penso, che sono corporei anche sentimenti come l'ira, l'amore e la tristezza; se per caso avessi dei dubbi, guarda come alterano le nostre sembianze, corrugano la fronte, e distendono il volto, ci fanno arrossire o impallidire. Allora, effetti così evidenti su un corpo, che altro credi possa causarli se non un altro corpo?
>
> E se i sentimenti sono corporei anche i patimenti dell'anima dovranno esserlo, e pure l'avarizia, la crudeltà, i vizi incalliti ormai non più correggibili, e quindi anche la malvagità in tutte le sue forme: la grettezza, l'invidia, la superbia. Ma i beni saranno altresì corporei, in primo luogo perché sono contrari a questi e poi perché te ne offriranno le stesse prove. Non vedi quanta forza dà allo sguardo il coraggio? E quale acutezza dà il senno? Quale modestia e quale pacatezza il ritegno? Quale serenità la letizia? Quanta austerità la serietà? Quanta indulgenza la mitezza? Dunque, son corpi quelli che cambiano colore e forma ai corpi, che esercitano il loro potere su di essi. Ebbene, ogni virtù che ho citato è un bene, e anche tutte le conseguenze che seguono a esse sono tali. Puoi dubitare che sia corpo ciò che è suscettibile di contatto?... Tutte queste realtà che ho menzionato non cambierebbero un corpo se non venissero in contatto con esso: dunque sono corpi. Inoltre anche quelle realtà che hanno il potere di spingere, costringere, trattenere e determinare sono corpi. Ebbene, forse che la

paura non trattiene, o che l'audacia non costringe, o che il coraggio non stimola e non dà slancio? Non è forse vero che la moderazione ci frena e ci trattiene, e che la gioia ci rinfranca, mentre la tristezza ci deprime? E poi, ogni nostra azione è sotto l'influenza o del vizio o della virtù: quello che ha potere su un corpo è un corpo e, parimenti, è un corpo quello che ha effetto su un corpo. Il bene del corpo è corporeo. Il bene dell'uomo è anche il bene di un corpo; e dunque è corporeo».[9]

4. Il monismo panteistico – «Corpo» è però, per gli Stoici, un concetto complesso. Infatti, nella determinazione di questo concetto essi battono la via esattamente opposta rispetto a quella pluralistico-atomistico-meccanicistica battuta dagli Epicurei. Corpo è per gli Stoici «materia» e «qualità» (o forma), unite fra loro in maniera tale da essere *l'una strutturalmente inscindibile dall'altra e viceversa*.

La «qualità-forma» è la causa o il «principio attivo», mentre la materia è il «principio passivo». La prima è sempre e solo immanente alla seconda e in nessun caso ne può essere separata, e non può sussistere di per sé.

Riferisce Seneca:

Come ben sai i nostri Stoici sostengono questo: in natura esistono due realtà dalle quali tutto deriva, la causa e la materia. La materia giace immobile, come un essere pronto a ogni trasformazione, e però di per sé sarebbe inerte se qualcosa non la muovesse. Invece, la causa, cioè la Ragione, dà forma alla materia e la trasforma in tutto ciò che vuole, producendo a partire da essa gli esseri più diversi. Deve esistere, quindi, un «ciò da cui» le cose si generano, e un «ciò a causa di cui» le cose si generano: quest'ultimo è la causa, il primo è la materia.[10]

Una numerosa serie di testimonianze insiste sulla «inseparabilità» del principio attivo da quello passivo.[11]

In modo efficace ci sembra esprimere il concetto della coeterna e strutturale unione dei due princìpi il seguente passo di Calcidio:

In seguito Zenone sostiene che questa stessa essenza sia finita, e pur nella sua unità, sia sostanza comune di tutte le realtà, divisa e sempre mutevole. Ed è vero che le sue parti si alterano, ma non vanno perdute, cosicché nulla di ciò che esiste finisce nel non-essere. Come

[9] Seneca, *Epist.*, 106, 2 = S.V.F., III, 84 von Arnim.
[10] Seneca, *Epist.*, 65, 2 = S.V.F., II, fr. 303 von Arnim.
[11] Cfr. S.V.F., II, frr. 306 ss. von Arnim.

nel caso delle innumerevoli e varie figure che si imprimono sulla cera, così – egli pensa – non si deve attribuire nessuna forma, o figura, e neppure, in senso proprio, alcuna qualità alla materia sostrato di ogni realtà: *e tuttavia questa materia è sempre e strutturalmente associata a una certa qualità*. E dal momento che non conosce origine né fine, dato che non viene dal nulla, né va nel nulla, *non l'abbandonano mai né il pneuma né l'energia, che la muovono secondo ragione* talora nella sua totalità, qualche altra volta nelle sue parti; in ciò sta il motivo di una tanto frequente e veemente trasformazione di tutte le cose. Inoltre, quel pneuma attivo non sarebbe la natura, ma l'anima, anzi l'anima razionale, che, conferendo la vita al mondo sensibile, lo portò a quella bellezza, che ancor oggi lo rende attraente.[12]

Questo principio che pervade la materia, la informa e plasma, la muove e squassa tutta quanta, è – al di là dei vari nomi che assume, come «mente» (νοῦς), «anima» (ψυχή), «natura» (φύσις) e simili –, Dio stesso (θεός).

Scrive Diogene:

Sostengono che i princìpi del tutto siano due: quello attivo e quello passivo. Il principio passivo è la sostanza senza qualità, la *materia*; il principio attivo è la ragione insita in essa, cioè *dio*. Quest'ultima è eterna ed è diffusa per tutta la materia dando forma a ogni cosa.[13]

E Temistio:

Probabilmente anche i seguaci di Zenone condividono l'opinione che dio s'aggira attraverso la sostanza del tutto, e che talora si manifesta come intelletto, talaltra come anima, oppure come natura o costituzione.[14]

La penetrazione di Dio – che è «corporeo» – attraverso la materia e la realtà tutta – che è pure corporea – per lo Stoicismo è possibile in virtù del dogma della «commistione totale dei corpi» (κράσις δι' ὅλον). Respingendo la teoria degli atomi degli Epicurei, gli Stoici ammettono la divisibilità all'infinito dei corpi, e quindi la possibilità che le parti dei corpi si possano fra loro intimamente unire, sì che due corpi possono fondersi perfettamente in uno.

[12] Calcidio, *In Tim*., 292 = S.V.F., I, fr. 88 von Arnim.
[13] Diogene Laerzio, VII, 134 = S.V.F., I, fr. 85 von Arnim.
[14] Temistio, *In Arist. De anim*., pp. 35, 32 ss. Heinze = S.V.F., I, fr. 158 von Arnim.

È evidente che questa tesi comporta l'affermazione della «penetrabilità dei corpi», e, anzi, coincide con questa. Per quanto aporetica sia questa tesi – sulle difficoltà che essa solleva non è il caso di soffermarsi, tanto sono evidenti –, essa è in ogni caso richiesta dalla forma del «materialismo panteistico» adottato dalla Stoa.[15]

5. Dio, in quanto è tutto ed è in tutto, coincide con il cosmo – Dai passi letti e dai rilievi fatti possiamo trarre le seguenti conclusioni.

a) La concezione di fondo della fisica stoica è una forma di corporeismo e di materialismo, perché riduce l'essere a corporeità e a materialità.

b) Questo materialismo, anziché prendere la forma del meccanicismo e pluralismo atomistico come negli Epicurei, si configura in senso ilemorfico, ilozoistico e monistico. Il corpo è sempre materia unita a qualità, inseparabili l'una dall'altra; e ogni corpo è sempre un momento inscindibile del tutto di cui è parte. Vi è un'unica materia, la quale reca in sé quel principio della vita e della razionalità che fa da essa germinare tutte le cose.

Principio passivo e principio attivo, materia e Dio, non sono, dunque, due entità separate; sono logicamente e concettualmente distinguibili, ma sono ontologicamente inseparabili: costituiscono, pertanto, una realtà unica.

Di conseguenza, tutte le singole molteplici cose si riportano ai due princìpi che ontologicamente coesistono, così come le molteplici membra si riportano a un unico organismo. E poiché una è la materia e uno il principio attivo, uno è il cosmo che tutto in sé abbraccia. La concezione monistica è nettissima.

c) Poiché il principio attivo, che è Dio, è inscindibile dalla materia, e poiché non c'è materia senza forma, Dio è in tutto e Dio è tutto, e quindi coincide col cosmo.

Scrive Diogene:

> Zenone sostiene che il cosmo intero e il cielo consistono di sostanza divina.[16]

[15] Sulla concezione della commistione totale dei corpi e della penetrabilità dei corpi cfr. S.V.F., II, frr. 463-481 von Arnim.

[16] Diogene Laerzio, VII, 148 = S.V.F., I, fr. 163 von Arnim.

E ancora:

> Cosmo si dice in tre sensi: dio stesso che trae il suo carattere proprio dalla sostanza universale, e cioè è immortale e ingenerato, demiurgo e ordinatore, che ciclicamente consuma in sé tutta la sostanza e di nuovo da sé la genera. [In secondo luogo] dicono che il cosmo è lo stesso ordine; in terzo luogo che è la prima e la seconda cosa insieme.[17]

Conferma un'altra testimonianza:

> Per loro dio non è altro che l'intero cosmo con tutte le sue parti.[18]

Dunque, anche il panteismo della concezione stoica è chiarissimo.

6. Svuotamento ontologico dell'incorporeo e riduzione del luogo, del tempo e del vuoto a «lektá» – In base a quanto è stato fin qui precisato, è possibile comprendere appieno la curiosa posizione che gli Stoici assunsero nei confronti dell'«incorporeo».

Abbiamo detto[19] che la riduzione dell'essere a corpo comporta, come necessaria conseguenza, la riduzione dell'incorporeo, ossia di ciò che è «privo di corpo», a qualcosa che è «privo di essere». L'incorporeo, mancando appunto della corporeità, manca di quei connotati che sono distintivi dell'essere, ossia *non può né agire né patire*:

> Zenone non era d'accordo nemmeno con questi (Peripatetici e Accademici), perché pensava che in nessun modo qualcosa potesse essere prodotto, da una natura priva di corpo... e che potesse non essere corpo o ciò che è causa o ciò che è effetto.[20]

> A loro avviso, ciò che è incorporeo non può per sua natura né agire né patire.[21]

Gli «incorporei» non sono tuttavia il nulla, e nemmeno si esauriscono nell'ambito della dialettica, vale a dire nell'ambito dei λεκτά, ossia degli «esprimibili», di cui abbiamo sopra parlato.[22] Infatti, ci viene riferito che, oltre ai λεκτά, gli Stoici affermavano essere «incorporei» altresì il «luogo», il «tempo» e l'«infinito».[23]

[17] Diogene Laerzio, VII, 137 = S.V.F., II, fr. 526 von Arnim.
[18] Ario Didimo, presso Eusebio, *Praep. evang.*, XV, 15 = Diels, *Doxographi Graeci*, 29, p. 464 = S.V.F., II, fr. 528 von Arnim.
[19] Cfr. *supra*, pp. 1335 ss.
[20] Cicerone, *Acad. post.*, I 39 = S.V.F., I, fr. 90 von Arnim.
[21] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VIII, 263 = S.V.F., II, fr. 363 von Arnim.
[22] Cfr. *supra*, pp. 1321 ss.
[23] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.,* X, 218 = S.V.F., II, fr. 331 von Arnim.

Per quali ragioni gli «esprimibili» siano «incorporei» già lo abbiamo spiegato trattando della logica.[24]

Il «luogo» – che è inteso come «ciò che è occupato interamente da un corpo»[25] – è incapace sia di agire sia di patire, ed è, per così dire, un «effetto» dell'esserci dei corpi, e, per questi motivi, è «in-corporeo». Si ricordi che per gli Stoici gli effetti prodotti dai corpi non sono corpi.[26]

Il «tempo» è l'«intervallo del movimento»[27], e quindi la dimensione del movimento, o, come Crisippo precisava, «l'intervallo del movimento del cosmo».[28] Come tale, il tempo non può avere alcuna capacità di agire o patire; esso è effetto dell'esserci, del vivere e del muoversi dei corpi e in genere del cosmo, e, come tale, è «incorporeo». Per giunta, esso è incorporeo per l'ulteriore ragione che è «infinito» nelle dimensioni del passato e del futuro, e nessun corpo, per gli Stoici, può essere infinito.[29]

Il «vuoto», che è concepito come «assenza di corpo»[30] ed è collocato all'infuori del cosmo, è pure concepito come infinito, appunto perché l'assoluta assenza di corpo comporta l'assenza di limiti, perciò è «incorporeo» per le medesime ragioni.[31]

7. Il genere supremo non è l'essere ma il «qualcosa» – Questa concezione dell'«incorporeo» è tale da suscitare numerosissime aporie, delle quali – in parte almeno – gli stessi Stoici furono consapevoli.

Infatti sorge spontanea la domanda: se l'«incorporeo» non ha «essere» perché non è corpo, allora è «non-essere», è nulla. Per sfuggire a tale difficoltà, gli Stoici furono costretti a negare che l'essere sia, per così dire, il «genere supremo» e che sia predicabile di ogni cosa, e ad affermare che il genere più ampio di tutti è il «τί», il «qualcosa».

Scrive Alessandro:

> In tal modo puoi dimostrare che gli Stoici non hanno fatto bene a porre il "qualcosa" come un genere dell'essere. Se è "qualcosa" è

[24] Cfr. *supra*, pp. 1322 s.
[25] Cfr. S.V.F., II, frr. 501-508 von Arnim.
[26] Cfr., sulla teoria stoica del luogo, Bréhier, *La théorie des incorporels*, cit., pp. 37-44.
[27] Cfr. S.V.F., I, fr. 93 von Arnim.
[28] Cfr. S.V.F., II, frr. 509-521 von Arnim.
[29] Sulla dottrina stoica del tempo cfr. Bréhier, *La théorie des incorporels*, cit., pp. 44-53.
[30] Sul vuoto cfr. i frr. citati sopra alla nota 25.
[31] Sulla concezione stoica del vuoto cfr. Bréhier, *La théorie des incorporels*, cit., pp. 44-53.

ovvio che anche "è", e se è, quel che si pensa dell'essere si pensa anche di esso. Senonché costoro si sono posti il vincolo che l'essere si dice solo dei corpi, e così riuscirebbero a sottrarsi all'aporia: difatti, per loro, il qualcosa è più universale dell'essere, proprio perché non è solo il predicato dei corpi, ma anche degli incorporei...

Ecco provato che il qualcosa non è un genere del tutto, perché in tal caso dovrebbe essere omogeneo all'uno, al suo livello, se non addirittura a livello superiore. Se fosse a livello dell'uno il "qualcosa" sarebbe nell'ordine delle realtà del pensiero; esso, però, vale solo per i corporei e gli incorporei, mentre un'intellezione, per loro che la pensano così, non è né l'uno né l'altro».[32]

8. Perplessità suscitate dalla tesi del «qualcosa» come genere supremo – Questa dottrina dovette suscitare non poche perplessità.[33]

Seneca, che personalmente non l'accettò, ci dice espressamente che essa fu sostenuta non da tutti, ma solo da alcuni Stoici:

Il genere dell'«essere», in quanto universale, non ha nessun altro genere sovraordinato: è l'origine delle cose, e tutto gli è sottoposto. Tuttavia gli Stoici vollero sovrapporgli un genere ancor più universale. Certi Stoici sono convinti che il genere supremo sia il «qualcosa»: ecco i motivi di ciò. Nella realtà – sostengono – alcune cose sono esistenti, altre non lo sono; e in effetti la realtà comprende anche enti che non sono esistenti, e che però sono oggetti di pensiero: ad esempio i Centauri, i Giganti, e tutto ciò che per effetto di un pensiero infondato ha gradatamente assunto una certa immagine, anche se non corrisponde a nulla di sostanziale.[34]

È chiaro che tale dottrina, sovvertendo lo statuto stesso dell'ontologia classica, doveva fatalmente cadere in un ginepraio di contraddizioni. Da questo derivano le perplessità degli stessi Stoici.

Plotino rilevava giustamente:

Del resto, un siffatto «qualcosa» risulta poco chiaro anche ai loro stessi occhi, e perfino senza senso, incapace com'è di rendere conto dei corpi e degli incorporei; e, oltre a ciò, [gli Stoici] non hanno saputo fornire alcun criterio per procedere alla sua differenziazione. E

[32] Alessandro, *In Arist. Topica*, 301, 19 Wallies = S.V.F., II, fr. 329 von Arnim.

[33] Basilide e i suoi seguaci si rifiutarono addirittura di ammettere l'esistenza dell'incorporeo così inteso, come ci riferisce Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VIII, 258 = S. V.F., III, p. 268, 5-8 von Arnim.

[34] Seneca, *Epist.*, 58, 12 e 15 = S.V.F., II, fr. 332 von Arnim.

inoltre, o è essere o è non-essere: e se è essere cade sotto una delle forme [dell'essere]; e se non è essere, è un essere che non è. E di questo passo potremmo procedere all'infinito.[35]

9. La tavola delle categorie proposta dagli Stoici – Naturalmente, in questo contesto, veniva a perdere ogni senso la tavola aristotelica delle categorie, che sono le supreme «divisioni» o i supremi «generi dell'essere».

Gli Stoici ridussero le categorie a due fondamentali, alle quali ne aggiunsero altre due che, però, stanno su un piano molto diverso.

Le due categorie fondamentali sono: la «sostanza» intesa come «sostrato materiale» (ὑποκείμενον) e la «qualità» (ποιόν) intesa come la qualità che in unione col sostrato determina l'essenza delle singole cose. L'una e l'altra sono materiali e corporee e sono l'una indisgiungibile dall'altra, come abbiamo sopra spiegato.[36]

Le altre due categorie sono costituite dai «modi» (πὼς ἔχοντα) e dai «modi relativi» (πρὸς τί πὼς ἔχοντα).[37]

Queste due categorie nella misura in cui esprimono effetti e accadimenti delle cose dovrebbero rientrare fra gli «incorporei».

In effetti, qualche studioso ha ritenuto senz'altro di poter trarre tali conclusioni, che però sono contraddette dai testi espressamente.

In ogni caso, è evidente la fragilità speculativa di questo punto – peraltro essenziale – dell'ontologia della Stoa. Anche il materialismo vitalistico stoico, così come il materialismo meccanicistico epicureo, non riesce a giustificare certe sue assunzioni di fondo.

[35] Plotino, *Enneadi*, VI, 1, 25.
[36] Sulle categorie stoiche cfr. S.V.F., II, frr. 369 ss. von Arnim.
[37] Su queste due categorie cfr. S.V.F., II, frr. 399-404 von Arnim.

SEZIONE IV

PRECISAZIONI SULLA CONCEZIONE STOICA DI DIO E DEL DIVINO

1. Il Dio stoico e la «physis» – Prima di procedere, dobbiamo ritornare al concetto di Dio, che costituisce il cardine attorno cui ruota tutta la fisica stoica, e approfondirlo ulteriormente.

Abbiamo già spiegato sopra che cosa significhi l'identificazione di Dio con *physis* sia dal punto di vista storico sia da quello speculativo.

È tuttavia necessario ribadire ancora quanto segue.

Per i Presocratici *physis* era il principio materiale, per Platone *physis* nel senso più alto indicava adirittura l'Idea; per Aristotele *physis* indicava – nella accezione più qualificata – l'*eidos* o l'essenza immanente delle cose, nonché il principio immanente dal quale si svolge la crescita delle cose.

Per gli Stoici *physis* implica materia, ma implica, insieme, il principio intrinseco agente che è, che dà e che diventa forma di tutte le cose, cioè il principio che tutto fa nascere, crescere ed essere.

La *physis* stoica sussume in sé – in dimensione corporeistica – sia i significati naturalistici sia quelli spiritualistici, quali via via erano venuti svolgendosi nella precedente speculazione.

Pertanto ben si comprende come essa fondamentalmente non possa significare se non il Dio immanentisticamente e panteisticamente concepito.[1]

2. Il Dio stoico e il «Logos» – Il Dio che è «Physis», è altresì «Logos», vale a dire *principio di intelligenza, razionalità e spiritualità*.

E si capisce che, una volta negata l'esistenza di qualsiasi realtà e di qualsiasi sostanza che non sia materiale e corporea, questo principio di intelligenza e di razionalità non possa essere se non immanente alla materia e non possa ontologicamente essere altro dalla materia e dalla corporeità.

Leggiamo due testimonianze al riguardo:

[1] Sulla *physis* stoica e sulle sue diverse valenze si vedano le indicazioni che diamo nello Schedario, *s.v.*.

Crisippo e Zenone, anche loro ipotizzarono che dio, essendo la natura corporea più pura, fosse l'origine di tutte le cose, diffondendo dovunque la sua provvidenza.[2]

Platone e Zenone Stoico, sul tema della sostanza divina, non avevano la stessa opinione: Platone riteneva dio incorporeo, Zenone invece corporeo. Ma sulla forma di dio non si sono pronunciati.[3]

Questa conclusione degli Stoici era necessaria, perché ciò che non è corpo, per essi, non è realtà e quindi non è essere; e se Dio è, è corpo, come corpo è ogni essere.

3. Il Dio stoico come fuoco artefice – Si comprende bene, in questo modo, come gli Stoici potessero identificare il loro Dio-physis-logos con il «fuoco artefice», con l'eracliteo «fulmine che tutto governa»,[4] o anche col «pneuma», che è «soffio infuocato», aria dotata di calore.[5]

Il fuoco, infatti, è il principio che tutto quanto trasforma e tutto penetra; il caldo è il principio *sine qua non* di ogni nascita, crescita, e, in genere, di ogni forma di vita.

Scrive Cicerone:

Con le medesime argomentazioni Cleante spiega quanto potere calorifico sia inerente a ogni corpo. Dice che non esiste alcun cibo, per indigesto che sia, le cui calorie non possano essere bruciate nel volgere di una notte e di un giorno. Persino negli escrementi che la natura elimina si mantiene il calore. [...]

Comunque sia, le cose stanno in questi termini: tutto ciò che si nutre e ha uno sviluppo contiene energia calorifica, senza la quale non potrebbe fare né l'una né l'altra cosa. Infatti tutto ciò che partecipa del calore e del fuoco si muove e si agita per moto proprio; ma tutto ciò che si nutre e cresce è altresì dotato di un movimento stabile e costante, il quale, quanto più rimane in noi, tanto più fa durare la nostra vita e la nostra capacità di sentire, mentre se il calore si raffredda e si estingue, anche noi moriamo e ci estinguiamo.[6]

[2] Ippolito, *Philosoph.*, 21, 1 = Diels, *Doxographi Graeci*, p. 571 = S.V.F., I, fr. 153 von Arnim.

[3] Ps. Galeno, *Hist. philos.*, 16 = Diels, *Doxographi Graeci*, p. 608 = S.V.F., I, fr. 153 von Arnim.

[4] 22 B 64 Diels-Kranz.

[5] Cfr. Alessandro, *De anim.*, 26, 13 = S.V.F., II, fr. 786 von Arnim; Id., *De mixtione*, 224, 32 segg. = S.V.F., II, fr. 310 e 442 von Arnim.

[6] Cicerone, *De nat. deor.*, II, 9, 23 s. Il passo è parzialmente riportato in S.V.F., I, fr. 513 von Arnim (trad. di U. Pizzani).

E dopo aver dimostrato che tutti gli elementi naturali costituenti il mondo implicano calore, Cicerone ulteriormente conclude:

> Poiché tutti gli elementi che costituiscono il mondo risultano *sostenuti dal calore*, anche il mondo nel suo insieme *deve la sua conservazione attraverso un così lungo lasso di tempo allo stesso e identico elemento*; e questa conclusione è tanto più valida in quanto si deve ammettere che codesto elemento, *identificantesi col calore e col fuoco, permea l'intera natura e assomma in sé la forza procreatrice e la causa della generazione in virtù della quale tutti gli animati e quegli esseri le cui radici sono trattenute dalla terra sono soggetti alle leggi della nascita e della crescita*.[7]

Alessandro di Afrodisia conferma:

> Ecco la dottrina di Crisippo sulla commistione. La sostanza cosmica è unitaria ed è completamente percorsa da un certo *pneuma*, che la tiene insieme, assicurandole coesione e una complessiva concordanza delle parti.[8]

E numerose altre testimonianze confermano pienamente la dottrina.[9]

4. Il Dio stoico e la molteplicità del Divino – Questa concezione panteistico-materialistica di Dio non esclude il politeismo.

Anche per gli Stoici, infatti, come per tutti i Greci, le concezioni di «Dio-uno» e di «Dio-molti» non si escludono a vicenda, e monoteismo e politeismo non appaiono posizioni antitetiche. In effetti gli Stoici parlano di «Dio uno» e, insieme, di «Dei molteplici», e, perfino, parlano di «Dèmoni» e di «Eroi» intermedi fra Dei e uomini.

Il Dio è il «logos-fuoco», è il principio attivo supremo, o – visto sotto altra prospettiva – è la totalità del cosmo.

Gli Dei molteplici sono gli Astri, cioè parti privilegiate del cosmo, concepiti quali esseri viventi e intelligenti.[10]

Riferisce Diogene:

> A parere degli Stoici ci sono certi demoni che condividono i sentimenti degli uomini e sorvegliano le vicende umane; per loro esistono anche gli eroi, anime di uomini giusti che sopravvivono alla morte.[11]

[7] Cicerone, *De nat. deor.*, II, 9, 28.
[8] Alessandro, *De mixtione*, 216, 14 = S.V.F., II, fr. 473 von Arnim.
[9] Cfr. l'indice compilato da M. Adler per S.V.F. di von Arnim, vol. IV, p. 124 b ss.
[10] Cfr. S.V.F., II, frr. 92, 613, 685, 1027, 1076 von Arnim.
[11] Diogene Laerzio, VII, 151 = S.V.F, II, fr. 1102 von Arnim.

Tuttavia bisogna notare che solo il Logos è veramente «Dio eterno»; gli altri sono «Dei di lunga vita», ma nascono e muoiono insieme alle vicende cicliche del cosmo, che, come vedremo, nel ricorrente grande anno viene divorato dal fuoco e, poi, rigenerato:

> Crisippo e Cleante dopo aver saturato, per così dire, col loro discorso sugli dèi cielo, terra, aria e mare, a nessuno di questi hanno concesso l'immortalità e l'incorruttibilità, se non a Zeus, nel quale tutti gli altri dèi confluiscono, allorché si corrompono... ma ciò non segue dai loro princìpi. Essi, però, … vanno ripetendo a chiare lettere che tutti gli altri dèi sono soggetti a nascita e a dissoluzione nel fuoco: insomma, stando a loro, questi dèi sarebbero fusibili come se fossero di cera o di stagno.[12]

5. Interpretazione allegorica della mitologia – La mitologia politeistica, allegoricamente interpretata – cioè considerata espressione poetica di una verità fisica – poteva così essere accolta dagli Stoici e considerata conciliabile con la loro dottrina.

Ecco come Diogene riferisce questo punto della dottrina del Portico:

> Dio è un essere vivente immortale, razionale, perfetto, esente da ogni male: è la provvidenza del cosmo e delle cose che in esso vi sono, però non ha forma umana. È l'artefice dell'universo, un po' il padre di tutte le cose, dovunque diffuso fin nelle singole parti: per questo assume molti nomi in ragione delle sue funzioni. È detto Dia (Δία) perché per mezzo suo (διά) tutto avviene; è detto Zeus (Ζῆνα) perché è principio del vivere (ζῆν) o contiene la vita; Atena (Ἀθηνᾶν) perché ha potere fin sull'etere (αἰθέρα), Era perché l'ha sull'aria (ἀέρα), Efesto sul fuoco artefice, Posidone sull'acqua, e Demetra sulla terra. Allo stesso modo gli conferirono altri nomi a sottolineare certi altri caratteri.[13]

6. Religiosità del pensiero stoico e l'«Inno a Zeus» di Cleante – Stando alla logica del sistema, il Dio stoico, nella misura in cui si identifica con la natura, non può essere personale.

Per conseguenza, non ha senso la preghiera, se Dio è l'impersonale *logos* e la *physis*: tanto più che – come vedremo – l'uomo, per realizzare la sua vita, secondo gli Stoici non ha alcun bisogno dell'aiuto di Dio.

Tuttavia, nella storia della Stoa, Dio tenderà sempre più ad assumere tratti spirituali e personali; la religiosità impregnerà sempre più fortemente di sé il sistema, e la preghiera acquisterà un senso preciso.

[12] Plutarco, *De comm. not.*, 31, p. 1066 a = S.V.F., I, fr. 536 von Arnim.
[13] Diogene Laerzio, VII, 147 = S.V.F., II, fr. 1021 von Arnim.

Del resto, è destino fatale del panteismo il non poter mantenere in giusto equilibrio l'identificazione di Dio e Natura e il suo tendere a risolversi – al limite – o nell'ateismo o nel teismo.

La Stoa piegherà, specie nell'ultima sua stagione, verso il teismo, pur senza sapervi giungere pienamente. In ogni caso, già nell'ambito della prima Stoa, con Cleante, si manifestò un vivo senso religioso, che trovò piena espressione nel celebre *Inno a Zeus.* È l'unico ampio frammento diretto che possediamo dell'antica Stoa.

Riteniamo opportuno leggerlo nella sua integrità (nella classica traduzione poetica di N. Festa), perché è la sintesi di quanto gli Stoici antichi pensarono su Dio, sia pure nella coloritura religiosa che era una particolare prerogativa di Cleante.

O glorioso più d'ogni altro, o somma
Potenza eterna, Dio dai molti nomi,
Giove, guida e signor della Natura,
Tu che con Legge l'universo reggi,
Salve! poiché a Te porgere il saluto
È diritto in ciascun di noi mortali:
Di tua stirpe noi siamo, e la parola
Come riflesso di tua mente abbiamo,
Soli fra tutti gli esseri animati
Che sulla nostra terra han vita e moto.
A Te dal labbro mio, dunque, si levi
L'inno, e ch'io sempre canti il tuo potere!
A Te tutto il mirabile universo
Che ruota intorno a questa terra ognora,
Obbedisce, da Te guidar si lascia
E del comando Tuo fa il suo volere:
Tale strumento, nelle invitte mani,
Hai di tua possa il fulmine forcuto,
Tutto di fuoco sempre acceso e vivo,
Sotto i cui colpi la Natura tutta
Compie l'opere sue ad una ad una.
E con esso dirigi la Ragione
Comune, che in tutti penetra, toccando
Del pari il grande ed i minori lumi;
E per esso, Signor, Tu così grande,
Hai l'alta signoria in ogni tempo.
Nessuna, sulla terra, opra si compie,
Dio, senza Te; né per la sacra sfera
Dell'ampio ciel, né tra' marini gorghi;
Salvo quelle che spiriti perversi
Fanno seguendo lor consigli stolti.

Ma pur gli eccessi livellar tu sai,
Dar ordine al disordine; son care
A Te le creature a Te nemiche:
Il tutto, insieme, in armonia, Signore,
Hai Tu raccolto, il bene, il mal, per modo
Che una Ragione, unica di tutti,
Si svolge e vive per l'eternità.
Se non che da lei partonsi fuggendo
Quei mortali dall'anima corrotta,
Miseri! che pur vanno in ogni tempo
Cercando d'acquistare il loro bene,
Ma non vedon la Legge universale
Di Dio, e più non odon la sua voce;
Ché se quella seguissero con senno,
Goder potrebber la più bella vita.
Ma da sé ciascheduno or questo cerca,
Or quel malanno, nella sua stoltezza:
Chi per acquistar fama, in aspre gare
D'ambiziose cure è tutto preso;
E chi al guadagno volge i suoi pensieri
Senza ritegno e senza alcun decoro;
E chi cerca una vita inoperosa,
E per godere ogni piacer carnale,
Or all'uno portato ed ora all'altro,
Insaziato, insoddisfatto sempre,
Intanto fa con ogni studio e cura
Che tutto contro il suo desìo gli avvenga.
Ma Tu, dispensator di tutti i beni,
Signor dei nembi e dell'accesa folgore,
Gli uomini tutti dall'error distogli
E l'ignoranza che a soffrir li mena,
O Padre, Tu dall'anima disperdi
A ciascuno, e fa' sì che ognun raggiunga
Il Tuo pensier, sul qual poggiando reggi
Con la Giustizia l'universo intero;
Sì che, di tale onor da Te degnàti,
Noi ti rendiamo a nostra volta onore,
Celebrando negl'inni senza fine
L'opere Tue, così come s'addice
Al mortale. Non c'è pregio più alto
Per gli uomini del pari e per gli Dei
Che inneggiando lodar come si deve
La comun legge che governa il mondo.[14]

[14] S.V.F., I, fr. 337 von Arnim.

SEZIONE V

I CONCETTI STOICI DI PROVVIDENZA, FATO E LIBERTÀ

I. Finalismo, Provvidenza e Fato

1. Il finalismo e la Provvidenza (Prónoia) – Contro il meccanicismo degli Epicurei, gli Stoici difendono a spada tratta una rigorosa concezione «finalistica».

Già Platone e Aristotele avevano formulato una concezione nettamente teleologica del cosmo; ma gli Stoici procedono oltre. Infatti, se tutte le cose senza eccezione sono prodotte dall'immanente principio divino, che è «logos», «intelligenza» e «ragione», tutto è rigorosamente e profondamente «razionale», tutto è come la ragione vuole che sia e come non può non volere che sia, tutto è come deve essere e come è bene che sia, e l'insieme di tutte le cose è perfetto.

Non c'è ostacolo ontologico all'opera dell'artefice immanente, dato che la stessa materia è il veicolo di Dio, e così tutto ciò che esiste ha un suo preciso significato ed è fatto nel migliore dei modi possibili.

Dunque, il tutto è in sé perfetto: le singole cose, pur essendo in sé considerate imperfette, hanno la loro perfezione nel disegno del tutto.

Riferisce Cicerone:

> Come la guaina è fatta per lo scudo e la vagina per la spada, così pure ogni cosa, a eccezione del cosmo nel suo complesso, si genera in funzione di un'altra: le messi e i frutti della terra a vantaggio degli animali; gli animali a vantaggio degli uomini: il cavallo per il trasporto, il bue per l'aratura, il cane per la caccia e per far la guardia. L'uomo poi, da parte sua, è nato per contemplare il mondo e per imitarlo.[1]

E Seneca a favore del finalismo universale e della perfezione del mondo adduce un argomento, che con Leibniz diverrà famoso, ma che lo stoicismo ha già perfettamente formulato:

[1] Cicerone, *De nat. deor.*, II, 14, 37 s. parzialmente riportato in S.V.F., II, fr. 1153 (trad. di U. Pizzani).

Nessun essere animato è uguale a un altro. Osserva i corpi di tutti: ciascuno ha un proprio colore, una propria figura e una propria grandezza. Fra le altre cose per cui è da ammirare l'ingegno del divino artefice c'è, secondo me, anche questa: in tale molteplicità di esseri non si ripete mai; anche quelli che sembrano simili, quando li metterai a confronto, si riveleranno diversi. Ha creato tanti tipi di foglie: ciascuna ha qualche caratteristica peculiare; tanti animali: nessuno ha le stesse dimensioni di un altro, c'è sempre qualche differenza. Ha preteso da sé che esseri aventi un'individualità diversa fossero dissimili e disuguali.[2]

2. Concetto stoico di Provvidenza (πρόνοια) – In conseguenza dell'affermazione del finalismo, anche il discorso sulla Provvidenza (πρόνοια) emerge in primo piano. Nell'ambito delle filosofie presocratiche il concetto di Provvidenza è assente.

Lo stesso Aristotele non ha collegato la concezione del fine con la dottrina della Provvidenza. Invece la dottrina si ritrova – attribuita a Socrate – nei *Memorabili* di Senofonte,[3] e si trova congiunta alla concezione del Demiurgo nel *Timeo* platonico.[4]

Tuttavia, solo con gli Stoici la Provvidenza emerge in primo piano e occupa un posto importante nel sistema.

La Provvidenza stoica non ha nulla a che vedere con la Provvidenza di un Dio personale.

Essa, in ultima analisi, non è altro che quel «finalismo universale» che abbiamo esaminato. Essa esprime quel concetto-base secondo cui ogni cosa – anche la più piccola – è fatta come è bene e come è meglio che sia da parte del *logos*. Si tratta quindi di una Provvidenza «immanente» e non «trascendente», che coincide con l'artefice immanente, con l'Anima del mondo, con lo stesso mondo panteisticamente inteso.

Ecco, al riguardo, due belle testimonianze ciceroniane. La prima la conosciamo già in parte, ma giova rileggerla nella sua integrità.

Zenone, dunque, così definisce la natura: essa – afferma – è fuoco artefice che procede con metodo alla generazione. Sostiene infatti che è compito specifico dell'arte generare e creare, e quello che nei prodotti delle arti di noi uomini è fatto dalla mano, questo la natura lo produce con arte assai più fine; ma la natura, come ho detto, è il fuoco

[2] Seneca, *Epist.*, 113, 15 s.; traduzione di M. Natali.
[3] Senofonte, *Memorabili*, I, 4 e IV, 3.
[4] Cfr. il libro III, pp. 567 ss., e in particolare si vedano il testo del *Timeo* riportato alle pp. 568 s. e 577; cfr. anche il libro X delle *Leggi*.

artefice, maestro di ogni altra arte... Certo per questa ragione tutta la natura è dotata d'arte produttiva, perché ha, per così dire, una certa via e una linea di condotta da seguire. E invero la natura di questo mondo che ogni cosa racchiude e contiene nel suo ambito, non solo sa produrre con arte, ma indubbiamente, come afferma Zenone, è essa stessa artista, guida, e provvida dispensatrice di beni e di opportunità. E poi come ogni altra natura si genera dai suoi propri semi, e cresce mantenendosi nei limiti che le spettano, così la natura del mondo ha dei movimenti volontari e anche degli impulsi e appetiti, che i Greci chiamano ὁρμαί, e a questi adegua le proprie azioni, non diversamente da noi uomini, che ci muoviamo su impulso dell'anima e dei sensi. Ecco dunque com'è la mente del mondo – ed è per tali motivi che può a giusta ragione chiamarsi saggezza o provvidenza o πρόνοια, come dicono i Greci – la quale ha soprattutto questa cura, questa occupazione: in primo luogo che il mondo abbia in sé le condizioni di una stabile esistenza; in secondo luogo, che non manchi di nulla, in terzo luogo e in misura particolare, che sia dotato d'una superlativa bellezza e di ogni ornamento.[5]

Ed ecco la seconda testimonianza:

Siete voi i primi a ripetere che la divinità può fare qualsiasi cosa, e farla senza sforzo. Come le membra del corpo umano si muovono su comando della mente e della volontà senza alcuna opposizione, così all'ordine degli dèi tutto può mutare prendendo forma e movimento. E queste vostre affermazioni non sono superstizioni da vecchiette, ma verità fisiche sorrette da un saldo ragionamento. Infatti, la materia della realtà nella quale tutto sussiste e dalla quale tutto viene è completamente plasmabile e trasformabile, sicché non c'è cosa che non possa d'improvviso convertirsi in essa o venire da essa. Tuttavia, è la provvidenza divina che completamente le dà forma e la imbriglia; e questa pertanto, dovunque si indirizzi, può realizzare ogni suo volere.[6]

E come la Provvidenza è immanente e fisica, così non c'è da stupirsi che essa provveda più alla specie che non all'individuo, e che quindi non si occupi dei singoli uomini in quanto singoli. Solo una concezione della Divinità e della Provvidenza come personali avrebbe potuto permettere un guadagno in questo senso.[7]

[5] Cicerone, *De nat. deor.*, II, 22, 57 s. = S.V.F., I, frr. 171 e 172 von Arnim.
[6] Cicerone, *De nat. deor.*, III, 39, 92 = S.V.F., II, fr. 1107 von Arnim.
[7] Solo nell'ultima fase dello Stoicismo, il prevalere dell'interesse religioso porterà ad aperture in tal senso, peraltro non teoreticamente fondate. Il *logos*-fuoco-*physis* o natura, cui corrisponde l'Anima del mondo, è principio impersonale e non può

II. Il concetto stoico di Fato

1. Il «Fato» è la stessa «Provvidenza» in diversa ottica – Questa Provvidenza immanente degli Stoici, vista sotto altra prospettiva, doveva rivelarsi come «Fato» e come «Destino» (εἱμαρμένη), ossia come «ineluttabile necessità».

Gli Stoici intesero questo Fato come la serie irreversibile delle cause, come l'ordine naturale e necessario di tutte le cose, come l'indissolubile intreccio che lega tutti gli esseri, *come il logos secondo cui le cose avvenute sono avvenute, quelle che avvengono avvengono e quelle che avverranno avverranno.*

E poiché tutto dipende dall'immanente *logos*, tutto è necessario, anche l'evento più insignificante.

Siamo agli antipodi della visione epicurea, che con la «declinazione degli atomi» aveva, invece, posto ogni cosa in balìa al caso e al fortuito.

Leggiamo alcune testimonianze sulla dottrina stoica della *Heimarméne.* Riferisce Stobeo:

> Per Crisippo la potenza del pneuma costituisce la sostanza del fato, il quale ha funzione direttiva conformemente all'ordine del tutto. Afferma ciò nel secondo libro de *Il cosmo.* Nel secondo libro de *Le definizioni* e nei libri *Sul fato* e in altri libri, qua e là dice: «Il fato è la ragione del cosmo», oppure «la ragione degli eventi che nel cosmo sono condotti dalla provvidenza», o anche «[il fato] è la ragione secondo la quale il passato è stato, il presente è e il futuro sarà». Sovente però scambia i termini fra loro e al posto di ragione usa verità, o causa, o natura, o necessità, con l'aggiunta di altre qualificazioni che rendono sostanzialmente la stessa cosa ma in un ordine diverso e da altre prospettive.[1]

Diogene Laerzio precisa:

> Crisippo, Posidonio e Zenone sostengono che tutto accade... secondo le prescrizioni del destino... che è definito come la causa delle cose che sono, oppure la ragione (λόγος) secondo cui il cosmo si conduce.[2]

pertanto che essere *provvidenza impersonale*, ossia legge impersonale, ragione impersonale che all'individuo non può provvedere in altro modo che come a un momento o membro della totalità, livellandolo rispetto a tutti gli altri momenti o membri della totalità.

[1] Stobeo, *Anthol.*, I, 78, 18 ss. = S.V.F., II, fr. 913 von Arnim.

[2] Diogene Laerzio, VII, 149 = S.V.F., I, fr. 175 von Arnim.

E Cicerone, riprendendo tali concetti, scrive:

> Definisco fato quello che i Greci definivano εἱμαρμένη, cioè la serie ordinata delle cause, perché quando una causa si connette a un'altra causa, una cosa si genera da sé. Questa è una verità perenne che si perpetua da tutta l'eternità. Se si dà per scontato ciò, non c'è evento presente che non si ripeterà in futuro; reciprocamente, non c'è evento futuro, che non abbia nella natura le sue cause efficienti. Si capisce allora che questo fato non è quello della mitologia, ma quello della filosofia: cioè la causa eterna delle cose, secondo la quale quelle passate sono avvenute, quelle presenti avvengono, e le future avverranno.[3]

Su queste basi è chiaro come gli Stoici dovessero difendere la mantica: se tutto è determinato e predeterminato, con opportuna arte il futuro può essere scrutato e in qualche modo previsto.[4]

2. I concetti stoici di Provvidenza e di Fato vanno oltre le tradizionali convinzioni dei Greci – Max Pohlenz ha avanzato l'ipotesi che Zenone, il quale era di origine semita, avesse tratto dal patrimonio spirituale della sua razza e della sua patria i germi di alcune delle idee che ora abbiamo esaminato.

In particolare l'idea della Provvidenza, piuttotto tenue nella tradizione filosofica greca, potrebbe essere una eco della biblica Provvidenza, immanentisticamente interpretata, mentre l'idea della *Heimarméne* potrebbe essere una eco del fatalismo, profondamente sviluppato fra i popoli orientali, in particolare fra gli Arabi.

Va peraltro rilevato che i *Memorabili* di Senofonte, che sono l'opera in cui la dottrina della Provvidenza messa in bocca a Socrate ha un consistente sviluppo, furono certamente letti da Zenone, ma nella Grecia classica non ebbero sviluppi.

Invece la preminenza che l'idea del Fato ha nel sistema stoico va al di là delle convinzioni della grecità e quindi non deriva solamente da cespiti del pensiero ellenico. Pertanto, per spiegare la concezione stoica della Provvidenza-Fato, la tesi di Pohlenz è ben plausibile.[5]

[3] Cicerone, *De div.*, I, 55, 125 = S.V.F., II, fr. 921 von Arnim.

[4] Cfr. S.V.F., II, frr. 1187 ss. von Arnim.

[5] Cfr. Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 215 s. Nella prefazione all'edizione italiana, p. XIX, Pohlenz richiama in modo fermo l'attenzione del lettore affinché non fraintenda la sua tesi (come alcuni hanno fatto): egli non vuole affatto fare del pensiero della Stoa un prodotto del sangue semitico, ma solo rilevare alcune componenti stoiche che

III. I modi in cui gli Stoici cercarono di salvare la libertà

1. Aporia strutturale irrisolta che sussiste fra i concetti stoici di necessità e di libertà – Gli avversari dello Stoicismo ben si accorsero che nel contesto di questa concezione fatalistica non è possibile fare posto alla libertà umana.

Se ogni evento è rigidamente determinato, e perfino la caduta di un capello non può essere casuale, non ha più alcun senso l'impegno morale. Infatti, l'esito dell'azione è predeterminato in ogni caso, e non ha più alcun senso la responsabilità, perché non da noi ma dalla necessaria e immodificabile serie delle cause dipendono tutte le nostre azioni, così come tutte le altre cose.

Crisippo cercò di risolvere l'aporia, ma con ben scarso successo. Essa, infatti, è strutturalmente insolubile.

Non è possibile ammettere la *Heimarméne* nel senso stoico e, insieme, salvare l'umana libertà: l'una, infatti, rende impossibile l'altra, e viceversa, irreparabilmente.

Ma vediamo brevemente quale sia il ragionamento di Crisippo, che è assai interessante.

Egli distingue due specie di cause:

a) le cause ausiliari ed esterne,

b) le cause principali e perfette, cioè in grado di produrre da sé l'effetto.

La catena delle cause della *Heimarméne* che ci rinserra è la catena delle cause ausiliari che non dipendono da noi.

Le cause prossime e capaci di produrre da sé l'effetto dipendono invece da noi.

Facciamo un esempio. Che sorga in noi una determinata rappresentazione dipende da cause ausiliari ed esterne a noi, e dunque è fatale. Ma l'«assenso» che noi diamo o non diamo a tale rappresentazione – e quindi anche ciò che all'assenso consegue – non dipende dalle cause ausiliari, ma da una causa interna a noi, la quale sola è capace di produrre l'effetto. Questa è una causa che dipende dalla nostra interiore natura, e, dunque, è libera.

sono o possono essere di genesi semitica. Del resto è caratteristica propria di tutto l'ellenismo quella di fare proprie idee orientali ed ellenizzarle. I passi dei *Memorabili*, I, 4 e IV, 3, cui facciamo riferimento, sono stati da noi riportati nel libro II e considerati come testimonianze fedeli del pensiero teologico socratico (cfr. pp. 351 ss.).

Abbiamo già visto, sopra, la forte carica di ambiguità che è propria dell'«assenso» stoico: esso è, in sostanza, libertà di dire sì all'evidenza e di dire no alla non-evidenza; e poiché all'evidenza non si può dire di no, è ben difficile capire che cosa voglia dire per lo Stoico la «libertà di assentire all'evidenza».

Ancora più chiara risulta l'aporia che emerge da questo esempio con cui Crisippo – rifacendosi alla distinzione delle due cause – vorrebbe illustrare la libertà umana. Se uno dà una spinta a un cilindro su un piano inclinato, il cilindro rotola; ma la spinta è solo la causa esterna e ausiliare, mentre la vera causa, quella prossima e che porta all'effetto, è la *natura rotonda del cilindro*:

> Come uno che ha sospinto un cilindro, gli ha dato certamente l'avvio del moto, non però la capacità di rotolare, così l'oggetto visto impressiona la vista e quasi imprime nell'animo la sua forma, ma l'assenso resta pur sempre in nostro potere: esattamente come abbiamo detto avvenire per il cilindro, il quale è sì spinto dall'esterno, ma per il resto si muoverà per effetto della sua natura. Se un evento potesse verificarsi senza una causa antecedente sarebbe subito smentita la teoria che tutto avviene per fato; ma se è ragionevole credere che ogni qualsiasi fatto è preceduto da una causa, con che cosa sosterremo la teoria che non tutto avviene per caso? Basta comprendere la distinzione e la differenza fra le cause.[1]

Come risulta evidente, la difficoltà non è risolta, ma è semplicemente spostata: si può obiettare a Crisippo che, sì, il cilindro rotola a causa della sua natura, dopo aver ricevuto il colpo; ma, appunto data questa sua natura, esso non può fare altro che *necessariamente rotolare*, sicché quella sua natura diventa inesorabilmente un anello della necessaria serie causale del Fato.[2]

Analogamente – come già abbiamo notato – non si vede in che senso sia libera la facoltà che l'uomo ha di *assentire*; infatti, una volta che si presenti una rappresentazione fornita di evidenza, l'assenso non può non essere necessariamente dato.

In ogni caso, stante la psicologia materialistica degli Stoici, non si comprende in alcun modo come l'assenso possa uscire fuori dalla catena delle cause della *Heimarméne.*

Del resto, il rigido determinismo, che la dottrina stoica implica di necessità, è espresso in maniera addirittura paradigmatica nella teoria

[1] Cicerone, *De fato*, 19, 43 = S.V.F., II, fr. 974 von Arnim.
[2] Cfr. Cicerone, *De fato*, 17, 39-20, 46.

dell'«eterno ritorno», di cui diremo sotto: il mondo a cicli alterni si riformerà e ciascun uomo ritornerà sulla terra e farà esattamente tutto quello che fece nelle precedenti esistenze fino nei minimi particolari, con assoluta necessità.[3]

2. La vera libertà per gli Stoici consiste nella accettazione razionale del Destino – Invece, molto più chiaro è il discorso che fanno gli Stoici quando spiegano che la vera libertà del saggio *sta nell'uniformare i propri voleri a quelli del Destino*, ossia sta nel volere insieme al Fato ciò che il Fato vuole.

E questa è «libertà» in quanto è «razionale accettazione del Fato», che è razionalità. Infatti, il Destino è il «Logos», e perciò volere i voleri del Destino è volere i voleri del *Logos*.

Libertà, dunque, è impostare la vita in totale sintonia col *Logos*.

Cleante esprimeva perfettamente questo concetto di «libertà» nei seguenti versi:

> Conducimi o Zeus, e tu o fato
> là dove da voi sono destinato;
> vi seguirò senza alcuna apprensione,
> perché, se pur non lo volessi
> ciò nonostante dovrei seguirvi,
> però da uomo malvagio.[4]

Ecco un bel passo riferitoci da Ippolito, che esemplifica assai bene questo concetto:

> Crisippo e Zenone dimostravano la tesi che tutto avviene secondo il fato ricorrendo a questo esempio. Se si lega un cane a un carro, se il cane vuole seguirlo, a un tempo segue ed è trascinato, compiendo così un atto di autonoma libertà e pure conforme a necessità. Se però si rifiuta di seguirlo, è trascinato e basta. Lo stesso vale per gli uomini: quand'anche non lo volessero seguire andrebbero comunque là dov'è il loro destino.[5]

3. La portata rivoluzionaria e dirompente della tesi della libertà come accettazione della necessità – Seneca dirà, traducendo un verso di Cleante, con lapidaria sentenza: «*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*».[6]

[3] Si veda *infra*, pp. 1367 ss.
[4] Riportati in Epitteto, *Manuale*, 53 = S.V.F., I, fr. 527 von Arnim
[5] Ippolito, *Philosoph.*, 21 = Diels, *Doxographi Graeci*, p. 571 = S.V.F., II, fr. 975 von Arnim.
[6] Seneca, *Epist.*, 107, 10.

Questo è un punto di forza della saggezza stoica che fece grande impressione, perché insegnava che, in certo senso, era possibile affrancarsi dal Destino per la via opposta a quella indicata da Epicuro.

Inutile, come pretendeva Epicuro, ridere del Destino, perché esso presto ci riafferra implacabile.

C'è però modo di affrancarsi dal Destino, comprendendone le ragioni, le intime leggi, e di conseguenza sintonizzandosi con esse.

E così, anziché forza che ci piega e ci sferza, il Destino diventa forza che ci conduce e ci guida, con assoluta certezza, al termine che ci è stato assegnato.

SEZIONE VI

L'ANIMA, I DESTINI DELL'UOMO E L'ETERNO RITORNO

I. L'uomo al centro del cosmo

1. L'universo e la sua struttura – Il mondo e le cose del mondo nascono dall'unica materia-sostrato qualificata dall'immanente *logos*, che è, esso pure, uno, eppure capace di differenziarsi nelle infinite cose.

Il *logos* è come il «seme» di tutte le cose, è come un seme che contiene molti semi, i λόγοι σπερματικοί, che i latini tradurranno con l'espressione *rationes seminales.*

Riferisce Aezio:

> Per gli Stoici dio è un essere intelligente, è fuoco artefice, impegnato in una generazione graduale e metodica del mondo, grazie al fatto che contiene tutte le ragioni seminali, secondo le quali ogni evento si realizza in conformità del suo destino.[1]

Diogene ribadisce:

> Sia che la si chiami intelletto, o destino, o Zeus o con molti altri nomi, la natura divina è unica. All'inizio, quando era per sé ha cambiato tutta la sostanza da aria in acqua, e come il seno materno racchiude lo sperma, così essa, in qualità di ragione seminale del cosmo, si mantenne nascosta nella materia umida, e la predispose alla genesi delle realtà che si sarebbero formate. In seguito, i primi derivati furono i quattro elementi: fuoco, acqua, aria e terra. Questo afferma Zenone nella sua opera *Il tutto*.[2]

Le Idee o Forme platoniche e le forme aristoteliche sono così sussunte nell'unico *logos* che si manifesta in infiniti semi creativi, o forze o potenze germinative che operano nell'intrinseco della materia, immanendo strutturalmente alla materia.

[1] Aezio, *Plac.*, I, 7, 33 = Diels, *Doxographi Graeci*, pp. 305 s. = S.V.F., I, 1027 von Arnim.

[2] Diogene Laerzio, VII, 135, 136 = S.V.F., I, fr. 102,; cfr. anche fr. 98, von Arnim.

Dall'originario *logos-fuoco* si formano i quattro elementi: l'elemento fuoco,[3] l'elemento aereo, che, riscaldato dal fuoco – come sappiamo – è detto «pneuma» (spirito); quindi si formano l'elemento liquido e quello solido e tutto il cosmo e le cose del cosmo, a opera del fuoco stesso e del pneuma che circolano in tutte le cose.

Grande importanza gli Stoici diedero al concetto di τόνος, «tono» o «tensione» del fuoco, o meglio del «pneuma», che sarebbe una specie di forza propulsiva che va dal centro agli estremi limiti e poi ritorna al centro, assicurando così unità alle singole cose e al tutto.[4]

Il pneuma si distende per l'universo con una intensità e una purezza differenti, e quindi genera le varie cose con una precisa gradazione gerarchica, pur restando uno.

Nascono in questo modo le cose inorganiche, in cui il *pneuma* agisce e si manifesta come ἕξις, ossia come stato di forza che garantisce alle cose coesione e durata. Nascono quindi gli organismi vegetali in cui il pneuma agisce e si manifesta come capacità di nutrirsi, di crescere e di riprodursi e quindi come *physis*, nel significato specifico di principio di crescita.

Nascono, infine, gli animali, in cui il «pneuma» si manifesta come «psyché», vale a dire come principio di vita in senso pieno, e quindi si manifesta come sensazione e istinto e, nell'uomo, come *logos*.[5]

L'universo è «sferiforme»: alla periferia stanno gli astri, che sono fatti di fuoco (e non di etere come invece voleva Aristotele), e sono esseri animati, viventi e divini.

Al centro sta la terra, che è come il focolare (la sacra Hestia) del divino edificio dell'universo.[6]

2. Concezione antropocentrica – L'universo, contrariamente a quanto sosteneva Epicuro, è finito, ma è circondato dal vuoto infinito. Riferisce Sesto:

> I filosofi della Stoa ritengono che si debba distinguere fra l'*universo* e il *tutto*. L'universo, dicono, è il cosmo, invece il tutto è il cosmo con l'aggiunta del vuoto circostante. Per tale motivo, mentre l'uni-

[3] L'elemento fuoco che vediamo non è il fuoco-principio, ma un elemento derivato, come gli altri elementi, dal primo principio. Aristocle, presso Eusebio, *Praep. evang.*, XV, 14, 1 = S.V.F., I, fr. 98 von Arnim, precisa che il fuoco è elemento universale i cui princìpi sono Dio e la materia, corporei l'uno e l'altra.

[4] In questo modo dando all'insieme un'unità strutturale fortemente dinamica.

[5] Cfr. von Arnim, S.V.F., II, frr. 458-462, 714-716.

[6] Cfr. S.V.F., I, fr. 500 von Arnim e Pohlenz, *La Stoa*, cit., I, p. 160.

verso è limitato – il cosmo infatti ha dei limiti –, il tutto è illimitato, perché tale è il vuoto che sta all'esterno del cosmo.[7]

Piante e animali della terra sono in funzione dell'uomo. Per l'uomo è stato creato tutto ciò che sta nel mondo sublunare.[8]

Ben si comprende quindi la definizione data dagli Stoici: l'universo è il sistema costituito dagli Dei e dagli uomini e dalle cose create per loro.[9]

Questa concezione «antropocentrica» professata dagli Stoici secondo Pohlenz non sarebbe di origine greca, dato che affermazioni di sapore antropocentrico si trovano solo in passi dei *Memorabili* di Senofonte e della *Politica* aristotelica.[10]

Scrive lo studioso tedesco: «Siamo quindi di fronte a un sentimento della vita affatto nuovo, quando la Stoa mette al centro della sua cosmologia proprio questa idea, che l'uomo costituisce l'unico scopo della formazione del mondo e che tutto è stato creato per lui. E quanto estraneo questo sentimento era all'antica grecità, altrettanto è familiare a noi attraverso il Vecchio Testamento».

Pohlenz avanza quindi la congettura che Zenone abbia portato con sé dalla sua patria questa concezione «antropocentrica» unitamente all'idea della «Provvidenza».[11]

Gli spunti di antropocentrismo nella tradizione greca sono assai limitati e senza significative adesioni e sviluppi.

Solo con gli Stoici questa concezione si impone.

II. L'uomo, la sua anima e i suoi destini in ciascuno dei cicli dell'universo

1. Il concetto stoico di uomo – Nell' ambito del mondo – come abbiamo già visto – l'uomo occupa una posizione preminente.

Questo privilegio gli deriva, in ultima analisi, *dal fatto di essere più di ogni altro ente partecipe del logos divino*. L'uomo è costituito, infatti, oltre che dal corpo anche dall'anima, che è un frammento dell'anima cosmica,[1] e, dunque, è un frammento di Dio, giacché l'anima universale – come sappiamo – non è che Dio.

[7] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, IX, 332 = S.V.F., II, 524 von Arnim.
[8] Per l'antropocentrismo cfr. S.V.F., II, frr. 1152-1167 von Arnim.
[9] Cfr. S.V.F., II, frr. 327, 528, 529 von Arnim.
[10] Cfr. Senofonte, *Memorabili*, I, 4 e IV, 3; Aristotele, *Politica*, I, 8, 1256 b.
[11] Pohlenz, *La Stoa*, cit., p. 197.
[1] Cfr. Diogene Laerzio, VII, 143 = S.V.F., II, fr. 633 von Arnim.

Naturalmente, nel contesto dell'ontologia stoica che ormai ben conosciamo, l'anima non è sostanza immateriale ma è «corpo»,[2] sia pure corpo privilegiato, ossia «fuoco» o «pneuma»:

> Come ritiene Zenone di Cizio, il principio germinale degli esseri viventi è il fuoco dotato d'anima e di mente.[3]
>
> Zenone di Cizio... diceva che l'anima è pneuma caldo.[4]

Se Diogene di Babilonia seguisse Cleante, Crisippo e Zenone nel sostenere che l'anima si nutre di sangue, che la sua essenza è pneuma.[5]

2. Le otto parti dell'anima – L'anima permea tutto intero l'organismo fisico, vivificandolo; il fatto che essa sia materiale non è d'impedimento, giacché gli Stoici ammettono la penetrabilità dei corpi. Proprio in quanto permea tutto l'organismo umano, presiede a tutte le sue funzioni essenziali.

In particolare, l'anima è distinta dagli Stoici in otto parti: una centrale, chiamata «egemonico» (τὸ ἡγεμονικόν), cioè la parte che dirige e che coincide essenzialmente con la ragione, cinque parti costituenti i cinque sensi, la parte che presiede alla fonazione e, infine, quella che presiede alla generazione.[6]

Oltre alle otto «parti» gli Stoici distinsero, in una medesima parte, differenti «funzioni»: così l'egemonico o parte principale dell'anima ha in sé le capacità di percepire, assentire, appetire, ragionare.[7]

La morte è separazione dell'anima dal corpo,[8] ma non è una separazione metafisica quale ammetteva Platone,[9] bensì una separazione fisica, come già per gli Epicurei.

Ma mentre gli Epicurei affermavano che l'anima, separandosi dal corpo, si disperde subito, gli Stoici ammettono una sopravvivenza di essa, anche se solamente temporanea.

3. I destini dell'anima – La posizione che gli Stoici assumono nei confronti della sopravvivenza dell'anima è dunque a mezza strada fra quella di Platone e quella di Epicuro.

Riferisce Diogene Laerzio:

[2] Cfr. S.V.F., I, frr. 137, 142, 518; II, frr. 790 ss. von Arnim.
[3] Varrone, *De lingua lat.*, V, 59 = S.V.F., I, fr. 126 von Arnim.
[4] Diogene Laerzio, VII, 157 = S.V.F., I, fr. 135 von Arnim.
[5] Galeno, *De plac. Hippocr. et Pl.,* II, 8 = S.V.F., I, fr. 140, p. 38, 32 s. von Arnim.

A loro la natura sembra consistere nel fuoco creatore, che attua un processo creativo ordinato; e questo è pneuma infuocato, capace di produrre secondo arte. L'anima è la natura dotata di percezione, è il pneuma che ci è congenito, e pertanto è corpo e permane dopo la morte. Tuttavia esso è corruttibile: infatti solo l'anima del tutto – quella di cui è parte l'anima che è nei viventi – è incorruttibile.[10]

Cicerone conferma:

Dicono che le nostre anime durano a lungo, ma non per sempre.[11]

Fino a quando perdura l'anima dopo la morte?

Il termine ultimo è dato dal momento della conflagrazione universale. Ma su questo punto i filosofi del Portico si dividevano: alcuni, come Cleante, pensavano che tutte le anime indistintamente durassero fino al momento della conflagrazione universale:

Cleante sostiene la tesi che tutte le anime continuano a sussistere fino alla conflagrazione cosmica; per Crisippo, invece, solo le anime dei saggi.[12]

Crisippo e altri, invece, pensavano che solo le anime dei saggi avessero il privilegio di una così lunga durata.

Scrive Diogene Laerzio:

Per Cleante tutte le anime durano fino alla conflagrazione cosmica, per Crisippo, invece, solo quelle dei saggi.[13]

Riferisce Aezio:

Gli Stoici sostennero che le anime separate dal corpo sussistono e continuano a vivere di per sé: quelle più deboli per poco tempo, quelle più forti fino alla conflagrazione universale.[14]

[6] Cfr. S.V.F., I, frr. 143 ss.; II, frr. 823 ss. von Arnim.
[7] Lattanzio, *Div. Instit.*, 4, 14 = S.V.F., III, fr. 444 von Arnim.
[8] Cfr. S.V.F., I, frr. 138, 145, 146; II, frr. 790 ss. von Arnim.
[9] Cfr. Platone, *Fedone*, 67 D.
[10] Diogene Laerzio, VI, 156 = S.V.F., II, fr. 774 von Arnim.
[11] Cicerone, *Tusc. disp.*, I, 31, 77 = S.V.F., II, fr. 822 von Arnim.
[12] Diogene Laerzio, VII, 157 = S.V.F., I, fr. 522 von Arnim.
[13] Diogene Laerzio, VII, 157 = S.V.F., II, fr. 811 von Arnim.
[14] Aezio, *Plac.*, IV, 7, 3 = S.V.F., II, fr. 810 von Arnim.

Il luogo destinato alle anime, che assumono forma sferica,[15] sembra che sia quello situato sotto la luna.[16]

Esse mantengono le loro facoltà conoscitive, hanno un certo ruolo nella divinazione e nei sogni e le migliori di esse danno origine ai cosiddetti «Eroi».[17]

Ma anche quando, al sopraggiungere dell'«anno cosmico», le anime vengono assorbite nell'anima universale e nel fuoco eterno, non scompaiono se non in senso relativo.

Infatti, con la «palingenesi», ciascuna così come ciascuna delle cose, torna a ricostituirsi, all'infinito.

In questo senso, l'esistenza di ciascun'anima e di ciascun uomo si ripete all'infinito, come vedremo.

4. Il vero destino dell'uomo per gli Stoici si compie nell'aldiqua ben più che nell'aldilà – Bisogna tuttavia rilevare come, per gli Stoici, la sopravvivenza dell'anima così come la rinascita nelle successive palingenesi non rivestano alcuna importanza ai fini della determinazione della condotta morale della vita sulla terra.

In effetti, il destino in certo senso privilegiato dell'anima del saggio dopo la morte non deve incidere sulla scelta della vita virtuosa, anche se si configura in un certo senso come premio, così come la sorte parzialmente diversa del non saggio si configura, in un certo senso, come pena.

Una testimonianza di Lattanzio, per la verità, afferma:

> Zenone stoico insegnava che gli inferi esistono, e che il luogo in cui vanno gli uomini pii e quello in cui finiscono gli empi sono diversi: e quelli abitano in luoghi quieti e piacevoli, questi ultimi scontano la pena in luoghi di tenebra e in orribili voragini di fango.[18]

Ma si tratta di una testimonianza sospetta.

Resta certo, in ogni caso, che, per gli Stoici, il «premio» e il «castigo» sono strutturalmente connessi alla «virtù» e al «vizio» già in questa vita.

La virtù – come vedremo – ha già qui il suo paradiso e il vizio il suo inferno.[19]

[15] Cfr. S.V.F., II, fr. 815 von Arnim.

[16] Cfr. Tertulliano, *De anima*, 54 s. = S.V.F., II, fr. 814 von Arnim; cfr. anche Sesto Empirico, *Contro i matem.*, IX, 71 = S.V.F, II, fr. 812 von Arnim.

[17] Diogene Laerzio, VII, 151 = S.V.F., II, fr. 1102 von Arnim.

[18] Lattanzio, *Div. Instit.*, VII, 7, 20 = S.V.F., I, fr. 147; cfr. anche II, fr. 813 von Arnim.

[19] Sul problema dell'immortalità nella filosofia stoica, in passato mai trattato con la dovuta precisione, esiste ora uno studio puntuale e accurato di R. Hoven, *Stoïcisme*

Agli Stoici interessava soprattutto «l'al di qua», e, pur ammettendo «un al di là», non diedero a esso una portata tale che riducesse in qualche modo l'«al di qua» a semplice luogo di passaggio.

La vita terrena, ai filosofi del Portico, sembrò essere la vera vita così come la felicità attingibile sulla terra sembrò essere la vera felicità, come spiegheremo in dettaglio.

III. La conflagrazione universale e l'eterno ritorno

1. Le ragioni per cui si verificano una «combustione generale» del cosmo e una sua «rigenerazione» a cicli continui – Rimane ancora un punto essenziale da illustrare concernente la «conflagrazione universale» del cosmo e la sua «ricostituzione».

Come i Presocratici, anche gli Stoici ritennero il mondo generato, quindi corruttibile: tutto ciò che nasce, deve, a un certo punto, morire.

Del resto era l'esperienza stessa che diceva loro che, così come esiste un fuoco che crea, esiste anche un fuoco o un aspetto del fuoco che brucia, incenerisce e distrugge. E in ogni caso era impensabile che le singole cose del mondo fossero soggette a corruzione e non il mondo che di esse è costituito.

La conclusione era perciò obbligata: il fuoco a misura crea e a misura distrugge: di conseguenza, al fatidico compimento dei tempi, avverrà una «conflagrazione universale», ossia una «generale combustione» del cosmo (ἐκπύροσις), che sarà anche una sorta di «universale purificazione», e ci sarà solamente fuoco.[1]

Seguirà quindi una nuova «rinascita» (παλιγγένεσις) e tutto si ricostituirà esattamente come prima (ἀποκατάστασις). Rinascerà il cosmo, questo medesimo cosmo, il quale per l'eternità continuerà a essere distrutto e poi a riprodursi non solo nella sua struttura generale, ma anche negli accadimenti particolari (l'eterno ritorno); rinascerà ciascun uomo sulla terra e sarà quale fu nella precedente vita, fino nei minimi particolari.

Del resto, identico è il *logos-fuoco*, identico il seme, identiche le ragioni seminali, identiche le leggi del loro esplicarsi, identiche le con-

et Stoïciens face au problème de l'au-delà, Paris 1971, al quale rimandiamo il lettore. Ricordiamo, inoltre, che Pohlenz – date le sue personali convinzioni teoretiche – su questo problema della filosofia stoica è assai evasivo, e tende a dargli un rilievo decisamente minore di quello che il Portico effettivamente gli attribuiva.

[1] Cfr. S.V.F., I, frr. 98 ss. e 497; II, frr. 585 ss. e 596 ss. von Arnim.

catenazioni delle cause secondo cui le ragioni seminali si sviluppano in generale e in particolare.

Riferisce Nemesio:

> Gli Stoici dicono che i pianeti si ristabiliscono identici, sia nelle dimensioni sia nella estensione, nella stessa zona dello zodiaco che ciascuno occupava alle origini della costituzione del cosmo; e questi pianeti in tempi prefissati determinano la conflagrazione e la distruzione della realtà. Poi, di bel nuovo, il cosmo si riformerà così com'era all'origine: gli astri seguiranno la loro consueta orbita, e la condurranno a termine allo stesso identico modo che nel precedente periodo. E torneranno a esserci Socrate e Platone e ciascun uomo coi suoi amici e concittadini; le medesime cose ci convinceranno e delle medesime cose ci serviremo; ogni città e villaggio, ogni campo, risorgerà uguale. La *rigenerazione del tutto* non sarà un caso unico, ma si ripeterà più volte: o meglio, le stesse cose si susseguiranno indefinitamente senza sosta. Così quegli dèi che sfuggono alla distruzione, in tal modo seguendo [il cosmo come] in unico ciclo, grazie a questo hanno conoscenza di tutto quello che sarà nei cicli successivi, dato che non vi saranno differenze rispetto alle cose avvenute prima, ma tutto sarà uguale fin nei dettagli.[2]

E Taziano conferma:

> Non si può essere d'accordo con Zenone quando afferma che dopo la *conflagrazione* ritorneranno gli stessi uomini a vivere le stesse vicende; e cioè che torneranno Anito e Meleto in veste di accusatori, Busiride di omicida degli ospiti, ed Eracle di lottatore.[3]

2. La dimensione tragica dell'eterno ritorno per l'uomo – Questa tesi comporta per i destini dell'uomo conseguenze veramente sconvolgenti.

Non solo ciascuno degli uomini rinascerà, ma la sua vita non potrà variare in alcuna maniera.

Come abbiamo letto nell'ultima testimonianza, Anito e Meleto rinasceranno accusatori di Socrate, Busiride omicida degli ospiti, Eracle lottatore. Ma, in generale, tutti gli stolti – che secondo gli Stoici costituiscono la maggior parte degli uomini – rinasceranno stolti, e tutti i saggi – la parte minore degli uomini – rinasceranno saggi. Nessuno, quindi nella vita successiva, se è stato stolto, potrà convertirsi alla saggezza. Nessuno potrà migliorare, né peggiorare.

[2] Nemesio, *De nat. hom.*, 38, p. 277 = S.V.F., II, fr. 625 von Arnim.
[3] Taziano, *Adv. Gr.*, 5 = S.V.F., I, fr. 109 von Arnim.

Inoltre, su ciascuno ripiomberanno i medesimi mali e le medesime sciagure. E se uno si è tolta la vita una volta, continuerà a togliersela, senza poter uscire dall'essere.

Solo Nietzsche ha compreso che questa visione è la più «tragica» in senso totale, e ha scritto una pagina mirabile, che conviene leggere: «*Il peso più grande.* Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: "Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra gli alberi, e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta – e tu con essa, granello di polvere!". Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immane, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: "Tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina!"? Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda che ti porresti ogni volta e in ogni caso: "Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?" graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non *desiderare più* alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello?»[4].

Su questo punto ha ragione Nietzsche, e non Seneca, che scrive:

> Con animo sereno deve uscire dalla vita chi è destinato a ritornare.[5]

Dunque, una doppia sorte tocca all'uomo: una nel periodo di tempo che dura ciascun ciclo della vita del cosmo, in cui – come s'è visto – le anime di tutti o alcune perdurano fino alla fine e secondo certi Stoici hanno castighi o premi, a seconda di come sono vissuti; e un'altra nella ripetizione delle stesse cose nei vari cicli, ossia l'«eterno ritorno».

Questa tragica ferrea visione rischierebbe di stritolare il messaggio etico degli Stoici, o in qualche modo di cadere in frantumi di fronte a esso, come ora vedremo.

[4] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, IV, 341, *Opere di Friedrich Nietzsche*, volume V, tomo 2, Adelphi, Milano 1991[2], pp. 236 s.

[5] Seneca, *Lettere a Lucilio,* 36, 11.

SEZIONE VII

LA RIVOLUZIONARIA DISTINZIONE STOICA FRA «BENI», «MALI» E «INDIFFERENTI»

1. Il «logos» come fondamento dell'etica – La parte più significativa e più viva della filosofia del Portico non è tuttavia l'originale e audace fisica, bensì l'«etica»: è infatti con il loro messaggio etico che gli Stoici, per oltre mezzo millennio, seppero dire agli uomini una parola veramente efficace, che fu sentita come particolarmente illuminante circa il senso della vita, come profondamente consolatrice dei mali dell'uomo, come liberatrice dalle illusioni.

Anche per gli Stoici, così come per gli Epicurei, lo scopo del vivere è il *raggiungimento della felicità*. E l'etica deve appunto *determinare in che cosa esattamente consista la felicità e quali siano i mezzi appropriati per raggiungerla.*

Anzi, proprio come per gli Epicurei – come già sappiamo – la soluzione di questo problema costituisce non già, come per i sistemi classici, lo scopo di un settore della filosofia, ma lo *scopo principale e anzi unico* di tutte quante le parti della filosofia.

Anche per gli Stoici, ancora come per gli Epicurei, l'impostazione e la soluzione dei problemi etici vengono perseguite al di fuori degli schemi ellenici tradizionali, *in funzione di nuovi parametri desunti da una nuova interpretazione della physis.*

Anche il motto degli Stoici è: «vivere conformemente alla natura» o «vivere secondo i dettami della natura»,[1] dove per «natura» è da intendersi sia la *physis* universale, sia la *physis* specifica dell'uomo, la quale della *physis* universale è un momento e una parte.[2]

Ma il disaccordo con gli Epicurei si manifesta – e in modo assai marcato – non appena si passi alla determinazione specifica di questa natura.

Impossibile, per gli Stoici, ammettere che l'istinto fondamentale dell'uomo sia il sentimento del piacere insieme al suo contrario, il sentimento del dolore: se così fosse, l'uomo e l'animale sarebbero sul

[1] Cfr. S.V.F., III, frr. 2-19 von Arnim.
[2] Cfr. a questo proposito Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 223-227.

medesimo piano e non si differenzierebbero in alcuna maniera. Una obiettiva considerazione della natura dell'uomo mostra che la sua peculiarità e specificità consiste proprio nell'essere «dotato di ragione»: ed è una ragione la cui portata va ben oltre il semplice calcolo dei piaceri.

La differente visione metafisica dell'uomo, che dà all'anima razionale e al *logos* dell'uomo un rilievo ontologico nettamente superiore che nell'Epicureismo – il *logos* umano è un frammento e un momento del *Logos* divino –, permette a Zenone e ai suoi seguaci di dare alla caratteristica che differenzia l'uomo da tutte le altre cose uno spessore ontologico più consistente.

Seneca ripete su questo punto la dottrina dell'antica Stoa:

> Qual è la natura specifica dell'uomo? La ragione, che quando è retta e perfetta dà all'uomo la pienezza della felicità. Di conseguenza, se ogni cosa quando realizza perfettamente il suo bene specifico, è degna di lode e raggiunge il suo fine naturale, e se il bene specifico dell'uomo è la ragione, allora, una volta che questi l'abbia pienamente realizzata, sarà degno di lode e avrà raggiunto il suo fine naturale. Una tale ragione perfetta prende il nome di virtù e altro non è che la coerenza morale. Dunque, questo solo nell'uomo è il bene, perché uno solo è il suo bene specifico.[3]

In una testimonianza di Cicerone, altrettanto esplicita, leggiamo:

> Come le membra ci sono state date chiaramente in funzione di una certa condotta di vita, così l'impulso dell'anima – quella che i Greci chiamano ὁρμή – non è destinato a un tipo di vita qualsiasi, ma a uno specifico; e così dicasi per la ragione e per la ragione completamente attuata. Come l'attore non mette in scena una parte qualunque e il ballerino delle movenze qualsiasi, ma deve seguirne alcune prestabilite, così si deve vivere un genere di vita ben determinato, e non uno a caso: e questo genere noi lo chiamiamo coerente e conveniente. Non si deve infatti credere che la saggezza sia affine all'arte del nocchiero o alla medicina; essa, come ho apppena detto, assomiglia piuttosto all'arte dell'attore e della danza, perché è fine a se stessa, e non pone fuori di sé il fine, cioè la sua perfezione.[4]

Dunque, la *physis* peculiare dell'uomo è il *logos*, la ragione: come lo scopo di ogni essere è quello di attuare la propria *physis*, così lo

[3] Seneca, *Epist.*, 76, 9 = S.V.F., III, fr. 200a von Arnim.
[4] Cicerone, *De finibus*, III 7, 23 = S.V.F., III, fr. 11 von Arnim.

scopo e il fine dell'uomo sarà quello di attuare *appunto* la ragione; e, per conseguenza, sulla base dei modi e delle maniere in cui la ragione si attua perfettamente, si dovranno dedurre tutte le norme della condotta morale.

2. Il primo istinto e l'«oikeiosis» (οἰκείωσις) – Ma ritorniamo un passo indietro e vediamo meglio come nella sfera della generale *physis* si collochi esattamente la particolare *physis* dell'uomo.

Se osserviamo l'essere vivente, noi costatiamo, in generale, che esso è caratterizzato dalla costante tendenza a conservare se medesimo, ad «appropriarsi» del proprio essere e di tutto quanto è atto a conservarlo e a evitare ciò che gli è contrario, a «conciliarsi» con se medesimo e con le cose che sono conformi alla propria essenza.

Questa fondamentale caratteristica degli esseri viene indicata dagli Stoici con il termine «oikeiosis» (οἰκείωσις, che significa «appropriazione», «attrazione», *conciliatio*). Dalla *oikeiosis* appunto deve muovere la deduzione del principio dell'etica.

Nelle piante e nei vegetali in genere questa tendenza è del tutto inconsapevole, negli animali essa è consegnata a un preciso *istinto* o impulso primigenio, mentre nell'uomo questo impulso è ulteriormente specificato e sorretto *dall'intervento della ragione*.

Ecco dunque come viene a determinarsi il senso della formula di cui si è detto al precedente paragrafo. «Vivere conformemente a natura» significa *vivere realizzando pienamente questa appropriazione o conciliazione del proprio essere e di ciò che lo conserva e attua*.

In particolare, poiché l'uomo non è semplicemente essere vivente, ma è essere razionale, il vivere secondo natura sarà un vivere «conciliandosi col proprio essere razionale», conservandolo e attuandolo pienamente.

3. Precisazioni sul concetto stoico di «oikeiosis» – La οἰκείωσις, insieme alla forma di συναίσθησις, «autopercezione» o «autocoscienza» che essa implica, e al compiacimento e amore di sé che essa comporta in ogni essere vivente, è spiegata da Pohlenz come segue: «L'essere vivente differisce dalla pianta a causa dell'anima, la cui prima manifestazione è la percezione. Appena l'essere vivente percepisce qualcosa di bianco o di caldo, ha anche coscienza del processo interno con cui viene colpito dall'impressione del bianco o del caldo. Con la percezione esterna è quindi connessa fin dalla nascita una *synaisthesis*, una "compercezione" interna, una coscienza del proprio io; da questa per-

cezione di sé nasce il primo movimento attivo dell'anima in direzione di un oggetto, e cioè il primo istinto. Esso consiste in un rivolgersi del soggetto verso il proprio essere, quell'essere che sente appartenente a sé, οἰκεῖον, e che egli "si appropria". Questa è la *oikeiosis*. Ma poiché la percezione di sé è necessariamente accompagnata da un senso di compiacimento (εὐαρέστησις), anche l'amore di sé è innato nell'essere vivente, e questo amore praticamente si manifesta nell'istinto di conservazione, il quale riceve tutto ciò che favorisce il proprio essere ed evita il contrario. Qualcosa di analogo possiamo osservare anche nel mondo vegetale: la vite s'arrampica come con delle mani intorno al palo ed evita la vicinanza del cavolo, nociva al suo sviluppo. In questi casi però è la provvidente natura universale che regola direttamente lo sviluppo. Nell'essere vivente invece essa ha infuso, insieme con la coscienza di se stesso, anche l'istinto di provvedere da sé alla conservazione e allo sviluppo del proprio essere».[5]

Il fondamento dell'etica epicurea viene in tal modo rovesciato da questi concetti dell'«oikeiosis» e dell'«istinto originario»: piacere e dolore diventano infatti – considerati alla luce di questi nuovi parametri – non un *prius*, ma un *posterius*, cioè qualcosa che vien dopo e di conseguenza, quando cioè la natura ha già cercato e trovato ciò che la conserva e realizza.

4. Alcune delle principali testimonianze lasciateci sulla «oikeiosis» degli Stoici – Poiché ci troviamo di fronte a una dottrina nuova e importante, vogliamo leggere alcune testimonianze in cui essa è formulata e illustrata.

Riferisce Diogene Laerzio:

> Sostengono [gli Stoici] che il *primo impulso dell'animale è quello di aver cura di se stesso*, in quanto la natura fin dall'inizio lo porta ad *appropriarsi di sé stesso*; così dice Crisippo nel primo libro de *I fini*, quando sostiene che le cose che ogni essere vivente sente più proprie sono la sua costituzione e la coscienza che ne ha. Né avrebbe alcun senso che un animale andasse contro se stesso, oppure né avversi né senta come proprio quello che l'ha creato. Resta solo la tesi che la natura che l'ha creato lo porti ad *appropriarsi di se stesso*: in tal modo infatti riesce a e*vitare le cose che nuocciono e a perseguire quelle che*

[5] Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 228 s. Cfr. S.V.F., I, frr. 197 s.; I, frr. 178 ss. von Arnim. Per un approfondimento del concetto di *oikeiosis* e della bibliografia a esso connessa cfr. R. Radice, *«Oikeiosis». Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2000.

giovano. Gli Stoici smentiscono quelli che sostengono che il primo impulso degli animali è verso il piacere. A loro avviso, il piacere, se mai esiste, nasce dopo che la natura ha ottenuto i mezzi adatti per la sua sussistenza di cui era in cerca: è questo appunto che fa godere gli animali e fiorire le piante. Effettivamente, dicono gli Stoici, non c'è differenza fra la natura vegetale e quella animale e la natura riesce a governare le piante anche senza l'apporto dell'impulso e della sensazione, e d'altra parte, addirittura in noi uomini alcune parti mantengono i caratteri delle piante. Gli animali poi hanno in più l'impulso, del quale si servono per procurarsi quel che è utile: dunque, per questi esseri vivere secondo natura corrisponde a farsi guidare dall'impulso. Agli esseri razionali la ragione è stata data come coronamento in una posizione eminente: ecco, dunque, che per questi esseri *il vivere conforme a ragione corrisponde esattamente al vivere conforme a natura*, dato poi che la ragione sovrintende all'impulso.[6]

Cicerone scrive:

Sono convinti... che appena un essere vivente nasce (sta qui il punto di partenza) *tenda a conciliarsi con se stesso, e si impegni a salvare sé e il proprio essere, perseguendo quelle cose che contribuiscono a tutelare il proprio essere, e ad allontanare la propria fine e tutto ciò che sembra avvicinarla*. Prova di ciò è il fatto che i piccoli, prima ancora d'aver fatto esperienza del dolore e del piacere, cercano quel che giova alla loro salute e rifuggono dalle cose opposte. E ciò non potrebbe darsi se essi non amassero il proprio essere, e non temessero la morte. Né d'altra parte potrebbero essere mossi da alcun desiderio se non fossero dotati di una coscienza di sé (*sensus sui*) e animati dall'amore di sé. Se ne deduce che il principio primo viene dalla predilezione che ciascuno ha per sé.[7]

Seneca afferma:

Obietta quello: voi sostenete che ogni animale *tende a conciliarsi con la sua propria complessione*. Ora la complessione dell'uomo è di natura razionale, e pertanto *l'uomo si concilia a se stesso non in quanto animale, ma in quanto essere razionale*: l'uomo insomma ama se stesso per quello che ha di umano.[8]

Infine, ecco un altro passo di Cicerone in cui la deduzione del bene e della scelta morale dal primo istinto è espressa in modo puntuale:

[6] Diogene Laerzio, VII, 85 = S.V.F., III, fr. 178 von Arnim.
[7] Cicerone, *De finibus*, III, 5, 16 = S.V.F., III, fr. 182 von Arnim.
[8] Seneca, *Epist.*, 121, 14 = S.V.F., III, fr. 184 von Arnim.

> Una volta fissato il principio che le cose secondo natura sono da acquisirsi per sé, e invece quelle contrarie sono da rifiutare, *il primo dovere* (così traduco καθῆκον) *è quello di conservarsi nello stato di natura, e poi di mantenere ciò che è secondo natura* e di respingere quello che è contrario. Dopo la fase della scelta/repulsa viene quella della scelta-dovere, e poi questa, una volta stabilizzata nel tempo, alla fine diventa una presenza costante e connaturata, nella quale si trova e rivela la sua natura il primo barlume di ciò che può chiamarsi il vero bene.[9]

In conclusione: in virtù del principio della «oikeiosis», ogni cosa tende ad appropriarsi del proprio essere e ama il proprio essere, tende a conservarlo e a incrementarlo, si concilia con le cose che giovano e si inimica con quelle che nuocciono.

In particolare l'uomo, oltre e più che il proprio essere animale, poiché la propria essenza specifica è la razionalità, tende ad appropriarsi pienamente di essa, a conservarla e a incrementarla, scegliendo ciò che le giova e sfuggendo ciò che le nuoce.

L'uomo, dunque, si attua incrementando la razionalità.

5. Il principio della valutazione dei beni e dei mali – Gli Epicurei avevano fatto coincidere il bene con il piacere e il male con il dolore, e avevano stabilito che il principio della valutazione dei beni e dei mali non è altro che quello della discriminazione e della giusta valutazione dei piaceri e dei dolori.

Gli Stoici, sulla base della dottrina della «oikeiosis», contrappongono al principio degli Epicurei un principio più radicale e più solidamente fondato. Se, infatti, il piacere non è un qualcosa di originario, ma è solo un fenomeno concomitante, non è possibile fondarsi su di esso per valutare ciò che è bene e ciò che è male, ma bisogna risalire a ciò che è originario e primo. E poiché primo e originario è l'istinto della conservazione e la tendenza all'incremento dell'essere, ecco trovato il principio della valutazione: «bene» è ciò che conserva e incrementa il nostro essere; «male» è, invece, ciò che lo danneggia e lo diminuisce.

Al primo istinto è dunque strutturalmente connessa la tendenza a valutare, nel senso che tutte le cose, commisurate al primo istinto, a seconda che risultino giovevoli o dannose, vengono considerate beni oppure mali.

[9] Cicerone, *De finibus*, III, 6, 20 = S.V.F., III, fr. 188 von Arnim.

Il «bene» è, dunque, il «giovevole» o l'utile; «male» è il «nocivo».[10]

Ma si tenga ben presente questo: poiché gli Stoici insistono nel differenziare l'uomo da tutte le altre cose, mostrando come esso sia determinato non solo dalla sua natura puramente animale, ma soprattutto dalla natura razionale, cioè dal privilegiato manifestarsi in lui del *logos*, così il principio delle valutazioni sopra stabilito assumerà due differenti valenze, a seconda che venga riferito alla *physis* puramente *animale* oppure alla *physis razionale.* Altro, infatti, risulta essere ciò che giova alla conservazione e all'incremento della vita animale e altro risulta essere *ciò che giova alla conservazione e all'incremento della vita della ragione e del logos.*

Risulta necessaria, per conseguenza, una differenziazione gerarchica dei beni, a seconda che essi siano di giovamento e di incremento alla ragione, oppure semplicemente alla vita animale.

A dire il vero, in questa differenziazione gli Stoici si spingono a un tale punto di rigore e di intransigenza da considerare veri e autentici beni esclusivamente quelli che incrementano il *logos* e veri e autentici mali esclusivamente quelli che si oppongono alla *physis razionale.*

Questi e solo questi sono i «beni morali», cioè i beni che concernono l'uomo in quanto tale, e per conseguenza fanno sì che egli realizzi tutto ciò che è e deve essere, lo fanno quindi «buono» nel senso ontologico che ben conosciamo, cioè «virtuoso», e, dunque, lo fanno felice.

E viceversa solo ciò che è contrario a questi beni, di conseguenza, è «male», è vero male, perché rende l'uomo come non deve essere, cioè «cattivo», ossia «vizioso».

Tutto questo si riassume nel celebre principio stoico: «bene è solo la virtù e male è solo il vizio».

6. Gli «indifferenti» (ἀδιάφορα) – E ciò che giova al corpo e alla nostra natura biologica come lo considereremo? E il contrario di questo come lo denomineremo?

La tendenza di fondo dello Stoicismo è quella di *negare a tutte queste cose la qualifica di «beni» e di «mali»*, appunto perché – come s'è visto – bene e male sono solo ciò che giova e ciò che nuoce al *logos*, e dunque *solo il bene e il male morale*.

Pertanto, tutte quelle cose che sono relative al corpo – sia che nuocciano sia che non nuocciano – sono considerate «indifferenti»

[10] Cfr. S.V.F., III, frr. 72 ss. von Arnim.

(ἀδιάφορα), o più esattamente «moralmente indifferenti». Fra le cose moralmente «indifferenti» vengono di conseguenza collocate sia le cose fisicamente e biologicamente positive, come: «vita», «salute», «bellezza», «ricchezza» ecc., sia quelle fisicamente e biologicamente negative, come: «morte», «malattia», «bruttezza», «povertà» ecc.

Diogene Laerzio ci riferisce:

> Secondo loro, delle cose che sono, alcune sono beni, altre mali, e altre ancora né beni né mali... e tali sono quelle realtà che non recano né danno né vantaggio, come la vita, la salute, il piacere, la bellezza, il vigore, la ricchezza, la fama, le nobili origini (e così pure le realtà opposte come la morte, la malattia, la fatica, la bruttezza, la debolezza, la povertà, il disonore, le origini oscure e simili).[11]

Stobeo conferma:

> Le cose, o sono buone, o sono cattive, o sono indifferenti. Quelle buone sono di questo tipo: saggezza, temperanza, giustizia, coraggio e tutto ciò che è virtù o ha parte della virtù. I mali invece sono questi: dissennatezza, intemperanza, ingiustizia, viltà e tutto ciò che è vizio o ha parte del vizio. E ora ecco gli indifferenti: la vita e la morte, la fama e l'oscurità di vita, il piacere e il dolore, la ricchezza e la povertà, la salute e la malattia, e le altre cose simili.[12]

7. La portata rivoluzionaria per il modo comune di pensare della distinzione fra «beni», «mali» e «indifferenti» – Questo nettissimo distacco operato fra «beni e mali», da un lato, e «indifferenti», dall'altro, è indubbiamente una delle note caratteristiche più tipiche dell'etica stoica, e già nell'antichità fu oggetto di enorme stupore, di vivaci consensi e dissensi, e suscitò molteplici discussioni fra gli avversari e perfino fra i seguaci stessi della filosofia del Portico.

In effetti, proprio con questa radicale scissione gli Stoici potevano mettere l'uomo al riparo dai mali dell'epoca in cui vivevano: *tutti i mali derivanti dal crollo dell'antica polis e tutti i pericoli, le insicurazze e le avversità provenienti dagli sconvolgimenti politici e sociali che avevano fatto seguito a quel crollo venivano drasticamente negati come mali e confinati fra gli indifferenti.*

Era, questo, un modo assai audace per dar nuova sicurezza all'uomo, insegnargli che beni e mali derivano sempre e solo dall'interno

[11] Diogene Laerzio, VII, 102 = S.V.F., III, fr. 117 von Arnim.
[12] Stobeo, *Anthol.*, II, 57, 19 = S.V.F., I, fr. 190; III, fr. 70 von Arnim.

del suo io e mai dall'esterno, e dunque per convincerlo che la felicità poteva essere perfettamente conseguita in modo assolutamente indipendente dagli eventi esterni.[13]

8. Aporie connesse con la teoria degli «indifferenti» – È da notare, tuttavia, che tale distinzione, esaminata a fondo, nel contesto dello Stoicismo si rivela priva di adeguati supporti ontologici e metafisici.

Essa ha precedenti in Socrate e in Platone, i quali già avevano, in vario modo, cercato di convincere gli uomini che veri beni sono solo quelli che giovano all'anima e allo spirito. Ma – e questo è il punto essenziale da rilevare – a supporto dell'inveramento platonico dell'intuizione socratica c'era la scoperta operata tramite la «seconda navigazione», cioè la *scoperta del soprasensibile*, l'affermazione che l'uomo è costituito da una «componente sensibile» e da una «componente soprasensibile» (non solo strutturalmente diverse, ma addirittura fra loro in conflitto), e l'affermazione che compito dell'uomo è quello di liberare e sciogliere la propria componente soprasensibile da quella sensibile.

In effetti, in questo contesto e solo in questo, può aver senso una svalutazione di tutto ciò che è connesso con il corporeo e la negazione che sia bene ciò che giova alla componente fisica. Ma nel contesto monistico e materialistico della fisica stoica non c'è adeguato spazio ontologico per una distinzione così radicale qual è quella di cui discorriamo, e pertanto essa rimane metafisicamente infondata, e sorretta solamente da un senso della vita elaborato dalla Stoa per via prevalentemente intuitiva, e che viene a sovrapporsi surrettiziamente all'ontologia monistica e materialistica.

Questo spiega bene, per altro verso, le sottili distinzioni che essi, in tema di «indifferenti», furono costretti a operare, e anche le numerose polemiche interne a queste connesse, di cui ora dobbiamo dire.

9. I valori relativi, i «preferibili» e i «non preferibili» – La legge generale della *oikeiosis* implicava che, dal momento che è un istinto di tutti gli esseri quello di conservare se medesimi, e dal momento che proprio questo istinto è fonte delle valutazioni, si dovesse riconoscere come «positivo» tutto ciò che li conserva e li incrementa, *anche*

[13] Certi tentativi di intendere la dottrina stoica del bene in relazione con l'etica aristotelica, a nostro avviso, le fanno perdere proprio quel senso «caustico» in cui certamente consiste la sua originalità; in effetti le analogie sono in prevalenza superficiali.

a livello fisico e biologico. E così non solo per gli animali, ma altresì per gli uomini, si doveva riconoscere come «positivo» tutto ciò che è conforme alla natura fisica e che garantisce, conserva e incrementa la vita, come la salute, la forza, la vigoria del corpo e delle membra, e così di seguito.

Questo «positivo secondo natura», gli Stoici lo chiamarono «valore» o «stima» (ἀξία), mentre l'opposto negativo lo chiamarono «mancanza di valore» o «mancanza di stima» (ἀπαξία).

Pertanto quegli «intermedi» che stanno fra i beni e i mali cessano di essere del tutto «indifferenti»; o meglio: pure restando «moralmente indifferenti», diventano, dal punto di vista fisico, «valori» e «disvalori».

Riferisce Cicerone:

> Le altre cose, per quanto non fossero né mali né beni, tuttavia Zenone le definiva talora secondo natura, talaltra contrarie a natura; e al conto se ne devono aggiungere altre ancora collocate in mezzo a queste. Le realtà secondo natura vanno accettate e apprezzate, per le altre vale l'opposto; quelle neutre occupano una posizione intermedia, e per lui non hanno alcun peso.[14]

Stobeo conferma:

> Tutte le cose conformi a natura hanno valore, tutte quelle contrarie a natura un certo disvalore. Il valore ha tre significati: l'apprezzamento di un pregio in quanto tale, il giudicare fra due cose in alternativa, mentre il terzo significato, che Antipatro definisce «discriminante» è quello per il quale fra date cose noi scegliamo quelle che hanno qualcosa in più rispetto alle altre: così ad esempio la salute in confronto alla malattia, la vita in confronto alla morte, la ricchezza alla povertà. Analogamente, anche il disvalore si dice in tre modi diversi, in perfetta opposizione con i modi precedentemente illustrati.[15]

Dunque, le cose che stanno fra beni e mali morali sono, alcune, «valori», altre, «disvalori»; alcune sono valori in maggiore o minore grado e, per converso, altre sono disvalori in maggiore o minore grado.

Ne viene, di conseguenza, che, da parte della nostra natura animale le prime saranno oggetto di «preferenza», le seconde saranno invece oggetto di «avversione».

[14] Cicerone, *Acad. post.*, I, 10, 36 = S.V.F., I, fr. 191 von Arnim.
[15] Stobeo, *Anthol.*, II, 83 = S.V.F., III, frr. 124-126 von Arnim.

Nasce così una seconda distinzione, strettamente dipendente dalla prima, ossia quella degli «indifferenti preferiti» (προηγμένα) e di quelli «non preferiti» o «respinti» (ἀποπροηγμένα), perfettarnente illustrata dalle testimonianze seguenti:

> Delle cose dotate di valore, alcune ne hanno molto altre poco. Ugualmente di quelle senza valore alcune lo sono in parte, altre assolutamente. Quelle che hanno un valore consistente sono dette «preferite», e quelle che hanno un assoluto disvalore sono dette «respinte»: fu Zenone il primo a dare questi nomi a queste realtà. È detta preferita quella cosa, che, pur essendo indifferente, è da noi scelta sulla base di un ragionamento discriminante; così dicasi per ciò che è respinto, e per esempi di valore analogo. Siccome i beni di per sé hanno il massimo valore, in nessun caso possono essere detti «preferiti»; tuttavia il preferito, che ha un valore e un posto di secondo livello, in un certo modo *ha qualcosa in comune con la natura del bene*. In un palazzo nessuno dei preferiti sarebbe re, ma sarebbe uno dei dignitari a lui direttamente subordinati. Si parla di preferiti non perché questi contribuiscano in qualche misura alla felicità o perché giovino a essa, ma per il fatto che noi siamo costretti a fare la loro scelta, essendo i loro contrari cose «respinte».[16]

Ecco come un'altra fonte ulteriormente puntualizza questo concetto, chiarendo anche con esempi:

> Preferite sono le cose dotate di valore, come ad esempio, nell'ambito psichico, le buone disposizioni naturali, l'arte, il progresso e simili. Per ciò che concerne il corpo sono preferiti la vita, la salute, il vigore, la buona costituzione e proporzione, la bellezza. Infine, fra i beni esterni sono preferiti la ricchezza, la fama, le nobili origini e simili. Sono invece respinti, nella sfera psichica, la scarsità di doti naturali, l'imperizia e così via; nell'ambito corporeo, la morte, la malattia, la debolezza, la gracile costituzione, le malformazioni, la bruttezza e simili. Per ciò che concerne la sfera esterna: la povertà, la cattiva reputazione, le origini oscure e così via. Né preferite né respinte sono quelle cose che non rientrano né nell'una né nell'altra tipologia.[17]

10. Conclusioni sulla distinzione degli Stoici fra beni, mali e indifferenti – Potremmo riassumere le cose dette nel modo seguente:

1) Sono «beni» veri e propri solo quelli morali, cioè quelli che conservano e incrementano la razionalità e il *logos*, e viceversa sono

[16] Stobeo, *Anthol.*, II, p. 84, 21 = S.V.F., I, fr. 192 von Arnim.
[17] Diogene Laerzio, VII, 106 = S.V.F., III, fr. 127 von Arnim.

«mali» solo quelli morali, cioè quelli che menomano la ragione e il *logos*.

2) Questi beni sono valori in senso assoluto, e lo stesso dicasi, per converso, dei mali morali che sono disvalori in senso assoluto.

3) Gli «indifferenti», se sono tutti quanti sul medesimo piano dal punto di vista morale, non lo sono invece dal punto di vista fisico e biologico, a seconda che incrementino o danneggino la vita oppure non facciano né l'una né l'altra cosa.

4) Ci saranno, per conseguenza, cose che, pur essendo «moralmente indifferenti», andranno considerate tuttavia, dal punto di vista fisico e biologico, «valori», oppure «disvalori», oppure del tutto neutre.

5) Le cose che hanno valore fisico sono «preferite», quelle che hanno disvalore sono «respinte», le neutre sono del tutto indifferenti.

6) Poiché i beni morali sono valori assoluti, per questo motivo nei loro confronti non ha senso la qualifica di «preferiti», in quanto la loro assolutezza li pone al di sopra di qualsiasi relazione con altro.

Queste distinzioni corrispondevano non solo a una esigenza di attenuare realisticamente la troppo netta dicotomia fra «beni» e «mali» e «indifferenti», di per sé paradossale, ma trovavano nei presupposti del sistema una giustificazione addirittura maggiore che non la sopraddetta dicotomia, per le ragioni illustrate sopra.

Di conseguenza, ben si capisce come il tentativo di Aristone[18] e di Erillo[19] di sostenere la assoluta «adiaphoría» o «indifferenza» delle cose che non sono né beni né mali, abbia trovato netta opposizione in Crisippo, che difese la posizione di Zenone e la consacrò in via definitiva.[20]

[18] Si veda *supra*, p. 1306, nota 6.
[19] Si veda *supra*, p. 1306, nota 7.
[20] Cfr. S.V.F., III, fr. 117 ss. von Arnim.

SEZIONE VIII

I CONCETTI STOICI INNOVATIVI DI «VIRTÙ» E «VIZIO», «AZIONE RETTA» E «DOVERE»

I. I CONCETTI STOICI DI «VIRTÙ» E DI «VIZIO»

1. La virtù e la felicità – Chi ci ha fin qui seguito avrà sicuramente notato come anche negli Stoici, non meno che in Platone e in Aristotele, acquisti perfetta espressione quella concezione dell'*areté*, cioè della virtù, che noi sappiamo essere una delle costanti più tipiche del pensiero morale greco, fin dalle sue origini. La virtù umana è *la perfezione di ciò che è peculiare e caratteristico dell'essere umano; e poiché caratteristica dell'essere umano è la ragione, la virtù* è *la perfezione della ragione.*[1]

Pertanto, il «vivere secondo natura» che abbiamo visto essere precetto basilare dell'etica stoica, coincide esattamente con il «vivere secondo ragione», e quindi con il «vivere secondo virtù»; e poiché la virtù è l'esplicazione e l'attuazione perfetta della natura umana, essa è *eo ipso* felicità: infatti la vita beata, o felicità, è non altro che questo pieno e perfetto attuarsi della *physis* umana.

Riferisce Stobeo:

> Dicono che il fine consiste nell'essere felici, e che appunto a ciò si dirige ogni nostra azione, mentre l'essere felici non si attua in vista di nient'altro. Questo equivale a vivere secondo virtù, o a vivere in modo coerente, oppure, che è lo stesso, secondo natura. Zenone dà questa definizione della felicità: la felicità è una vita dal corso prospero; Cleante nelle sue opere adotta la medesima definizione e Crisippo e quelli dopo di lui, pur sostenendo che felicità e vita felice fanno tutt'uno, dicono poi che la felicità è lo scopo, e invece vivere in condizioni di felicità, cioè essere felici, è il fine. Da ciò risulta chiaramente che espressioni del tipo «vivere secondo natura», «vivere una bella vita», «vivere bene», «vivere una vita bella e buona», «virtù e ciò che partecipa di virtù» sono sinonime. E poi ogni cosa bella è anche buona, e

[1] Cfr. *supra*, p. 1372, nota 3.
[2] Stobeo, *Anthol.*, II, 77, 16 = S.V.F., III, fr. 16 von Arnim.

ogni cosa brutta è cattiva. Pertanto anche per gli Stoici il fine equivale a una vita secondo virtù.[2]

2. La virtù ha valore per se stessa ed è «autosufficiente» – Sulla base di queste premesse, è evidente come gli Stoici dovessero combattere sia la tesi epicurea che subordinava la virtù al piacere come «mezzo» a «fine», sia la concezione escatologica che legava la virtù a un premio ultraterreno. Come perfezione della *physis* umana la virtù vale per se medesima, non produce la felicità come qualcosa di altro da sé – sia essa intesa come piacere o come premio ultraterreno –, ma è *essa stessa la felicità*, e, dunque, va desiderata, cercata, amata e coltivata in sé e per sé.

Riferisce Diogene Laerzio:

> La virtù è una predisposizione alla coerenza morale, ed è degna di scelta di per sé, e non sulla spinta della speranza o del timore, per qualche bene esterno. In essa sta la felicità dato che è un'anima fatta apposta per una vita moralmente coerente.[3]

Così lo Stoico è reso dalla virtù perfettamente «autosufficiente». L'uomo non ha bisogno di piaceri, che non sono perfezionamenti della sua natura, ma sono solo «fenomeni concomitanti», e in ogni caso non interamente in suo potere. L'uomo non ha bisogno nemmeno di una vita futura che aggiunga qualcosa a quella perfezione che già possiede con la virtù. Inoltre, non teme di perderla per opera altrui, perché – come sappiamo – nessuno gliela può strappare di dosso, essendo essa ontologicamente radicata nella sua natura.

Con la virtù, insomma, l'uomo tocca un vertice di assolutezza, in cui si sente uguale agli Dei:

> Non c'è dubbio, gli uomini buoni sono sempre felici, e i malvagi infelici; e la felicità dei buoni non differisce da quella degli dèi, né quella d'un istante – parola di Crisippo – è diversa da quella di Zeus; anzi, la felicità dei saggi non ha nulla da invidiare alla felicità di Zeus, né quest'ultima la supera in bellezza e nobiltà.[4]

Pertanto ben si spiegano le ferventi lodi con cui gli Stoici esaltano la virtù, attribuendole tutti gli epiteti che il Greco – e in particolare il Greco filosofo – considerava espressioni di perfezione assoluta:

[3] Diogene Laerzio, VII, 89 = S.V.F., III, fr. 39 von Arnim.
[4] Stobeo, *Anthol.*, II, 98, 17 = S.V.F., III, fr. 54 von Arnim.

Denominano la virtù in molti modi. La chiamano *bene*, perché ci guida sulla retta via. Dicono poi che è *piacevole*, per il fatto che senza dubbio essa è oggetto di apprezzamento; e assai *pregevole* perché il suo valore non ha eguali; *interessante*, dato che è degna di vivo interessamento; *lodevole*, giacché è logico che uno la lodi; *bella*, perché ha il potere di attrarre quelli che la desiderano; *giovevole*, per il fatto di apportare giovamento a chi tende al ben vivere; *utile* al bisogno, perché appunto nel bisogno rivela la sua efficacia; *preferita*, poiché vien da lei quel che è bene preferire; *necessaria*, perché, quando è presente, risulta essere d'aiuto, e senza di essa aiuto non si trova; *benefica*, in quanto i benefici che da essa si traggono compensano abbondantemente i sacrifici fatti per raggiungerla; *autosufficiente*, nel senso che basta a chi la possiede; *di nulla bisognosa*, per il fatto che manca di ogni bisogno. E infine la virtù è *sufficiente*, perché è strumento d'utilità universale nella vita.[5]

Malgrado il lettore moderno possa sentire, in questo fervore di epiteti, qualcosa di retorico, in effetti così non è.[6]

Con la virtù lo Stoico si sentiva corazzato contro tutti i mali della sua tormentata epoca; in essa e solo in essa trovava la pace dell'anima, e perciò quest'inno alla virtù è profondamente sincero.[7]

3. La virtù come scienza, la sua unità e molteplicità – Negli Stoici un'altra componente dell'etica greca – quella che in un certo senso può considerarsi la più tipicamente greca – trova perfetta espressione: alludiamo alla componente «intellettualistica» nata con Socrate, ossia con la stessa filosofia morale, e rimasta poi una vera e propria categoria del pensiero morale degli Elleni.

In effetti, una filosofia che, come quella stoica, poneva nel *logos* il principio ontologico di tutte le cose e considerava l'uomo come quella privilegiata realtà in cui il *logos* si manifestava in modo nettamente diverso rispetto a tutte le altre cose, non poteva non ribadire le conclusioni socratiche.

Se la virtù è il perfezionamento di ciò che è peculiare dell'uomo, e se peculiare dell'uomo è la ragione e il *logos*, è chiaro che la virtù

[5] Stobeo, *Anthol.*, II, 100, 13 = S.V.F., III, fr. 208 von Arnim.

[6] Si ricordi anche la diversa carica concettuale che il termine greco *areté* aveva rispetto al nostro termine *virtù*, sulla quale abbiamo a più riprese richiamato l'attenzione nel corso di quest'opera.

[7] Si tengano presenti i riconoscimenti che lo stesso Epicuro aveva dovuto fare nei confronti della virtù pratica della *phronesis* ossia della *saggezza*.

deve essere «scienza» e «conoscenza», perché la ragione si perfeziona appunto nella e con la conoscenza.

Pertanto la virtù torna a essere definita come socraticamente «scienza dei beni e dei mali» e il vizio «ignoranza dei beni e dei mali».[8]

4. Anche agli Stoici antichi rimane sconosciuto il concetto di «volontà» – Agli Stoici – almeno agli Stoici antichi – resta fondamentalmente estranea la «volontà» come facoltà spirituale indipendente dal conoscere, e resta sconosciuto il ruolo che essa gioca nella vita morale.

E quando in Seneca troviamo un particolare rilievo dato proprio alla volontà, non dobbiamo lasciarci trarre in inganno: Seneca, rendendo con *voluntas* quello che il Greco esprimeva con *disposizione interiore* derivante da una perfetta conoscenza, aggiunge qualcosa di nuovo, come vedremo nel prossimo libro parlando di lui.

Tuttavia, nemmeno Seneca sa dar ragione della *voluntas* dal punto di vista speculativo, e finisce egli pure per far dipendere la moralità dalla conoscenza.

Ecco un passo significativo:

> Senza un retto proposito non ci sarà un'azione retta: dal proposito infatti procede l'azione. Ma a sua volta il proposito non sarà retto, se anche l'abituale disposizione dell'animo non sarà tale, giacché è proprio dal primo che dipende la seconda. Inoltre, la disposizione abituale dell'anima non potrà essere nella sua forma migliore se non avrà percepito le regole di tutta la vita, e il giudizio che si deve dare in ciascun caso.[9]

Dove l'affermazione *et quid de quoque iudicandum exegerit*, cioè il giudizio della ragione – e quindi la ragione stessa – resta la condizione incondizionata dell'agire morale.

5. L'unità e la molteplicità della virtù – Con questa riduzione della virtù a *conoscenza dei beni e dei mali* ritorna il problema che già Platone sentì come assai difficile da risolvere, ossia il problema della «unità» o «molteplicità» della virtù, problema che fu a lungo discusso nel Portico e che divise gli animi.

Aristone, per esempio, discepolo di Zenone, sostenne che la virtù è «una».[10]

[8] Cfr. S.V.F., III, frr. 255 e 256 von Arnim.
[9] Seneca, *Epist.*, 93, 57 = S.V.F., III, fr. 517 von Arnim.
[10] Cfr. S.V.F., I, frr. 373 ss. von Arnim.

Crisippo, invece, seguito dai più, sostenne che le virtù sono «molteplici», per cui già gli antichi gli rimproveravano di risvegliare «uno "sciame di virtù" insolito e sconosciuto»,[11] utilizzando una nota immagine con cui Platone già metteva in ridicolo la tesi dei Gorgiani che ammettevano molteplici virtù.[12]

In realtà, Crisippo cercava di dar conto della fenomenologia della vita morale, la quale attesta che vi sono nell'uomo molte qualità, e che ciascuna qualità ha la sua perfezione, e, dunque, la sua «virtù», in senso ellenico. Ma Crisippo stesso, come tutti gli Stoici, definiva poi ciascuna di queste virtù come *un modo particolare di attuarsi della scienza dei beni e dei mali, e quindi come una molteplicità espressione di una unità.*

Come Platone, gli Stoici fissarono in numero di quattro le virtù cardinali: «saggezza», «temperanza», «fortezza» e «giustizia», e tutte le ulteriori virtù che meticolosamente distinsero vennero subordinate a queste.

Due passi di Stobeo dànno in modo preciso il catalogo delle virtù e insieme riconfermano in modo esplicito e perfetto la riduzione di tutte e di ciascuna delle virtù a scienza:

> La *saggezza* (*phronesis*) è la *scienza* di ciò che si deve fare, di ciò che non si deve e di quanto non rientra né nell'una né nell'altra categoria, oppure è la scienza dei beni e dei mali e di ciò che non è né bene né male in rapporto alla natura dell'animale politico (né d'altra parte intendono in maniera diversa le altre virtù). La *temperanza* (*sophrosyne*) è la *scienza* di ciò che si deve scegliere, si deve evitare, e né si deve scegliere né evitare. La *giustizia* (*dikaiosyne*) è la *scienza* che permette di attribuire i beni a ciascuno in maniera equa; il *coraggio* (*andreia*) è la *scienza* di ciò che è temibile o non temibile oppure indifferente. Invece la *dissennatezza* (*aphrosyne*) è l'*ignoranza* dei beni, dei mali e degli indifferenti, oppure è l'*ignoranza* di ciò che si deve fare o si deve evitare o che è indifferente fare o evitare; l'*ingiustizia* (*adikia*) è il *non saper* distribuire a ciascuno in modo equo; la *viltà* (*deilia*) è l'*ignoranza* di ciò che è temibile o non è temibile, o è indifferente. In modo non diverso essi definiscono tutte le altre virtù e i vizi, secondo lo schema esposto. In genere sostengono che la virtù è una disposizione dell'anima che è in armonia con se stessa per tutta la vita.[13]

[11] Cfr. S.V.F., III, fr. 255 von Arnim.
[12] Cfr. Platone, *Menone*, 72 A-B.
[13] Stobeo, *Anthol.*, II, 59, 4 = S.V.F., III, fr. 262 von Arnim.

E sempre Stobeo ulteriormente precisa:

Delle virtù alcune sono primarie, altre invece subordinate. Primarie sono le quattro virtù della *saggezza*, *temperanza*, *coraggio* e *giustizia*. La saggezza ha a che fare con i doveri; la temperanza con gli impulsi dell'uomo; il coraggio con i rischi da correre; la giustizia riguarda l'assegnazione dei beni. Fra le virtù subordinate a queste, alcune dipendono dalla saggezza, altre dalla temperanza, altre dal coraggio, e altre dalla giustizia. Fanno capo alla saggezza le seguenti: l'*assennatezza*, il *buon senso*, la *perspicacia*, l'*intelligenza*, [la *sagacia*], e l'*ingegnosità*. Dalla temperanza dipendono: la *buona educazione*, la *decenza*, il *pudore*, e l'*autodominio*. Al coraggio si rifanno: la *costanza*, l'*ardire*, la *magnanimità*, la *fermezza*, la *capacità di sopportazione*. Dalla giustizia dipendono: la *religiosità*, la *generosità*, l'*affabilità* e la *socievolezza*. Definiscono l'assennatezza come la *scienza* che fissa i modi e gli atti del buon comportamento; il buon senso come la *scienza* che soppesa e valuta nel complesso gli atti compiuti o da compiersi; la perspicacia [per loro] è la *scienza* che conferisce prontezza nel trovare le soluzioni convenienti; l'intelligenza è la *scienza* ‹che permette di distinguere› il meglio dal peggio; la sagacia è la *scienza* che fa andare dritti allo scopo in ogni caso; infine l'ingegnosità è la *scienza* che indica la via d'uscita in ogni circostanza. Inoltre, la buona educazione è la *scienza* che dispone come si devono compiere certe azioni, nel rispetto delle precedenze, e di un ordine generale; la decenza insegna quali atteggiamenti siano convenienti e quali sconvenienti; il pudore è la *scienza* che mette al riparo dalle giuste critiche; l'autodominio è la *scienza* che fissa limiti invalicabili di ciò che risulta essere la retta ragione. Ancora: la costanza è quella *scienza* che ci conferma nei buoni giudizi; l'ardire è *scienza* che ci fa sapere quando non ci esponiamo a mali irreparabili; la magnanimità è la *scienza* che ci pone al di sopra degli eventi che per natura coinvolgono buoni e cattivi; la fermezza è la *scienza* di un'anima che non si lascia abbattere; la capacità di sopportazione è la *scienza* che va allo scopo senza curarsi della fatica. Infine, la religiosità è la *scienza* del culto degli dèi; la generosità è la *scienza* delle buone azioni; l'affabilità è la *scienza* del quieto vivere in società e la socievolezza è la *scienza* che ci fa intrattenere relazioni cordiali con il prossimo.

Fine di tutte queste virtù è una vita coerente con la natura: ciascuna di esse, con le sue peculiarità, aiuta l'uomo a raggiungerlo. Difatti, l'uomo è dotato dalla natura di un istinto alla ricerca di ciò che è bene, all'equilibrio degli impulsi, alla forza d'animo e alla equità. Ogni virtù, agendo in sinergia con le altre e secondo le proprie caratteristiche, *assicura all'uomo una vita coerente con la natura*.[14]

[14] Stobeo, *Anthol.*, II, 60, 9 = S.V.F., III, fr. 264 von Arnim.

Come si vede, nell'istante stesso in cui le distinguevano, gli Stoici *riunificavano le virtù nella scienza*, nella scienza pratica.

Meglio di tutti Olimpiodoro ci ha illustrato il nesso che collega tutte le virtù:

> È vero che le virtù sono fra loro collegate, tuttavia differiscono per i loro caratteri specifici. Nel coraggio non c'è un'unica virtù, ma ci sono tutte, appunto sotto la forma del coraggio, in un'altra virtù [ci sarannno tutte, ad esempio] nella forma della temperanza, come tutti gli dèi possono essere assunti in Zeus sotto la forma di Zeus [o altrimenti in Era] sotto la forma di Era, tenendo conto che non c'è divinità che manchi di perfezione. Diremo questo della divinità nel senso in cui Anassagora affermava che, pur essendo tutto in tutto, uno solo è il carattere che predomina. Ogni virtù è saggezza, perché ogni virtù conosce quel che si deve fare; ogni virtù è coraggio, perché sa come affrontare la lotta; ognuna è temperanza, perché incita al meglio; ognuna, infine, è giustizia perché alle azioni da compiere assegna il dovuto.[15]

Se così è, si spiega perfettamente la celebre massima degli Stoici:

> Chi ha una virtù le ha tutte.[16]

Esse, infatti, non solo si accompagnano l'una all'altra, ma sono tutte manifestazioni particolari della suprema virtù, la scienza del bene e del male, cioè la *phronesis* o saggezza.[17]

6. Identità della virtù in tutti gli esseri razionali – La riduzione della virtù a una «perfezione del *logos*», e quindi a scienza, conteneva in sé una conseguenza che, fondamentalmente, né Socrate, né Platone, né Aristotele ebbero il coraggio di trarre, o che trassero in maniera mutila, perché condizionati dalle convinzioni sociali del loro tempo, e in particolare dai dogmi della *polis*.

Alludiamo all'affermazione dell'*identità assoluta della virtù negli uomini*, a qualunque *ceto*, *sesso* e *condizione* appartenessero, perfino negli schiavi, che espressamente e ripetutamente gli Stoici ribadirono.

Già Epicuro – come abbiamo visto – aveva accolto nel suo Giardino uomini di varia estrazione sociale, donne e perfino etère. La caduta

[15] Olimpiodoro, *In Plat. Alcib. pr.*, p. 214 Creuzer = S.V.F., III, fr. 302 von Arnim.
[16] Cfr. S.V.F., III, frr. 295 s. von Arnim.
[17] Cfr. S.V.F., I, frr. 200 ss. von Arnim.

delle strutture della *polis* – le quali in passato per gli stessi filosofi avevano costituito quasi categorie del pensare politico, spesso sovrapponendosi ai loro stessi principi metafisici – rendeva ormai possibile una coerenza nel pensare morale, che, per le ragioni dette, era mancata nei filosofi dell'età classica.

Dice una antica testimonianza:

> Una volta posto che la natura umana può attingere alla saggezza, allora è necessario che operai, contadini e donne, insomma, chiunque abbia fattezze umane goda di un'educazione alla saggezza e che si raduni un popolo di saggi di ogni lingua, condizione, età e sesso... Di ciò si avvidero anche gli Stoici, i quali sostenevano che anche le donne e gli schiavi dovevano dedicarsi alla filosofia. E anche Epicuro se ne accorse, tanto che chiamava alla filosofia anche gli uomini più incolti.[18]

In verità, Epicuro mantenne qualche riserva e manifestò qualche reticenza, come abbiamo visto. Gli Stoici furono più decisi, dal punto di vista della dottrina. Riferendosi in gran parte al pensiero già proprio degli Stoici antichi, Seneca infatti scrive:

> Nessuno è escluso dalla virtù; essa è aperta a tutti: nobili, liberti, schiavi, re ed esuli. Non sceglie sulla base del casato e del censo: le basta l'uomo così com'è (*nudo homine contenta est*).[19]

È un pensiero, questo degli Stoici, fra i più alti della filosofia antica, e che fa giustizia, in larga misura, di molti retrivi atteggiamenti di cui furono vittime lo stesso Platone e soprattutto Aristotele: la virtù non ha bisogno di aggiunte di alcun genere alla pura natura dell'uomo!

Una ulteriore conseguenza, questa strettamente connessa, gli Stoici dedussero dalla *riduzione della virtù a scienza e a saggezza*: non solo è uguale la virtù in tutti gli uomini, ma *è uguale altresì la virtù degli uomini e la virtù degli Dei.*[20]

Tale affermazione fece enorme impressione agli antichi e da alcuni fu giudicata come smodata ed empia:

[18] Lattanzio, *Div. Instit.*, III, 25 = S.V.F., III, fr. 253 von Arnim. Platone aveva, sì, nel *Menone,* tentato di recuperare l'identità della virtù in tutti gli uomini e di riconoscere che uomo, donna, vecchio, giovane, schiavo e libero, se hanno una virtù, hanno una identica virtù. Ma, poi, il suo discorso subì un mutamento nella *Repubblica.* E infine il programma educativo dell'Accademia risulta decisamente aristocratico e addirittura agli antipodi sia di quello stoico sia di quello epicureo.

[19] Seneca, *De beneficiis*, III, 18 = S.V.F., III, fr. 508 von Arnim.

[20] Cfr. S.V.F., III, frr. 245 ss. von Arnim.

Per gli Stoici la virtù dell'uomo e quella di Dio sono identiche. Certo, si sente la mancanza della religiosità di un Platone e dell'equilibrio di un Socrate.[21]

Ma era una affermazione coerente coi princìpi: il *logos* umano non è che un momento del *logos* divino, e, per conseguenza, la perfezione (cioè la virtù) del *logos* umano non può che essere identica a quella del *logos* divino.

La virtù, dunque, accomuna uomini e donne, liberi e schiavi, Greci e barbari, mortali e immortali.

II. La dottrina stoica delle «azioni rette» e dei «doveri»

1. L'azione retta (katórthoma) – Gli Stoici non si sono limitati alle considerazioni generali sull'essenza della virtù e del vizio, ma si sono dedicati a un attento esame della condotta morale, delle azioni di cui essa è costituita e delle differenti valenze morali delle azioni umane, creando così concetti nuovi e originali.

Chi possiede la virtù, ossia il *logos* armonizzato in modo perfetto, non può se non compiere «azioni perfette», ossia azioni che corrispondono in tutto e per tutto alle istanze del *logos* perfetto.

Gli Stoici affermano:

> Infatti, tutto ciò che trae origine dal saggio, deve essere subito perfetto in tutte le sue parti, dato che in esso risiede ciò che noi diciamo l'obiettivo della nostra ricerca.[1]

Ciò significa che le azioni portano con sé necessariamente la carica di perfezione della fonte da cui derivano. Già Zenone diceva:

> Il carattere morale [*ethos*] è la fontana della vita, da cui sgorgano le singole azioni.[2]

Egli era addirittura convinto che questo carattere morale si ripercuotesse perfino nei tratti del volto e nei sogni:

> Zenone è convinto che si possa cogliere il carattere morale dall'aspetto.

[21] Proclo, *In Plat. Tim.*, 106 F Schn. = S.V.F., III, fr. 252 von Arnim.
[1] Cicerone, *De finibus*, III, 9, 32 = S.V.F., III, fr. 504 von Arnim.
[2] Stobeo, *Anthol.*, II, 7, 1 = S.V.F., I, fr. 203 von Arnim.

> Guarda anche quale sia il punto di vista di Zenone: egli era convinto che ciascuno potesse misurare i propri progressi a partire dai sogni, controllando se personalmente non abbia alcun desiderio indecoroso o commercio con qualche fatto o azione nefanda oppure irragionevole; e invece, come in un fondale marino calmo e non battuto dai flutti egli riluca apertamente, per effetto della ragione, nel momento in cui le facoltà rappresentativa e passionale dell'anima sono rilassate.[3]

Insomma: la virtù, quando sia posseduta, si riverbera su tutte le azioni e su tutti gli atteggiamenti morali, e si manifesta perfino nell'inconscio.

Tenendo presente questo, è agevole comprendere che cosa sia quello che gli Stoici denominano col termine κατόρθωμα, cioè «azione retta» o «azione perfetta» o «azione virtuosa».

Si tratta di quell'azione che si radica nella virtù, e quindi «contiene tutte le caratteristiche della virtù».[4]

E si chiama *katorthoma* appunto perché deriva da un «*orthòs logos*»; è azione perfetta, perché ispirata e sorretta da un *logos* pefetto.

Da queste dottrine risulta evidente come gli Stoici abbiano incominciato a rendersi in parte conto di alcune verità che solo con l'etica del cristianesimo verranno chiarificate e acquisite.

2. Da che cosa nasce una azione e come si deve valutare – Non si deve giudicare se una azione sia «retta» o no (cioè se sia o no un *katorthoma*) dal suo esito e dal raggiungimento del risultato che si era proposta, *ma si deve giudicare dal suo punto di partenza*:

> Quelle azioni che traggono origine dalla virtù si devono considerare rette fin dagli esordi e non solo quando siano perfettamente compiute.[5]

> La fatica riguardante i beni e i valori perfetti, anche se non raggiunge pienamente lo scopo, è sufficiente di per sé a recare vantaggio a chi la sopporta, mentre tutto quello che è esterno alla virtù non serve a niente se non arriva fino in fondo.[6]

> Direi che fra i paradossi della scuola stoica il meno sorprendente e il più convincente è l'affermazione che chi riceve con animo ricono-

[3] S.V.F., I, frr. 204 e 234 von Arnim.
[4] Cfr. Cicerone, *De finibus*, III, 7, 24 = S.V.F., III, fr. 11 von Arnim.
[5] Cicerone, *De finibus*, III, 9, 32 = S.V.F., III, fr. 504 von Arnim.
[6] Filone di Alessandria, *De sacrif. Abel. a Cain.*, 115 = S.V.F., III, fr. 505 von Arnim.

scente ha già restituito il beneficio. Infatti per noi che riportiamo tutto all'interiorità, il fare equivale al volere. Ora, dato che la religiosità, la fedeltà, la giustizia, insomma, le virtù di ogni tipo sono in se stesse perfette, l'uomo può essere nelle sue intenzioni grato, anche se non gli è stato possibile tradurre in pratica questo suo sentimento.[7]

Dunque, è la «disposizione spirituale interiore» quella che conta.

Il passo letto per ultimo parla di «volontà», ma sappiamo che è Seneca che usa *voluntas* per *diathesis*, ossia per «disposizione spirituale», ossia «retta conoscenza», e aggiunge qualcosa di nuovo alle originarie acquisizioni della vecchia Stoa. Tuttavia è chiaro che gli Stoici intravedono – sia pure alla lontana e a livello di intuizione – quella che per il Cristianesimo sarà la «buona volontà», anche se restano del tutto incapaci di darle il suo vero volto, perché la agganciano alla conoscenza e in sostanza a essa la riducono.

3. Sono «azioni rette» solamente quelle dei saggi – Pertanto, non si può giudicare se una azione sia retta o no (se sia un *katorthoma* o no) dai suoi tratti estrinseci: un'azione può benissimo *assomigliare esteriormente a un katorthoma, ma non esserlo affatto.* E questo avviene se manca la *giusta disposizione*, se non vi è a sostegno l'*orthos logos.* Un saggio e uno stolto potranno fare in apparenza la stessa cosa, ma la loro azione risulterà uguale solo esteriormente, e sarà, invece, diversissima intrinsecamente: *katorthoma* sarà la prima e solo la prima, come risulta necessariamente da quanto si è sopra precisato, e mai potrà esserlo la seconda.

Dunque, poiché l'«azione retta» è prodotta dalla virtù, ossia dalla *saggezza*, ne consegue, che *nessuno stolto potrebbe mai compiere azioni rette*. Per compiere azioni rette, lo stolto dovrebbe prima diventare saggio. Il che significa, però, che i più non avranno mai la possibilità di compiere «azioni rette (*katorthómata*)», *perché i più non sono saggi.*

A questo proposito scrive il Pohlenz: «gli Stoici si mostrano assolutamente convinti che la grande massa degli uomini non raggiunge mai questa disposizione ideale dello spirito e quindi non è capace di alcun *katorthoma.* Un'affermazione così cruda ci può sconcertare, ma anche Paolo nell'*Epistola ai Romani* (14, 23) dice "Tutto ciò che non viene dalla fede è peccato", e Clemente Alessandrino adopera di proposito il termine stoico per caratterizzare quello che è il suo tipo ideale di cristiano: "Ogni azione dello gnostico è un *katorthoma*" (*Stromateis*

[7] Seneca, *De beneficiis*, II, 31= S.V.F., III, fr. 507 von Arnim.

VII, 111). In Paolo domina la fede, in Zenone la conoscenza etica, ma entrambi mirano allo stesso scopo: vogliono richiamare con la massima energia l'uomo all'unica cosa necessaria, allo *spirito che decide di tutta la vita*».[8]

A questa notazione dello studioso tedesco è tuttavia da aggiungere che per Paolo si tratta in ogni caso di una fede trascendente che rivoluziona l'uomo, agganciandolo al soprannaturale, per Zenone si tratta invece della conoscenza del *logos* immanente, che attua l'uomo naturale.

4. Il dovere (kathékon) – Le azioni umane non si possono però dividere con un taglio netto fra «azioni rette o virtuose» (κατορθώματα) e quelle contrarie, cioè le «azioni viziose o errori» (ἁμαρτήματα): infatti fra le prime e le seconde si colloca tutta una fascia di *azioni intermedie*, che gli Stoici hanno cercato di determinare con molta precisione.

Già abbiamo visto come fra i beni e i mali (morali) gli Stoici ponessero tutta una fascia di «indifferenti» (ἀδιάφορα), che avevano un certo loro «valore», o un certo «disvalore», se non morale, almeno naturale, e che quindi risultavano «preferiti» o «respinti».

Analogamente, fra «azioni virtuose» e «azioni viziose» che riguardano propriamente l'aspetto spirituale e morale dell'uomo, essi ammettono azioni dotate di un «valore relativo» o di un «disvalore relativo». Si tratta di tutte quelle azioni che riguardano soprattutto la componente naturale e fisica dell'uomo, dalla quale non è possibile prescindere.

Quando queste azioni siano compiute «conformemente a natura», ossia in modo razionalmente corretto, hanno una piena giustificazione razionale e si chiamano quindi «azioni convenienti» o «doveri» (καθήκοντα).

Diogene Laerzio spiega:

> Affermano anche che il *dovere* (καθῆκον) è un *atto che gode di una giustificazione razionale*, come ad esempio una vita coerente: in questo senso esso si estende anche alle piante e agli animali, dato che è manifesto che anch'essi hanno dei doveri. Il primo a introdurre il nome di dovere fu Zenone, traendolo dall'espressione «avvicinarsi a qualcuno». Esso è pure un'*azione in linea con la costituzione naturale*.[9]

[8] Pohlenz, *La Stoa*, cit., p. 261.
[9] Diogene Laerzio, VII, 107 = S.V.F., III, fr. 493 von Arnim.

Per la verità, è da rilevare che la traduzione con «doveri» del termine καθῆκον forza in senso moderno il pensiero degli Stoici; alla lettera bisognerebbe tradurre con «conveniente». Si capirebbe meglio allora come Zenone abbia attribuito dei «convenienti» anche agli animali e alle piante: anche questi, infatti, per esistere, devono rispettare determinate condizioni, conformarsi a determinate esigenze della natura.

Ma è chiaro come specialmente per l'uomo si possa e si debba parlare di «azioni convenienti» o «doveri»: il paragone con gli animali e con le piante serve solo a mostrare come il *kathékon* sia legato alla natura biologica e fisica dell'uomo, a differenza della virtù e dell'atto virtuoso, che riguardano invece l'aspetto propriamente morale e spirituale dell'uomo.

È chiaro che le azioni dell'uomo comune, le quali non possono mai rientrare nella sfera delle azioni moralmente perfette (κατορθώματα), rientrano a pieno diritto in questo ambito. La condotta dell'uomo medio, dunque, ha essa stessa dei parametri per essere intesa, e ha altresì un punto di tangenza, anche se assai parziale, con la condotta del saggio.

Naturalmente, come ci sono azioni che hanno valore di convenienti o «doveri» (καθήκοντα), così ci sono azioni che recano l'opposto segno del disvalore, e cioè sono «sconvenienti», e, infine, ce ne sono alcune «assolutamente indifferenti».

Spiega Diogene Laerzio:

> Degli atti impulsivi alcuni sono doveri, altri contrari al dovere, altri né l'una né l'altra cosa. Il dovere è il risultato di una scelta razionale; come rendere onore ai genitori, ai fratelli, alla patria e frequentare gli amici. Contrario al dovere è ciò che la ragione non farebbe mai: ad esempio disprezzare i genitori, trascurare i fratelli, non venire in aiuto degli amici, disinteressarsi della patria, e simili. Né doveri né non-doveri sono quelle cose che la ragione né sceglierebbe né vieterebbe di fare, come raccogliere un fuscello, possedere uno stilo, o uno strigile o cose analoghe.[10]

Un passo di Cicerone è particolarmente illuminante:

> Per quanto noi affermiamo che solo ciò che è moralmente corretto è un bene, tuttavia è anche conveniente adempiere al *dovere* (*officium*), per quanto noi non includiamo il dovere né fra i beni né fra i mali. *In*

[10] Diogene Laerzio, VII, 108 = S.V.F., III, fr. 495 von Arnim.

questo genere di cose c'è un che di positivo, suscettibile di valutazione, e quindi anche di valutazione positiva. Il giudizio pertanto è un atto suscettibile di una valutazione positiva. Da questo si comprende che il dovere è qualcosa di *intermedio*, che non trova posto né fra i beni, né fra i loro contrari. E poiché esiste una certa realtà che non rientra né nella sfera dei vizi né in quella delle virtù, e che pure è di una qualche utilità, questa non può essere eliminata. C'è poi anche un certo tipo di azione che è corrispondente a questo genere di cose; esso è tale che la ragione impone di realizzarlo e di compierlo. D'altra parte, a ciò che è determinato dalla ragione noi diamo il nome di dovere, sicché il dovere fa parte di quella categoria di esseri che non sono né beni né mali. Inoltre non può sfuggire che *il saggio, almeno in parte, compie azioni intermedie*, e dunque, se le compie, vuol dire che le stima doverose. E siccome il saggio non sbaglia mai quando giudica, il dovere dovrà farsi rientrare nella sfera delle cose intermedie. Alle stesse conclusioni si giunge anche seguendo quest'altra linea di ragionamento. Poiché noi constatiamo che esiste qualcosa che va sotto il nome di *azione retta*, e questo è anche un *dovere perfetto*, ci dovrà essere altresì un *dovere imperfetto*: ad esempio, se «rendere un deposito secondo giustizia» è un'azione retta, «rendere un deposito» sarà un dovere; è l'aggiunta di quel «secondo giustizia» che fa l'azione retta, mentre il «restituire il deposito» senza questa aggiunta rientra nella sfera dei doveri. Siccome è certo, che fra le realtà che noi diciamo intermedie ce ne sono alcune che meritano di essere scelte e alcune che invece vanno rifiutate, qualsiasi cosa stia in questi termini o meriti queste denominazioni, rientra nell'ambito del dovere. Di conseguenza, poiché tutti per natura amano se stessi, si deve credere che tanto il saggio quanto lo stolto sono tenuti a scegliere quello che è secondo natura e a rifiutare quello che è contrario. Ecco finalmente *un dovere che è comune sia al saggio che allo stolto*; dal che si deduce che il dovere si annovera fra le realtà cosiddette intermedie.[11]

5. Precisazioni sulla natura e sui fondamenti del concetto di «dovere» – I concetti che abbiamo fin qui precisato sono i seguenti.

1) Fra le azioni perfette e virtuose e le azioni viziose vi è tutta la sfera delle *azioni medie*, fra le quali spiccano le «convenienti» o «doveri» (καθήκοντα), che sono azioni dotate di relativo pregio, di contro alle azioni virtuose che sono dotate di pregio assoluto.

2) Sempre nell'ambito delle azioni medie, vanno distinte le azioni contrarie alle convenienti o doveri, ossia le «azioni sconvenienti».

[11] Cicerone, *De finibus*, III, 17, 58 = S.V.F., III, fr. 498 von Arnim.

3) Da queste andranno ulteriormente distinte le azioni assolutamente indifferenti, cioè del tutto «neutre».

4) I doveri diventano «doveri» o «convenienti perfetti» se vi si *aggiunge la saggezza*. Ma, allora, i doveri perfetti verranno senz'altro a coincidere con le azioni rette o κατορθώματα, e cesseranno di essere semplici καθήκοντα, perché verranno a ricollegarsi con quello spirito o «disposizione interiore» che è la fonte della moralità, e diventeranno manifestazioni e oggettivazioni di esso.

5) Lo spazio in cui si collocano i «doveri» resta, dunque, quello «intermedio» di cui s'è detto, e relativo resta il loro valore. Tuttavia non si può disconoscere la fondamentale incidenza dei doveri nelle regole della moralità comune.

In questo modo, le leggi umane, che – come vedremo – per gli Stoici, lungi dall'essere mere convenzioni, sono espressione di una legge eterna e indistruttibile che proviene dal *Logos* eterno, al saggio comanderanno «azioni rette» (κατορθώματα), perché il saggio sentirà il comando in strutturale coincidenza con le sue intime esigenze, in virtù della perfetta «disposizione interiore», cioè del retto *logos* che è in lui e che è in perfetta sintonia con il retto *logos* che è fuori di lui.

Al limite, quindi, il saggio, nella sua perfezione, non ha bisogno né di leggi né di comandi.

Invece allo stolto le leggi non potranno comandare «azioni rette», per mancanza in lui dello «spirito retto» che l'azione retta presuppone.

Di conseguenza, in primo luogo, vieteranno di commettere molte colpe, mentre al saggio non vieteranno nulla, perché il non commettere colpe è per lui naturale. In secondo luogo, comanderanno «azioni convenienti» o «doveri», cioè azioni che, pur coincidendo quanto al contenuto con quelle del saggio, mancano di quella forma che rende perfette le azioni del saggio, cioè di quella spirituale «disposizione interiore» di cui sopra abbiamo detto.[12]

Dunque, i comandi e i precetti delle leggi sono, per la massa degli uomini, «doveri», e solo dai doveri resta regolata tutta la vita dell'uomo medio.

Questo concetto di καθῆκον *è sostanziale creazione stoica.* I Romani, che lo renderanno con il termine *officium*, contribuiranno, con la loro sensibilità pratico-giuridica, a stabilire più nettamente i contorni di questa figura concettuale, che noi moderni chiamiamo appunto «dovere».

[12] Cfr. S.V.F., III, frr. 519 s. von Arnim.

Anteriormente agli Stoici, presso i Greci si può trovare, ovviamente, il corrispettivo di quello che il Portico chiama καθῆκον, espresso anche in vario modo, ma mai ridotto unitariamente a problema e mai formulato con precisa consapevolezza.

Max Pohlenz pensa che Zenone abbia desunto dal patrimonio spirituale della sua patria il concetto di «comandamento», così familiare agli Ebrei, e che abbia creato il concetto di καθῆκον innestando il concetto di comandamento sul concetto greco di *physis*.[13] Il che è assai verosimile.

Certo è che Zenone e la Stoa, con l'elaborazione di tale concetto, hanno dato alla storia spirituale dell'Occidente un contributo di grandissimo rilievo: il concetto di «dovere» è rimasto infatti, sia pur modulato in varie maniere, una vera e propria categoria del pensiero morale occidentale.

[13] Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 271 ss.

SEZIONE IX

LEGGI DI NATURA E COSMOPOLITISMO

1. Legge eterna e diritto di natura – Epicuro aveva fondamentalmente negato al diritto e alla legge una loro statura ontologica: per lui legge e giustizia erano solo espressioni di accordi transeunti stabiliti fra gli uomini per garantire la sicurezza della vita, cioè per fini strettamente utilitaristici. In questo egli si riallacciava a quel movimento di pensiero che era stato messo in atto dalle Scuole socratiche, ma che era stato potentemente arginato da Platone e da Aristotele.

Gli Stoici si collocano agli antipodi degli Epicurei, ma senza riprendere l'ordine di idee di Platone e di Aristotele, e quindi guadagnando una visione in gran parte nuova.

Il crollo della *polis*, da un lato, e l'ontologia del *logos* immanente, dall'altro, diedero loro, infatti, la possibilità di vedere il problema del «diritto» e della «legge» in funzione di una ottica nuova, cioè in una prospettiva metapolitica e universalistica.

La legge umana non è altro che l'espressione di una *legge naturale eterna*, che si radica nella *physis* e che quindi nasce dal *logos* stesso che plasma tutte le cose, il quale, in virtù della sua razionalità, stabilisce ciò che è bene e ciò che è male, e, dunque, impone obblighi e divieti.

Il modo in cui abbiamo visto gli Stoici dedurre bene e male morale mostra chiaramente come, in concreto, essi pensassero la *physis* e il *logos*, oltre che in dimensione ontologica, anche in dimensione *deontologica.*

Dice Cicerone in una significativa testimonianza:

> A quegli uomini di straordinaria cultura sembrò giusto prendere le mosse dalla legge; e per quanto ne so, fecero bene, perché la legge, così come loro la definiscono, è la *somma ragione insita nella natura*, la quale comanda ciò che va fatto e proibisce quel che non va fatto. *Questa stessa ragione quando è perfezionata e consolidata dalla mente umana è la legge*. In tal senso, anche la saggezza è una legge e il suo potere sta nel comandare le buone azioni e nel vietare quelle malvagie, e anzi loro pensano che in greco essa abbia il nome di νόμος, per il fatto che *attribuisce* (νέμει) *a ciascuno il dovuto*... Il diritto trae le sue origini proprio dalla legge, che è una forza della natura, e a un tempo

la mente e il criterio del saggio, la regola di ciò che è legale e illegale... è nata prima di tutti i secoli, prima di ogni legge scritta, addirittura prima che si formasse ogni civiltà.[1]

E in una ulteriore testimonianza:

La *legge* non è una scoperta dell'ingegno umano né il frutto di una sanzione popolare, ma un *essere eterno che regge l'intero mondo con i suoi ordini e i suoi divieti*. In tal senso [gli Stoici] potevano affermare che *quella legge fondamentale era la mente suprema di dio in quanto comanda e vieta ogni cosa*. A giusta ragione, quindi, viene lodata la legge che gli dèi diedero al genere umano: essa infatti è ragione e mente di un essere intelligente capace di formulare comandi e divieti. I singoli decreti e divieti dei popoli hanno il potere di richiamare al bene e di distogliere dal male, e questo potere non solo precede nel tempo i popoli e le città, *ma è addirittura coevo a quello divino che custodisce e dirige il cielo e la terra*. Non può esistere infatti una mente divina senza ragione, né una ragione divina che non abbia una tale capacità di sancire il bene e il male. *Pertanto, la legge autentica e fondamentale con potere di interdizione e di comando è la retta ragione del sommo Giove*.[2]

E in una testimonianza di Marciano leggiamo:

Bisogna che la legge sia sovrana di tutte le cose, divine o umane. Deve sovrastare tutte le realtà buone e cattive e su di esse esercitare potere ed egemonia; deve fissare i canoni del giusto e dell'ingiusto e, per i viventi che stanno per natura in società, comandare quel che va fatto, e vietare quel che non va fatto.[3]

Dunque, la legge deriva dal *Logos* stesso che regge l'universo; pertanto il diritto «è dato da natura»,[4] e il diritto positivo umano non è se non l'esplicitazione di questo fondamentale «diritto naturale».

«Legge» e «natura», con gli Stoici, tornano a riconciliarsi in modo perfetto: il *nomos* non è più mera «convenzione» e «opinione» in contrasto con la *physis*, ma è la traduzione e interpretazione delle istanze della *physis*.

La legge ha il suo principio in Zeus:

[1] Cicerone, *De legibus*, I, 6, 18 = S.V.F., III, fr. 315 von Arnim.
[2] Cicerone, *De legibus*, II, 8 s. = S.V.F., III, fr. 316 von Arnim.
[3] S.V.F., III, fr. 314 von Arnim.
[4] Cfr. Diogene Laerzio, VII, 128 = S.V.F., III, fr. 308 von Arnim.

> Non potresti trovare un altro principio, né un'altra origine per la giustizia che non sia lo stesso Zeus e la natura universale. Qui appunto sta il principio per chi intenda trattare dei beni e dei mali.[5]

2. Cosmopolitismo – Anche l'individualismo e l'egoismo in cui Epicuro aveva imprigionato l'uomo, vengono vivacemente contestati dagli Stoici sulla base della *physis*.

L'uomo è spinto dalla natura a conservare il proprio essere e ad amare se stesso. Ma questo istinto primordiale non è finalizzato solo alla conservazione dell'individuo: l'uomo estende immediatamente l'*oikeiosis* ai suoi figli e ai suoi parenti e mediatamente a tutti i suoi simili.

Insomma: è la natura che, come impone di amare sé, così impone di amare chi abbiamo generato e chi ci ha generati; ed è la natura che ci spinge a unirci agli altri e anche a giovare agli altri:

> La natura ci costringe anche ad amare quelli che abbiamo generato. Da ciò deriva che, per natura, non c'è indifferenza fra gli uomini e anzi *è necessario che un uomo non sia estraneo a un altro, per il solo fatto che egli è un uomo*. – Neppure avendo a disposizione una inesauribile abbondanza di piaceri uno vorrebbe vivere la sua vita in perfetta solitudine; da ciò non è difficile capire che noi siamo nati per stare insieme con gli altri uomini in società e in una naturale comunità. E, oltre a ciò, la natura ci spinge a far del bene a quanti più è possibile, soprattutto con l'insegnamento e tramandando regole di saggezza. Per questo motivo sarebbe difficile trovare uno che, pur sapendo qualcosa, non voglia comunicarla ad altri: da qui viene la nostra propensione non solo ad apprendere, ma anche a insegnare. E come i tori, per difendere i loro piccoli, sono per natura portati a combattere contro i leoni con grande forza e aggressività, così anche quelli che ne sono all'altezza e ne hanno la possibilità – come, ad esempio, sappiamo di un Ercole o di un Libero – sono spinti da natura a curarsi della salvezza del genere umano... Allo stesso modo in cui ci serviamo delle membra prima di aver appreso a quale funzione rispondono, noi siamo coinvolti da natura in un reciproco vincolo di comunione e di convivenza: ché, se così non fosse, non ci sarebbe spazio né per la giustizia né per la benevolenza.[6]

Da un ente che vive nel chiuso della sua individualità, come voleva Epicuro, l'uomo torna a essere «animale comunitario». E la formula

[5] S.V.F., III, fr. 314 von Arnim.
[6] Plutarco, *de Stoic. repugn.*, cap. 9, 1035 c = S.V.F., III, fr. 326 von Arnim.

nuova dimostra che non si tratta di una semplice ripresa del pensiero aristotelico, che voleva l'uomo «animale politico»: l'uomo, più ancora che essere fatto per associarsi in una *polis* è fatto per consociarsi con tutti gli uomini.[7]

Su queste basi, gli Stoici non potevano essere se non fautori di un ideale fortemente cosmopolitico.

La *polis* era ormai completamente crollata senza speranze di risorgere. D'altra parte non era nato ancora qualcosa di nuovo che la sostituisse: le monarchie che si erano formate dal dissolto impero macedone si dimostravano sempre più fragili e passeggere. Perciò gli Stoici si limitarono a definire lo Stato in modo giuridico:

> Chiamano Stato un gran numero di uomini che abitano insieme che sono amministrati da una legge.[8]

Pertanto non si può dire che «gli Stoici crearono il concetto generale di Stato», come vorrebbe Pohlenz.[9] Infatti, questa definizione, come riconosce il Pohlenz stesso, è una mera estensione del concetto di *polis* ai nuovi regni; ma, in verità, il concetto di Stato moderno è qualcosa di più che non il mero ingrandimento del concetto di *polis*.

In effetti, gli Stoici considerarono come cittadini dello Stato ideale, non solo tutti gli uomini del vasto mondo, ma vi inclusero anche gli Dei,[10] perché anche gli Dei sono esseri razionali:

> Solo la collettività degli dèi merita il nome di Stato o città davvero felice, e se proprio vogliamo includervi tutti gli esseri razionali, dobbiamo annoverare insieme con gli dèi anche gli uomini. Alla stessa stregua, del resto, noi consideriamo cittadini non solo gli adulti, ma anche i bambini, i quali sono tali per natura, e non certo perché pensino e si comportino da cittadini, o si sentano accomunati dalla legge di cui, peraltro, non hanno neppure cognizione.[11]
>
> Per tale ragione tutto questo mondo deve essere considerato come una sola città comune agli dèi e agli uomini.[12]

[7] Cfr. Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 232 s. e p. 233, nota 11.
[8] Dione Crisostomo, *Orat*., XXXVI, 5 20 = S.V.F., III, fr. 329 von Arnim.
[9] Pohlenz, *La Stoa*, cit., p. 280.
[10] Cfr. S.V.F., III, frr. 333 ss. von Arnim.
[11] Dione Crisostomo, *Orat*., XXXVI, 5 23 = S.V.F., III, fr. 334 von Arnim.
[12] Cicerone, *De legibus*, I, 7, 23 = S.V.F., III, fr. 339 von Arnim.

3. Il vero nobile e libero è il «saggio» e il vero schiavo è l'«ignorante» – Sempre sulla base del loro concetto di *physis* e di *logos*, gli Stoici seppero mettere in crisi, più di quanto non seppero fare gli altri filosofi, gli antichi miti della nobiltà del sangue e della superiorità della razza, nonché le catene della schiavitù.

La nobiltà è detta cinicamente «scoria e raschiatura dell'uguaglianza».[13] Tutti i popoli sono dichiarati capaci di giungere alla virtù.[14]

L'uomo viene proclamato per sua natura libero:

> Nessun uomo è schiavo per natura.[15]

I nuovi concetti di «nobiltà», di «libertà» e di «schiavitù» vengono collegati alla «saggezza» e all'«ignoranza».

Il vero libero è il saggio, il vero schiavo è lo stolto.[16]

I presupposti della politica aristotelica sono in tal modo completamente infranti: il *logos* ha ristabilito – almeno a livello di pensiero – la fondamentale uguaglianza degli uomini.

[13] Plutarco, *Pers. de nob.*, 12 = S.V.F., III, fr. 350 von Arnim.
[14] Cfr. S.V.F., III, fr. 343 von Arnim.
[15] Filone, *de sept. et fest. diebus*, II, p. 283 Mong = S.V.F., III, fr. 352 von Arnim.
[16] Cfr. S.V.F., III, frr. 349-366 von Arnim.

SEZIONE X

DOTTRINA DELLE PASSIONI E DELL'«APATIA» E FIGURA DEL SAGGIO

I. In che cosa consistono e quali sono le passioni secondo gli Stoici

1. La passione come predominio dell'irrazionale – Per Epicuro il dolore e le false opinioni circa i beni e i mali erano ciò che fondamentalmente poteva turbare l'uomo; per gli Stoici, invece, le passioni, insieme alle loro cause e ai loro effetti, sono la fonte di ogni infelicità.

Di conseguenza, è ben comprensibile come nel Portico si discutesse in modo approfondito di esse e come si dedicassero a esse speciali studi. Si trattava, in effetti, di spiegare quel fenomeno importantissimo della vita morale, per cui la ragione viene obnubilata, accecata e perfino travolta da moti irrazionali che sono dentro di noi.

Socrate, con il suo razionalismo e intellettualismo morale, aveva cercato di spiegare questo essere travolti dalle passioni come conseguenza di un errore logico, come effetto di ignoranza. Ma già Platone aveva ben compreso che le passioni e quanto c'è di passionale nell'agire umano suppongono forze alogiche scaturenti dallo stesso animo umano. E aveva parlato, per conseguenza, di tre parti o funzioni dell'anima: una *concupiscibile*, una *irascibile* e una *razionale.* Anche Aristotele aveva dato rilievo alle parti non razionali dell'anima, come abbiamo visto.

Ebbene, gli Stoici, in conseguenza della loro ontologia che dà la preminenza assoluta al *logos* a tutti i livelli, tendono a riportarsi inesorabilmente su posizioni socratiche.

In primo luogo, scartano concordemente la tesi secondo cui le passioni sono l'effetto del puro irrazionale, ossia di quanto c'è in noi di animalesco e in ogni caso di non riducibile al *logos*.

Il dire che le passioni sono determinate dall'irrazionale e da quanto di alogico c'è in noi, significa riconoscere, ovviamente, la «nonvolontarietà» della passione, appunto per la sua totale estraneità alla sfera logica. Ma se si scarta questa spiegazione, la passione viene ad agganciarsi al *logos* e alla ragione, e, in tal caso, sono possibili le seguenti posizioni:

a) le passioni nascono *a causa e in conseguenza di un giudizio erroneo*;

b) *la passione si identifica con lo stesso giudizio erroneo.*

Ambedue queste tesi furono sostenute nella Stoa: Zenone e molti suoi seguaci sostennero la prima, Crisippo insistette notevolmente sulla seconda.

La posizione assunta dal Portico a questo riguardo si capisce assai bene. Infatti, se le passioni costituiscono il più grave pericolo che minaccia la pace dello spirito e la felicità, occorre poterle in ogni caso interamente dominare con la ragione. Ma si possono interamente dominare, solo se non provengono da una forza estranea e contrapposta alla ragione, e se dipendono in qualche modo dalla ragione stessa.

Come si spiegano, allora, le passioni?

2. Il modo in cui le passioni nascono e si sviluppano – Zenone spiegò la passione nel modo seguente. In conseguenza di una data rappresentazione, poniamo della ricchezza, si manifesta in noi una tendenza, la quale, se non è controllata da un *logos* retto e forte che la giudichi come cosa «indifferente» – cioè come cosa che non è né bene né male, ed è utile solamente per quel tanto che è richiesto dalle necessità della vita –, ma è assecondata da un *logos* debole che sopravvaluta la ricchezza, diviene una «falsa opinione» cui consegue un «moto irrazionale» dell'anima – un moto contro il retto *logos* –, che va oltre misura e si ha quindi la «passione»: la brama di ricchezza e l'avarizia.

Dunque, la passione è l'«effetto di un errato giudizio»; nell'esempio addotto, è effetto dell'errato giudizio: «la ricchezza è un bene».

Ecco alcune precise testimonianze:

> Secondo Zenone la passione è un moto dell'anima *irrazionale e contro natura*, oppure un impulso spinto all'eccesso.

Ecco la definizione di passione usata da Zenone, credo, in modo corretto: *la passione è un moto psichico che devia dalla retta ragione e contro natura*. In sintesi, è un impulso eccessivo, dove con «eccessivo» si intende quello che si è allontanato dalla stabile condizione di natura.

> Chiamano passione un impulso esagerato che *sfugge al controllo della ragione* deputata alla scelta, oppure un moto psichico *contro natura*.[1]

[1] Le testimonianze sono, rispettivamente, di Diogene Laerzio, VII, 110 e di Cicerone, *Tusc. disput.*, IV, 11 e 47 = S.V.F., I, fr. 205 von Arnim.

Le conseguenze di questa dottrina sono evidenti: nella misura in cui Zenone, con il suo intellettualismo etico, riduceva volontà, libertà e responsabilità a ragione, egli doveva concludere che la passione è volontaria, nel senso che noi siamo responsabili del suo stesso nascere e albergare in noi.

Zenone, dunque, *non* identificò le passioni coi giudizi, ma con le contrazioni ed effusioni, esaltazioni e depressioni che sopravvengono ai giudizi,[2] e dunque ammise in qualche modo una forza alogica, sia pur capace di svilupparsi solo se la ragione le lasci via libera.

Invece Crisippo riportò interamente alla ragione questo elemento passionale, facendo coincidere, come abbiamo detto, la passione con il giudizio medesimo.

Ci riferisce Galeno, che riporta numerosi frammenti del nostro filosofo:

> Crisippo nel primo libro de *Le passioni* si sforza di dimostrare che le passioni sono *giudizi della parte razionale* ‹dell'anima›. Zenone invece riservò il nome di passioni non ai giudizi veri e propri, ma alle espansioni o contrazioni, oppure alle esaltazioni e depressioni dell'anima dipendenti da tali giudiz.[3]

Ecco come Plutarco espone la dottrina di Crisippo:

> Per alcuni la ragione non è qualcosa di diverso dalla passione e fra le due non c'è differenza né tanto meno contrasto: c'è piuttosto l'indirizzarsi di un unico principio razionale verso l'una o l'altra, che noi non riusciamo ad avvertire perché il cambiamento è troppo repentino e veloce. Non ci rendiamo conto che è con la stessa facoltà dell'anima che noi per natura proviamo desideri, cambiamo opinione, ci adiriamo e temiamo, oppure ci lasciamo portare dal piacere verso azioni turpi, o anche, mentre il piacere ci trascina, gli opponiamo resistenza. E infatti il desiderio, l'ira, la paura e tutti i sentimenti simili sono *opinioni* e *giudizi malvagi* che non riguardano una sola parte dell'anima, ma consistono in propensioni, abitudini e assensi, insomma atti di tutto l'egemonico che in breve tempo si modificano, simili alle corse dei bambini che hanno impeto e irruenza, ma anche insicurezza e volubilità a motivo del venir meno delle forze.[4]

[2] Cfr. il passo di Galeno, che riporto subito sotto.
[3] Galeno, *De plac. Hippocr. et Plat*, V, 1 = S.V.F., III, fr. 461 von Arnim.
[4] Plutarco, *De virtute morali*, 7, 446 f = S.V.F., III, fr. 459 von Arnim.

3. Analisi fenomenologica delle passioni – Come a proposito delle virtù, così anche a proposito delle passioni gli Stoici mostrarono un interesse accentuatissimo per la fenomenologia delle loro manifestazioni empiriche.

Distinsero quattro specie di passioni fondamentali: «desiderio», «paura», «dolore» e «piacere», e una serie di sottospecie di passioni subordinabili a queste quattro.[5]

Il «desiderio» dipende da una falsa opinione e da un falso giudizio circa un bene futuro.

La «paura» dipende da una falsa opinione e da un falso giudizio rispetto a un male futuro.

Il «dolore» dipende da una falsa opinione e da un falso giudizio circa un presunto male attuale.

Il «piacere» dipende da una falsa opinione e da un falso giudizio su un presunto bene presente.

Al desiderio sono collegate passioni come l'«ira» e le varie forme di questa come: «sdegno», «stizza», «risentimento», «rancore», «collera» e simili, «brama» e «cupidigia», «ambizioni» e simili.

Al piacere sono collegati «esaltazioni», «godimenti», «malevolenze» e «malefici».

Alla paura sono collegati «esitazioni», «angosce», «costernazioni», «trepidazioni», «terrori» e simili.

Al dolore sono collegati «invidia», «gelosia», «compassione», «tormento» e simili.[6]

II. L'«apatia» stoica: le passioni non vanno moderate ma estirpate

Siccome le passioni provengono direttamente dal *logos*, perché sono *errori del logos*, è chiaro che non ha senso, per gli Stoici, il «moderare» o il «circoscrivere» le passioni: come già Zenone diceva, *esse devono essere distrutte, estirpate, sradicate totalmente*.

Lattanzio ci riferisce:

> Gli Stoici eliminano dall'uomo tutte le passioni che aggrediscono l'animo mettendolo in agitazione, e cioè eliminano il *desiderio*, il *piacere*, la *paura*, il *dolore*. Parimenti chiamano queste quattro affezioni non impulsi naturali congeniti, ma effetti di una opinione erronea, e

[5] Cfr. S.V.F., III, fr. 377 ss. von Arnim.
[6] Cfr. S.V.F., III, frr. 378 e 394 von Arnim.

> pertanto ritengono che esse si possano estirpare completamente, una volta che si elimini la falsa opinione dei beni e dei mali. Se infatti il saggio non riterrà nulla bene e nulla male [*scil.* degli «intermedi»], non avrà desideri ardenti né smodati né sarà atterrito dalle paure né affetto dai dolori.[1]

Il saggio, curando il suo *logos*, e facendolo essere il più possibile retto, non lascerà neppure nascere nel suo cuore le passioni, o le annienterà nel loro stesso nascere.

È, questa, la celebre «apatia» stoica, cioè *il toglimento e l'assenza di ogni passione, la quale è sempre e solo turbamento dell'animo.*

La felicità implica, dunque, «apatia», «impassibilità».[2]

Epicuro, per salvare il suo ideale della pace interiore data dal «piacere catastematico», ossia dalla mancanza di dolore e di turbamento, fu costretto a misconoscere la drammatica portata della realtà del dolore e la sconvolgente tragedia della morte.

Gli Stoici, dal canto loro, analogamente, per salvare il proprio ideale della pace interiore data da un *logos* armonico e perfettamente pacificato con se stesso e per tutta la vita coerente, furono costretti a misconoscere le forze irrazionali che lottano dentro di noi in ogni momento, a negare la loro statura e la loro rilevanza ontologica, e a ridurle a errori di ragione.

È evidente, quindi, che sia gli Stoici sia gli Epicurei poterono sostenere il loro ideale di felicità solo a prezzo di amputazioni radicali ai danni dell'integrità della vita dell'uomo e della sua realtà.

E come dolore e morte segnano lo scacco dell'etica epicurea dell'«aponia», la massiccia e ineliminabile presenza in noi dell'irrazionale, e delle varie pulsioni di un gran numero di passioni che emergono dall'animo umano, segna lo scacco dell'etica stoica dell'«apatia».

III. L'ideale del saggio

In una concezione della filosofia intesa come «problema della vita» qual è stata formulata nell'età ellenistica, ha grandissima importanza la caratterizzazione dell'«uomo perfetto», ossia dell'uomo che vive in totale sintonia col *logos*, cioè del «saggio», che costituisce il paradigma ideale cui ciascuno deve ispirarsi.

[1] Lattanzio, *div. instit.*, IV 145 = S.V.F., II, frr. 444 ss. von Arnim.
[2] Sulla dottrina stoica delle passioni, cfr. Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 284-309.

Basterebbe dire che il saggio è cinto dalla corona di tutte le virtù, per dire tutto.

Ma gli Stoici – come del resto gli Epicurei – non cessano di aggiungere epiteti per caratterizzare la figura del saggio, dando fondo a tutta la serie di aggettivi del vocabolario greco che denotano qualifiche positive.

Il saggio non sbaglia mai, perché non ha «opinioni» ma «scienza». Il saggio fa bene tutto ciò che fa, perché lo fa con il retto *logos*, con il giusto spirito. Inoltre:

> il saggio è grande, imponente, alto e forte. Grande, perché riesce ad attuare le sue scelte e a realizzare i suoi intendimenti; imponente perché è cresciuto sotto ogni aspetto; alto perché possiede quella grandezza che è tipica dell'uomo nobile e sapiente; forte, perché è dotato di una forza speciale che lo rende invincibile e insuperabile.[1]

E poi il saggio è ricco, nobile e bello: ricco anche se mendico, nobile anche se servo, bello anche se fisicamente brutto, perché ha la sua ricchezza, nobiltà, bellezza nel *logos*.

Il saggio è libero, perché vuole tutto ciò che è necessario; sopporta e accetta tutto quanto è voluto dal Fato.

Il saggio basta a se stesso, perché nel *logos* ha tutto ciò che gli occorre.

Nulla lo può turbare, perché la corazza del *logos* da tutto lo protegge.

Come il saggio epicureo, così il saggio stoico anche fra le torture può essere felice, perché col *logos* trascende il dolore e lo svuota della sua negatività.

Nella sua pace interiore – così come nella virtù – il saggio stoico è uguale a Zeus.[2]

In questa descrizione – si noti bene – c'è qualcosa che ricorda sia la platonica descrizione del mondo delle Idee, sia la descrizione aristotelica del Motore Immobile. In effetti, il vero Assoluto dell'età ellenistica è appunto l'ideale morale di cui il saggio è la paradigmatica incarnazione.

Ma per quanto esaltante possa essere questa descrizione, ciononondimeno emergono da più di un lato aspetti negativi.

Intanto l'ideale del saggio non ammette alcuna via di mezzo. O si è saggi o si è stolti e *tertium non datur*.[3]

[1] Stobeo, *Anthol.*, II, 7, p. 99, 14 = S.V.F., III, fr. 567 von Arnim.
[2] Sul saggio cfr. S.V.F., III, frr. 344-536 von Arnim.
[3] Cfr. S.V.F., III, fr. 637 e ss. von Arnim.

E fra gli stolti non esiste una gradazione gerarchica. Si annega sia in pochi centimetri d'acqua sia nelle profondità degli oceani: la profondità dell'acqua non conta, perché si annega comunque; così non conta che chi è stolto sia poco stolto o molto stolto: la quantità maggiore o minore è insignificante rispetto alla qualità. Per conseguenza, anche le colpe sono tutte egualmente gravi, perché egualmente negativo è lo spirito da cui esse scaturiscono.

Perciò fra stolti e saggi c'è assoluta incommensurabilità.[4]

Ma soprattutto l'«apatia» che cinge lo Stoico è veramente raggelante, e, al limite, è inumana.

Infatti, poiché «pietà», «compassione», «misericordia» sono passioni, lo Stoico deve estirparle da sé:

> Zenone colloca la misericordia fra i vizi e le malattie.
>
> Zenone, caposcuola degli Stoici, che pure non lesina lodi alla virtù... giudicò la misericordia né più né meno che una malattia dell'anima.
>
> Non c'è indulgenza che muova il saggio, né perdono per alcun delitto; perché solo l'insipiente e lo sciocco possono provare misericordia: non è virile il farsi pregare e placare.[5]

L'aiuto che lo Stoico darà agli altri uomini non potrà quindi essere che «asettico», lontano da qualsiasi umana «simpatia»; appunto come il freddo *logos* è lontano dal calore del sentimento.

E così il saggio si muoverà fra i suoi simili in atteggiamento di totale *distacco simpatetico*: sia quando farà politica, sia quando si sposerà, sia quando si curerà dei figli, sia quando contrarrà amicizie, e finirà così per estraniarsi alla vita stessa.

In effetti, lo Stoico non è un entusiasta della vita, né è un amante di essa come invece lo è l'Epicureo.

E mentre Epicuro gustava anche gli ultimi istanti della vita e li godeva, beato pur fra i tormenti del male, Zenone, in paradigmatico atteggiamento, in seguito a una caduta in cui ravvisava un segno del Destino, si gettava, felice di finire la vita, in braccio alla morte, gridando:

> Vengo, perché mi chiami?[6]

[4] Cfr. *ibidem.*
[5] S.V.F., I, frr. 213-214 von Arnim.
[6] Diogene Laerzio, VII, 28 = S.V.F., I, fr. 6 von Arnim.

Il suicidio – che gli Stoici ammettevano nei casi in cui il saggio si trovasse in eccezionali condizioni avverse all'esercizio di virtù – non è coerente con le premesse teoretiche del sistema, se è vero che il *logos* è invitto e invincibile, e se è vero che il saggio anche fra le fiamme può essere felice.

L'ammissione del suicidio si radica, piuttosto, in quella plumbea visione della vita che abbiamo descritto, la quale, eliminando o reprimendo ogni sentimento e passione, perde quasi del tutto anche la primigenia e istintiva gioia del vivere.

PARTE XVII

IL MEDIOSTOICISMO A ROMA

Panezio e Posidonio affermano che la virtù non è sufficiente, e che, anzi, sono necessarie anche la salute, l'abbondanza di mezzi di sopravvivenza e la forza.

Posidonio, fr. A 225 Vimercati

SEZIONE I

IL NUOVO CORSO IMPRESSO DA PANEZIO ALLA STOA

1. Ragioni che portarono al mutamento del pensiero dell'antica Stoa – La Stoa, dopo Crisippo, si era sostanzialmente limitata alla conservazione e alla difesa dei dogmi, perdendo notevolmente in vigore e in efficacia.

Fu Panezio che, nell'ultimo trentennio del II secolo a.C., la riportò agli antichi splendori, ridonandole quella vitalità che sembrava aver perduto[1]. Egli riuscì tuttavia in questa impresa solo apportando al pa-

[1] Panezio nacque a Rodi sembra intorno al 185 a.C. da nobile famiglia. Trasferitosi ad Atene (dopo aver udito le lezioni di Cratete, forse a Pergamo), ascoltò soprattutto le lezioni di Diogene di Seleucia, che era allora alla direzione del Portico, e divenne convinto seguace del verbo stoico (ciò dovette avvenire fra il 160 e il 150), restando legato alla Scuola anche quando ne prese la direzione Antipatro. Udì anche le lezioni di Polemone, di lui assai più vecchio, e probabilmente anche quelle di Carneade. Visitò Roma e vi soggiornò, probabilmente più volte, e fu accolto come apprezzato ospite nel circolo di Scipione, forse per mediazione dello storico Polibio. Nel 140-139 Panezio prese parte con Scipione a un viaggio in Oriente, che, insieme al soggiorno romano, dovette fortemente incidere sulla sua formazione spirituale. Nel 129 a.C. divenne capo della Stoa, succedendo ad Antipatro. Morì verso gli inizi del primo secolo (Posidonio ci dice che Panezio visse ancora trent'anni dopo la pubblicazione del suo capolavoro *Dei doveri,* avvenuta subito dopo il suo insediamento alla direzione del Portico; cfr. Cicerone, *De officiis*, III, 2, 8). Pare, in ogni caso, che Panezio non abbia continuato le sue lezioni fino alla fine della vita (probabilmente per ragioni di salute), almeno per certi periodi; infatti, nel 109, allorché Lucio Crasso andò ad Atene, alla Stoa teneva le lezioni Mnesarco, discepolo di Panezio (Cicerone, *De orat.*, I, 11, 45). Delle opere di Panezio nessuna ci è pervenuta. I frammenti sono stati raccolti, dapprima, da H. N. Fowler, *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta*, Bonn 1885, in seguito da M. van Straaten, *Panétius, ses écrits et sa doctrine avec une édition des Fragments*, Amsterdam 1946; Id., *Panaetii Rhodii fragmenta*, Leiden 1952 (1962[3]), quindi da E. Vimercati, *Panezio, Testimonianze e frammenti*, introduzione, edizione, traduzione, note e apparati di commento a cura di E. Vimercati, Bompiani, Milano, 2002. Molto opportunamente Vimercati ha suddiviso la raccolta in tre sezioni, rispettivamente dedicate ai frammenti nominali (indicati con la lettera "A"), a quelli attribuibili con una certa sicurezza (indicati con la lettera "B") e a quelli congetturali (indicati con la lettera "C"). Per la traduzione ci atterremo a quest'ultima edizione. La bella sintesi del Pohlenz, dedicata alla Stoa, su Panezio (così come su Posidonio) non è, purtroppo, sufficientemente fondata: infatti tende a gonfiare l'autore (come del resto fanno molti studiosi di Panezio), facendo risalire a lui dottrine che non sono sicuramente attestate come sue e traendo una serie di acritiche illazioni.

trimonio dottrinale del Portico modifiche di un certo rilievo. In parte egli mitigò certe asperità dell'etica, in parte modificò alcuni punti della psicologia, in parte ripensò alcuni aspetti della fisica.

Le ragioni che portarono a questi mutamenti sono molte e di diverso genere.

a) In primo luogo, sono da rilevare gli effetti che l'Accademia scettica produsse con la sua polemica contro la Stoa. Gli attacchi che Arcesilao sferrò contro Zenone e contro Cleante e che Carneade sferrò contro Crisippo (di cui parleremo con ampiezza discorrendo degli Scettici) si erano limitati a smantellare le dottrine stoiche, senza essere in grado di sostituire alternative nuove; nondimeno, essi non avevano mancato di segnalare effettivi punti deboli dello stoicismo.

Bisognava, dunque, se non si voleva soccombere sotto quelle critiche, rinnovare la dottrina e soprattutto vivificarne lo spirito, che tendeva a irrigidirsi in una sterile scolastica.

b) In secondo luogo, fondamentale, soprattutto nella revisione della morale stoica, fu il contatto di Panezio con la mentalità romana. Accolto a Roma nel circolo degli Scipioni, attraverso una assidua frequenza con gli uomini romani più potenti, influenti e illuminati del momento, egli comprese la novità e la grandezza della romanità e ne fu avvinto e, in una certa misura, ne fu anche positivamente condizionato.

I suoi predecessori avevano constatato, in Grecia, prevalentemente ciò che nell'ambito dello Stato e della politica andava distruggendosi e perdendosi; Panezio, a Roma, vide invece ciò che in questo ambito si era costruito e andava sempre più affermandosi.

E così egli riguadagnò quel forte senso politico, che già era stato il tratto distintivo dei Greci dell'età classica, e si imbevve del forte senso pratico che costituiva la cifra caratteristica della romanità.

L'uno e l'altro elemento incisero fortemente sulla visione della vita del filosofo.

2. Apertura di Panezio al pensiero di altre Scuole – Inoltre, la attenta e appassionata rilettura di Platone e dei primi Accademici, così come quella di Aristotele e di alcuni Peripatetici, fece sentire a Panezio la necessità di accogliere alcune tesi dell'Accademia e del Peripato, che, in fondo, a suo avviso, potevano considerarsi Scuole derivanti, come la Stoa, dalla medesima matrice, cioè da Socrate.

Panezio, pertanto, inaugura nel Portico una tendenza ecletti-

cheggiante che tiene conto delle critiche scettiche, del nuovo spirito della romanità, delle dottrine di Platone[2] e del Peripato.

Tuttavia, tale tendenza non degenera affatto in una forma di eclettismo senza anima, perché lo spirito dello Stoicismo resta in essa fondamentalmente dominante e capace di imprimere la propria forma alle dottrine nuove che sussume, pur adattandosi alle nuove circostanze.

Panezio apre, dunque, una nuova stagione nella storia del Portico, per indicare la quale gli storici della filosofia hanno coniato l'espressione «Mediostoicismo», ossia stoicismo che si pone fra la primitiva stagione della Stoa e l'ultima che si svolgerà a Roma, con caratteri nuovi, ormai in età cristiana.[3]

3. Dubbi di Panezio sulla «conflagrazione universale» – A giudicare dalle testimonianze pervenuteci, non sembra che Panezio si sia occupato di problemi logici, né che abbia sistematicamente ripensato tutti i problemi della fisica. In questo ambito, tuttavia, egli ha apportato alcune correzioni ai dogmi della Scuola, che sono di un certo rilievo.

Probabilmente per sfuggire alle critiche scettiche, Panezio abbandonò il dogma della *conflagrazione universale* e accolse l'idea peripatetica dell'eternità del mondo.[4]

Naturalmente, questo doveva comportare, di riflesso, il ridimensionamento di alcuni dei principali concetti fisici. Il mondo non poteva più essere inteso come un grande essere vivente che nasce, si sviluppa e poi muore; quindi la fondamentale concezione vitalistica dell'antica Stoa doveva mutare significato.

Inoltre, negata l'*ekpyrosis,* cambiava anche la funzione di Dio come «fuoco artefice», giacché egli cessava di risolvere in sé e poi di rigenerare da sé tutte le cose periodicamente; quindi la funzione di Dio finiva per diventare quella di «reggitore» più che non quella di «artefice del cosmo». Ecco un significativo frammento su Dio:

> Inoltre – dicono – se si verificasse la conflagrazione universale, che cosa farebbe dio durante quel periodo? Assolutamente nulla? Non è verosimile. Ora, infatti, tiene d'occhio ogni singola realtà e sovrintende a tutte come un vero padre; a dire la verità, come un nocchiero e un auriga dirige e governa il tutto, badando al sole, alla luna, agli altri pianeti, alle stelle, all'aria e alle altre parti del cosmo, e cooperando alla sopravvivenza e alla razionale organizzazione del tutto. Ma, una

[2] Si vedano i documenti in Dörrie, *op. cit.*, 45, 2-5, pp. 72-75 e commentario pp. 315-323.

volta corrottosi l'intero cosmo, dio vivrà una vita invivibile a causa dell'inerzia e dell'inattività. Cosa c'è di più assurdo? Ho persino paura di dire ciò che non sarebbe lecito: a questa inattività segue la morte di dio. Infatti, eliminando l'eterno movimento dell'anima, elimini completamente l'anima stessa. Ma, proprio per i nostri avversari, l'anima del cosmo è dio.[5]

Ma difficilmente Panezio dovette rendersi conto di queste implicanze che la negazione della *ekpyrosis* comportava, tanto più che dovette assumere in merito un atteggiamento piuttosto sfumato, talora negando l'*ekpyrosis,* talora limitandosi a sollevare dubbi al riguardo.[6]

4. Dubbi di Panezio sulla mantica e negazione dell'astrologia – Anche nei confronti della mantica, così cara all'antica Stoa, Panezio assunse un atteggiamento critico, che le testimonianze pervenuteci talora ci dicono essere di netto rifiuto,[7] talora di guardingo dubbio.[8]

Anche questa presa di posizione doveva avere ripercussioni non lievi sui princìpi; in particolare, essa comportava, se non la negazione, almeno una notevole attenuazione della convinzione della vecchia Stoa secondo cui *ogni evento è strutturalmente legato con tutti gli altri*, di modo che ciascuno ha ripercussioni su tutti gli altri e viceversa.[9]

Infine, in questo stesso ordine di pensieri si colloca anche la recisa negazione di Panezio dell'astrologia,[10] la quale doveva analogamente

[3] La denominazione fu introdotta da A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892. Il Pohlenz la giudica inopportuna e la respinge, argomentando che l'antichità ha chiaro il concetto di una «Accademia di mezzo», ma non di una «Stoa di mezzo» e che, per di più, non c'è un gruppo di pensatori compatto che motivi la denominazione in parola. Peraltro il Pohlenz deve riconoscere quanto segue: «È indubbio che con Panezio comincia nella storia della Stoa una fase nuova, la quale a sua volta in età imperiale sarà sostituita da un mutato atteggiamento dello spirito: e perciò *possiamo parlare di un periodo di mezzo nella storia della Scuola*. In esso troviamo presenti le correnti più diverse. Ecco perché faremo meglio a evitare il termine "Media Stoa"» (*La Stoa*, cit., p. 388). Ma, come è evidente, quanto il Pohlenz concede è più che sufficiente a motivare il mantenimento della denominazione introdotta dallo Schmekel, tanto più che l'espressione «periodo di mezzo della Stoa» preferita dal Pohlenz, vuol dire, in ultima analisi, la stessa cosa.

[4] Cfr. frr. 64-69 van Straaten = frr. A 54, A 58, A 60-62 Vimercati.

[5] Cfr. Filone di Alessandria, *De aeternitate mundi* 76-84 = fr. C 2 Vimercati (manca in Van Straaten).

[6] Cfr. frr. 64 e 69 van Straaten = frr. A 54 e A 58 Vimercati.

[7] Cfr. frr. 68 e 73 van Straaten = frr. A 62 e A 66 Vimercati.

[8] Cfr. frr. 70 e 71 van Straaten = frr. A 63-64 Vimercati.

[9] Cfr. B.N. Tatakis, *Panétius de Rhodes*, *le fondateur du moyen stoïcisme, sa vie et son oeuvre*, Paris 1931, pp. 110 ss.

[10] Cfr. fr. 74 van Straaten = fr. A 67 Vimercati.

ridimensionare i nessi strutturali che collegano le serie di cause di necessità, e quindi il concetto stoico del Destino.

5. Riforme apportate da Panezio alla dottrina stoica sull'anima – Nella psicologia Panezio apportò sensibili innovazioni, sotto l'influsso sia di Aristotele, sia, anche, di Platone, dal quale tuttavia si discostò negando l'immortalità dell'anima.

Riferisce infatti Cicerone:

> Siamo dunque disposti a credere a Panezio quando si discosta dal suo amato Platone? A ogni accenno, infatti, lo definisce divino, saggio quant'altri mai, santissimo, l'Omero dei filosofi, ma la sola dottrina che non condivide è quella sull'immortalità dell'anima. Egli sostiene – ed è innegabile – che tutto ciò che è nato perisce, e che anche le anime, del resto, nascono, come dimostra la somiglianza tra figli e genitori, visibile anche nell'indole, e non solo nell'aspetto fisico. Adduce anche un'altra prova: non esiste nulla che provi dolore senza che possa esso medesimo essere malato. Ma ciò che cade vittima di una malattia, è destinato a perire. L'anima prova dolore, quindi è mortale. Queste prove sono confutabili: appartengono infatti a gente che non capisce che, quando si parla di immortalità dell'anima, si allude alla ragione, che è sempre aliena da ogni sorta di turbamento, e non a quelle parti sconvolte da malattie, dall'ira e dalle passioni; queste parti egli, a cui è rivolta questa confutazione, le considera separate e ben distinte dalla ragione.[11]

Quanto alla struttura dell'anima, sembra che Panezio abbia accentuato le distinzioni fra la componente puramente fisica dell'uomo (*physis*) e l'anima (*psyché*). Alla componente fisica egli assegnò le funzioni puramente biologiche di nutrizione, crescita, riproduzione e gli impulsi a queste connessi; all'anima egli assegnò i cinque sensi e l'*egemonico.* (Pertanto le «parti» dell'anima da otto vengono ridotte a sei i cinque sensi appunto, più l'egemonico; la funzione della riproduzione viene tolta all'anima e assegnata alla componente fisica e la fonazione non viene più concepita come funzione di una parte a sé stante dell'anima).[12]

[11] Cfr. Cicerone, *Tusc. disput.*, I, 32, 79-80 = fr. 83 van Straaten = fr. A 99 Vimercati. Sulla psicologia di Panezio si veda Tatakis*, Panétius de Rhodes*, cit., pp. 120 ss.; e J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, pp. 179-186.

[12] Cfr. frr. 84-86 a van Straaten = frr. A 105, A 100, A 102 Vimercati.

6. Nuova concezione dell'«egemonico» – Inoltre, egli contrappose, nell'anima, i cinque sensi all'egemonico; e, in particolare, all'interno dell'egemonico egli ammise *due forze* pure contrapposte fra loro, l'*irrazionale* e la *ragione.*

Riferisce Cicerone:

> Di due tipi, infatti, sono le facoltà e la natura dell'anima: una parte è costituita dall'istinto – il greco lo chiama «*hormè*» –, che trascina l'uomo qua e là, l'altra dalla ragione, che indica e chiarifica cosa va fatto e cosa rifuggito.[13]

E ancora:

> I moti dell'anima sono di due tipi: quello del pensiero e quello dell'istinto. Il pensiero ha come scopo supremo la ricerca del vero, l'istinto spinge ad agire. Dobbiamo quindi preoccuparci di usare il pensiero in vista degli scopi più nobili e di rendere l'istinto obbediente alla ragione.[14]

Questa distinzione è introdotta per dare ragione dei conflitti morali, che, con la sua psicologia rigidamente razionalistica, la vecchia Stoa non riusciva a spiegare.

A fondamento di questa distinzione fra forze irrazionali e forze razionali dell'anima sta una concezione che rileva e accentua la natura composta dell'anima. L'anima è costituita da due elementi, vale a dire dall'aria e dal fuoco.[15] Le forze irrazionali dipendono dall'aria, le razionali dal fuoco.

È ovvio quindi che Panezio non poteva seguire Platone e Aristotele nella concezione dell'immortalità dell'anima. Egli, infatti, ragiona nel modo seguente.

L'anima nasce, e quindi deve anche morire: infatti è necessario che tutto ciò che nasce muoia.

Inoltre essa è soggetta ad affezioni e a patimenti, e, come tutto ciò che è soggetto a patimenti, è corruttibile, e pertanto è impensabile una sua sopravvivenza eterna.[16] In effetti, per capire l'immortalità, Panezio

[13] Cicerone, *De officiis*, I, 28, 101 = fr. 87 van Straaten = fr. C 15 Vimercati.
[14] Cicerone, *De officiis*, I, 36, 132 = fr. 88 van Straaten = fr. B 25 Vimercati.
[15] Cfr. Cicerone, *Tusc. disput.*, I, 18, 42 = fr. 82 van Straaten = fr. A 98 Vimercati.
[16] Cicerone, *Tusc. disput.,* 1, 32, 79 = fr. 83 van Straaten = fr. A 99 Vimercati. Il passo ciceroniano, per la verità, non dice che Panezio abbia sostenuto la tesi che l'anima muore *immediatamente* insieme col corpo. R. Hoven, nel recente già citato

avrebbe dovuto riguadagnare il concetto di spirituale e di soprasensibile e avrebbe dovuto capire che l'anima è appunto una entità spirituale e soprasensibile. Invece egli la concepisce come «aria infuocata» e spiega la morte come uno spegnersi del fuoco e un raffreddarsi del *pneuma*.

Smarriti i guadagni della «seconda navigazione» – come ben sappiamo e come continuamente veniamo puntualmente riconfermando – a livello concettuale l'immortalità dell'anima non ha senso. Il cosiddetto «dualismo» della psicologia paneziana è un dualismo che non va molto oltre l'antitesi di freddo e caldo (aria e fuoco): è cioè un dualismo risucchiato per intero nel dogma del monismo materialistico di fondo.

7. Nuova concezione degli «indifferenti» – La notevole esperienza degli uomini, più ancora che la convinzione che l'anima e il corpo sono strettissimamente legati, suggerì a Panezio una rivalutazione degli «indifferenti». Riferisce espressamente Diogene Laerzio:

> Panezio e Posidonio affermano invece che la virtù non è autosufficiente, ma che ha bisogno della buona salute, dell'abbondanza di mezzi e della forza.[17]

Per la verità, questa è un'idea già sostenuta, come abbiamo visto, da Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*.[18] Panezio non intendeva con ciò intaccare il grande principio della Stoa, che l'autentico bene dell'uomo è la virtù, cioè il bene morale; egli voleva piuttosto realisticamente richiamare l'attenzione sul fatto che, se quelle cose, quando siano possedute, agevolano la virtù, e, quando non siano possedute, la ostacolano, allora non possono essere considerate puramente indifferenti.

Ma – a parte le intenzioni dell'autore – questa risulta una posizione di compromesso, che non poteva non scuotere la purezza della originaria posizione stoica, e non incrinare l'affermazione dell'assolutezza del bene morale.

lavoro *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, p. 51, ritiene che Panezio possa aver professato la medesima dottrina dell'antica Stoa. Infatti Cicerone lo contrappone a Platone, non agli altri Stoici, ed è in questa contrapposizione che assume un senso specifico la tesi di Panezio. (In altri termini, se paragonata con la tesi platonica, anche la tesi della vecchia Stoa circa l'anima risulta affermare la mortalità dell'anima). In ogni caso, per Panezio non dovette avere molta importanza quando l'anima muoia; egli dovette insistere soprattutto sul *fatto che muoia*.

[17] Diogene Laerzio, VII, 128 = fr. 110 van Straaten = fr. A 84 Vimercati.

[18] Cfr. il libro IV, pp. 959 s.

In base a quanto ora s'è detto, ben si spiega l'atteggiamento critico che Panezio assunse nei confronti del saggio, o meglio del mito stoico del saggio. Seneca ci riferisce che, richiesto da un giovane se il saggio potesse o no amare, rispose:

> Del saggio – disse – vedremo poi; io e te, che siamo ben lontani dalla saggezza, dobbiamo stare attenti a non incappare in un irrazionale turbamento dell'animo, che è schiavo dell'altra persona e spregevole a se stesso.[19]

Quell'espressione «del saggio vedremo poi» significa: quel tal saggio, di cui tanto si parla, non esiste; perciò non occupiamocene, occupiamoci di noi, di noi uomini come siamo, di noi che aspiriamo alla saggezza, ma saggi in quel senso assoluto non siamo né potremo mai essere.

8. Approfondimento del concetto di «dovere» – E così si spiega perfettamente come il nostro filosofo abbia posto tutto il suo interesse non già nello studio delle *azioni perfette*, cioè dei *katorthomata*, ma nello studio dei *doveri*, dei *kathekonta*, delle *azioni intermedie*, e come proprio l'opera *Sui doveri* sia stata il suo capolavoro.

Di quest'opera, purtroppo andata perduta, possiamo ricostruire alcune dottrine fondamentali attraverso il *De officiis* di Cicerone, che di quella è imitazione.

Ecco un importante estratto relativo al fine:

> Panezio va difeso in primo luogo perché non disse mai che la coerenza morale può essere in conflitto con l'utile (del resto non ne aveva il diritto), bensì con ciò che sembra utile. In verità spesso sostiene che non c'è nulla di utile che non sia al contempo moralmente coerente, e nulla di moralmente coerente che non sia al contempo utile; a suo dire, non c'è peggior rovina ai danni della vita umana di chi ha separato questi due concetti. Così egli introdusse quel contrasto, apparente più che reale, non per farci talvolta anteporre l'utile alla coerenza morale, ma affinché possiamo valutarli correttamente qualora ci si presentasse l'occasione.[20]

9. Virtù teoretiche e virtù pratiche – Anche nella determinazione delle virtù Panezio si scostò in parte dall'antica Stoa. Egli sembra riprende-

[19] Seneca, *Epist.*, 116, 5 = fr. 114 van Straaten = fr. A 88 Vimercati.

[20] Cfr. Cicerone, *De officiis*, III, 7, 34 = fr. 102 van Straaten = fr. A 71 Vimercati. La dipendenza di Cicerone da Panezio pare certa per i primi due libri del *De officiis*.

re la distinzione fra «virtù teoretica» e «virtù pratica», ma senza rifarsi ai moduli aristotelici. Virtù teoretica è il *sapere,* virtù pratiche sono: la *giustizia*, la *grandezza d'animo* e la *temperanza*.[21] Queste virtù si impiantano su quattro tendenze fondamentali dell'uomo: il desiderio di puro sapere, il desiderio di conservare sé e la comunità, il desiderio di non dipendere da nessuno e da nulla, il desiderio di moderazione. Le virtù sono, precisamente, l'attuazione e l'esplicazione di questi desideri conformemente a ragione:

> Fin da principio la natura ha concesso a ogni essere vivente, per conservare se stesso, la propria vita, il proprio corpo, l'evitare ciò che sembra dannoso, il ricercare e il procurarsi tutto il necessario per vivere, come il pasto, un rifugio e altre cose simili. Comune a tutti gli esseri viventi è il desiderio di procreare e una certa premura verso coloro che essi stessi hanno generato.
>
> L'uomo, invece, che partecipa della ragione – grazie alla quale coglie le conseguenze, comprende le cause dei fenomeni, il loro svolgimento e, per così dire, non ignora gli antefatti – crea delle analogie, pone a confronto e rapporta le vicende future a quelle presenti, tiene sotto controllo con facilità l'intero arco della vita e predispone tutto il necessario per il suo corso. Questa stessa natura, grazie alla forza della ragione, armonizza gli uomini tra di loro in rapporto alla comunione di linguaggio e di vita e, soprattutto, ingenera un particolare sentimento d'amore verso coloro che essi stessi hanno generato, spinge l'uomo a desiderare l'esistenza e la frequentazione di ritrovi e assemblee, e perciò a preoccuparsi di allestire tutto il sufficiente per il sostentamento, non solo per se stesso, ma anche per la moglie, i figli, per chi ha a cuore e deve proteggere. Questa preoccupazione rafforza gli animi e li rende più determinati verso il da farsi. Innanzitutto, propria dell'uomo è la capacità di investigare e ricercare il vero. Così, al cessare dell'attività lavorativa, desideriamo vedere, sentire, apprendere qualcosa, e consideriamo indispensabile alla vita beata la conoscenza, di cose misteriose o meravigliose che siano.
>
> Dal che si capisce che ciò che è vero, semplice e schietto è quanto mai adeguato alla natura umana. A questo desiderio di cogliere il vero è associato un certo qual desiderio di primato, tale per cui un animo ben plasmato dalla natura non accetta di obbedire a nessuno, tranne a chi ammaestra, insegna e comanda secondo un legittimo e giusto principio di utilità. Da ciò ha origine la grandezza d'animo e il disprezzo dei beni terreni. In realtà il merito della natura e della ragione non è da poco, il fatto cioè che solo questo essere animato ne coglie

[21] Cfr. Cicerone, *De officiis*, I, 5, 15-17 = fr. 103 van Straaten = fr. B 2 Vimercati.

> il principio, la convenienza e la misura in parole e atti. Così di quelle stesse cose che si colgono alla vista, nessun altro essere comprende la bellezza, la grazia, l'armonia delle parti. Trasferendo analogicamente questa sensazione dagli occhi all'animo, ritiene ancor più che vadano conservate la bellezza, l'equilibrio, l'armonia in parole e azioni, e bada a non compiere nulla di indecoroso o di effeminato, a non pensare o agire in maniera dissoluta in qualunque pensiero o azione. Di ciò si compone e consta ciò che noi ricerchiamo come coerenza morale, che, pur non essendo cosa nota, tuttavia è pur sempre coerenza morale e a buon diritto diciamo che va lodata, sebbene non la lodi nessuno.[22]

Panezio non tematizzò la superiorità della virtù pratica su quella teoretica, come farà invece Cicerone, sfruttando la stessa impostazione paneziana.[23] Tuttavia egli valorizzò la vita pratica, portò nella Stoa un vivo senso della socialità e un forte senso dello Stato, che aveva assorbito dai Romani, e, in qualche modo, corresse anche il vago cosmopolitismo dei predecessori.

10. Ripudio dell'«apatia» – Un punto ancora del pensiero di Panezio va rilevato, e precisamente la *negazione dell'apatia*.

Era una negazione, questa, che in un certo senso portava ai limiti di rottura con lo spirito stoico.

Come si spiega?

Epicuro aveva predicato l'*aponia* e l'*atarassia*; gli Stoici antichi l'*apatia*; e l'apatia aveva predicato anche Pirrone. Erano uomini, questi, che avevano vissuto il crollo degli ideali di un'intera età e che vedevano o credevano di vedere solo distruzioni attorno a sé e, pertanto, in quell'atteggiamento etico trovavano l'unico mezzo di difesa dell'io, che doveva chiedere tutto solo a sé.

Panezio vide invece, a Roma, come abbiamo già detto, rivivere gli antichi ideali civici; vide la realtà dello Stato forte e vitale; vide uomini agire e portare a giusto fine le loro azioni; vide che il successo può arridere anche al giusto. Egli stesso dovette compiacersi del proprio successo, a Roma e ad Atene.

Pertanto, e forse anche in conseguenza di un felice temperamento datogli da natura, egli sentì di dover rompere quella «impassibilità» stoica, che è mortificazione della vita.

[22] Cfr. Cicerone, *De officiis*, 1, 4, 11-14 = fr. 98 van Straaten = frr. B 11/B 24 Vimercati.

[23] Cfr. Cicerone, *De officiis*, 1, 152 ss.

Scrisse una prima opera per insegnare come affrontare e sopportare il dolore, fortificando il fisico e lo spirito e per mostrare come evitare che il dolore ostacoli il compimento del dovere.

Ma, ciò che è più indicativo, scrisse un'opera dedicata addirittura all'*euthumía*, cioè alla contentezza e alla gioia di vivere: una gioia che scaturisce dal vivere in piena armonia con il dovere, ossia in pace con sé e con le cose.[24]

11. L'umanesimo di Panezio e il significato della sua filosofia – Si è parlato più volte da parte degli studiosi di «umanesimo» paneziano, ed è certamente vero che Panezio rappresenta il momento umanistico dello stoicismo, per quanto ciò possa sembrare paradossale.

Questo «umanesimo», più che in qualsiasi altro punto della sua dottrina, è ben visibile nella correzione apportata alla formula della moralità «vivere secondo natura»; formula che viene così trasformata: «vivere secondo le *disposizioni* dateci dalla natura».[25]

Il compito morale viene in questo modo personalizzato e quindi reso più umano, in quanto permette a ciascuno di realizzarsi in modo proprio, appunto a seconda delle differenti disposizioni poste in lui dalla natura.[26]

In questo taglio più umano dello Stoicismo e nella connessa valorizzazione dei «doveri» sta l'importanza storica di Panezio.

Attraverso Panezio il concetto di «dovere» entra a Roma, e attraverso Cicerone, che lo riprende da Panezio, esso viene tramandato a tutto l'Occidente come una conquista spirituale definitiva.[27]

[24] Cfr. Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 418 s. e soprattutto A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma 1953, pp. 137-161.
[25] Clemente, *Strom*., II, 21, 129 = fr. 96 van Straaten = fr. A 82 Vimercati.
[26] Cfr., su questi punti, gli approfondimenti di Rist, *Stoic Philosophy*, cit., pp. 186 ss.
[27] Cfr. Tatakis, *Panétius de Rhodes*, cit., p. 226.

SEZIONE II

LA POLIEDRICA FIGURA DI POSIDONIO

1. La questione posidoniana – La trattazione concernente il pensiero di Posidonio (sia nell'ambito della evoluzione del pensiero della Stoa, sia nel più vasto ambito dell'evoluzione del pensiero antico) è, oggi, certamente assai problematica e difficile. Ciò è dovuto a due ragioni di segno contrario che, messe insieme, rendono la ricostruzione del pensiero del filosofo di Apamea complessa all'inverosimile.

In primo luogo, non possediamo più alcuna opera di Posidonio e i frammenti e le testimonianze in cui il nome del nostro filosofo sia espressamente menzionato non sono abbondanti e soprattutto non sono decisivi.

Per contro, e specialmente da parte di studiosi di lingua tedesca, su Posidonio si è detto e scritto troppo: incredibilmente più di quanto le testimonianze sicure non permettano. Dapprima si pretese di considerare come direttamente ispirati al pensiero posidoniano il primo libro delle *Tusculane*, il *Somnium Scipionis* di Cicerone e il *De facie in orbe lunae* di Plutarco e perfino il canto VI dell'*Eneide*.[1] E anche quando queste tesi risultarono acritici presupposti, si continuò, anche da parte di illustri studiosi, a considerare ispirati direttamente a Posidonio, e quindi frammenti di Posidonio, numerosi passi di filosofi ellenistico-romani, per la sola ragione che quanto in essi era contenuto corrispondeva ad aprioristiche ricostruzioni del suo pensiero.[2]

Risultato di tutto questo è un bilancio poco confortante: sono mancate fino a poco tempo fa edizioni metodicamente corrette dei frammenti genuini[3] e sono mancate, per conseguenza, ricostruzioni

[1] Si vedano, a questo proposito, le indicazioni e le puntuali discussioni di K. Reinhardt nella monografia *Poseidonios von Apameia der Rhodier genannt* (pubblicata nella *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Pauly-Wissowa, XXII, coll. 558-826 e anche disponibile come estratto, Stuttgart 1954); cfr. coll. 570-624.

[2] Si veda M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, Paris 1964, cap. I, pp. 1-44, dove si trova lo *status quaestionis.*

[3] La vecchia edizione di J. Bake (1810) è stata finalmente sostituita da quelle di L. Edelstein e I.G. Kidd, *Posidonius*, vol. I, *The Fragments,* Cambridge University Press 1972, 1989[2], da quella di W. Theiler, *Poseidonios, Die Fragmente*, 2 voll., W. De Gruyter, Berlin-New York 1982 (il secondo volume contiene un commentario assai nutrito) e da quella di E. Vimercati, *Posidonio, Testimonianze e frammenti*, prefazione

del profilo spirituale del nostro autore capaci di raccogliere unanimi consensi.[4]

Nel corso del XX secolo sono state, bensì, pubblicate opere di vasto respiro e di larga risonanza su Posidonio; tuttavia le tesi che vi sono sostenute, più brillanti e fantasiose che non storicamente e solidamente fondate, sono ormai cadute in discredito. Così sono state denunciate le debolezze della tesi di Jaeger, che avrebbe voluto vedere in Posidonio il precursore del Neoplatonismo e il creatore del concetto di «intermediario»;[5] sono stati messi in rilievo gli apriorismi e le arbitrarietà interpretative dei poderosi lavori di Reinhardt, che disegnarono la suggestiva immagine di un Posidonio creatore di una filosofia vitalistica imperniata sul concetto di *vis vitalis* e di simpatia cosmica[6] e, analogamente, non hanno trovato molto credito i lavori di Heinemann.[7]

Ed è un vero peccato che il Pohlenz, nella sua bella sintesi sulla Stoa, abbia non solo accettato Reinhardt, ma addirittura abbia cercato di inverarlo ulteriormente, compromettendo questo capitolo della sua opera.[8] Il lettore ha così la sorpresa, quando controlla le fonti a cui Pohlenz rimanda, di non trovarvi quasi mai menzionato il nome di Posidonio, e di non trovare, spesso, nemmeno spiegato dal Pohlenz come o perché una data fonte vada riferita a Posidonio.[9]

Fortunatamente su molti di questi equivoci ha gettato luce il recente ampio e documentatissimo lavoro di Marie Laffranque,[10] la quale ha richiamato con molta fermezza gli studiosi alla necessità di limitarsi a quei soli frammenti in cui Posidonio sia citato espressamente per nome, e ha tentato di ricostruire il nuovo profilo del filosofo

di R. Radice, introduzione, edizione, traduzione, commentario e apparati a cura di E. Vimercati, Bompiani, Milano 2004. Come per Panezio, anche per Posidonio Vimercati ha opportunamente distinto i frammenti nominali (indicati con la lettera "A") da quelli attribuibili (indicati con la lettera "B"); per la traduzione ci atterremo a quest'ultima edizione.

[4] Cfr. Rist, *Stoic Philosophy*, cit., p. 201.

[5] W. Jaeger, *Nemesios von Emesa, Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin 1914.

[6] K. Reinhardt, *Poseidonios*, München 1921; Id., *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München 1926; Id., *Poseidonios über Ursprung und Entartung,* Heidelberg 1928 (Orient und Antike, 6); Id., *Poseidonios von Apameia,* citato alla nota 1.

[7] I. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, 2 voll., Breslau 1921 e 1928 (riproduzione anastatica, Hildesheim 1968).

[8] Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 421-493.

[9] È paradigmatica, a questo riguardo, la raccolta di frammenti, in traduzione tedesca, compilata da M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker. Die Gründer, Panaitios, Poseidonios*, Zürich 1950, pp. 257-357.

[10] Vedi sopra, nota 2.

che per conseguenza ne emerge.[11] Dal punto di vista critico, il lavoro della Laffranque è risultato di importanza decisiva; meno convincente è risultata invece la ricostruzione positiva del profilo spirituale di Posidonio, che la studiosa offre. Ma, per questa, occorre, in ogni caso, attendere i frutti che matureranno dalle nuove edizioni sistematiche dei frammenti di Edelstein-Kidd, di Theiler e di Vimercati.

La ricostruzione sintetica che tracceremo è, dunque, da considerarsi necessariamente provvisoria.

2. Caratteristiche del mediostoicismo di Posidonio – Posidonio[12] proseguì il nuovo corso che il maestro Panezio impresse alla Stoa; tuttavia non gli successe in qualità di scolarca nella direzione della Stoa, ma preferì aprire una Scuola a Rodi, forse per desiderio di maggiore indipendenza o per altri motivi che ci sfuggono.

Posidonio condivise l'idea fondamentale del maestro – che è poi quella che contribuì in modo decisivo a creare la nuova temperie della Stoa – secondo cui la verità non era necessariamente ed esclusivamente racchiusa nei dogmi del Portico, e che, dunque, potevano venire dagli insegnamenti delle altre Scuole opportune integrazioni e correzioni ai dogmi stoici.

Posidonio aprì quindi il Portico agli influssi platonici[13] e anche aristotelici, e non esitò a correggere Crisippo con Platone, pur tenendo ferma la visione di fondo della vita che era propria della Stoa.

[11] L'acritico criterio secondo cui troppo spesso gli studiosi si sono regolati è così riassunto, schematicamente, dalla Laffranque: «Qui c'è un'influenza non identificata, qui c'è traccia di un autore sconosciuto; forse è un autore stoico; o piuttosto della Media Stoa. E chi sarà costui, se non Posidonio?» (*Poseidonios*, cit., p. 7).

[12] Posidonio nacque nella città orientale di Apamea, in Siria, fra il 140 e 130 a.C. (cfr. i documenti in base ai quali si ricostruisce la data in Laffranque, *Poseidonios*, cit., pp. 46 s.). Compì i suoi studi ad Atene, dove divenne discepolo di Panezio. Nell'86 a.C. soggiornò a Roma, inviato dai Rodiesi come ambasciatore. Entrò in contatto coi circoli aristocratici romani con i quali intrattenne buoni rapporti. Delle date dei suoi viaggi in Oriente e in Occidente nulla sappiamo. Le imponenti conoscenze acquisite da Posidonio nei suoi studi e nei suoi viaggi, unite al suo fascino intellettuale e alla sua abilità di maestro, garantirono alla Scuola stoica di Rodi un successo che oscurò il Portico ateniese. I nobili Romani si diressero, per completare i loro studi, appunto a Rodi e non ad Atene. Nel 78/77 a.C. Cicerone frequentò le lezioni di Posidonio. Nel 67 e nel 62 lo visitò Pompeo. Morì poco dopo il 51 a.C. Della sua imponente opera di storico, di scienziato e di filosofo, come già abbiamo detto, non ci restano che frammenti. Dei titoli delle opere di Posidonio citate dagli autori antichi si veda l'elenco in Laffranque, *Poseidonios*, cit., pp. 100 s.; per una puntuale e ampia ricostruzione di quanto possiamo sapere sulla sua vita e sulla sua formazione, cfr. *ibidem*, pp. 45-97.

[13] Si vedano i documenti raccolti da Dörrie, *op. cit.*, 46, 1-8, pp. 76-84 e il commentario, pp. 323-333.

Forse Posidonio risentì anche degli influssi dell'Oriente: la sua città natale, Apamea, in Siria, era un punto di confluenza di due civiltà.

È certo, in ogni caso, che egli si formò nella cultura occidentale, specialmente ad Atene.

Ma Posidonio non si accontentò di ascoltare le lezioni dei maestri e di leggere libri; volle conoscere luoghi, paesi, uomini, usi e costumi diversi e viaggiò moltissimo sia in Oriente sia in Occidente, tanto che viene, e a ragione, considerato il più grande esploratore dell'antichità. Viaggiò in Asia Minore, in Palestina, in Egitto, in Italia, in Gallia, in Spagna.[14]

Fu altresì instancabile e formidabile studioso di scienze empiriche: si occupò di geografia, di etnologia, di matematica, di astronomia, di meteorologia, di storia. Del significato di Posidonio scienziato diremo per ultimo; ora cerchiamo di individuare i punti principali in cui il filosofo corresse i dogmi speculativi del Portico.

3. Fisica – Nel leggere alcune testimonianze concernenti la fisica e la teologia di Posidonio, si ha, di primo acchito, l'impressione che il filosofo non abbia mutato i dogmi di fondo della Scuola.

Ario Didimo riferisce:

> Secondo Posidonio la sostanza del tutto e la materia è priva di qualità e di forma, in quanto non è dotata di forma e di qualità proprie, e tuttavia viene sempre ad assumere una qualche forma e qualità. La sostanza differisce dalla materia soltanto nel pensiero, perché nella realtà è la stessa cosa.[15]

In questa testimonianza il «monismo» e l'unità ontologica dei princìpi passivo e attivo sono rigorosamente affermati.

Del tutto convergente è la seguente testimonianza:

> Secondo Posidonio dio è un pneuma razionale di natura ignea, privo di forma, capace di trasformarsi a suo piacimento e di assomigliare a tutte le realtà.[16]

In questa testimonianza è messo bene in evidenza, per quanto concerne il principio attivo, quello che nella precedente testimonianza vien rilevato relativamente al principio passivo.

[14] Per i viaggi di Posidonio cfr. Laffranque, *Poseidonios*, cit., pp. 78 ss.

[15] Ario Didimo, fr. 20 = Diels, *Doxographi Graeci*, p. 458, 8 ss. = fr. 92 Edelstein-Kidd = fr. 267 Theiler = fr. A 54 Vimercati.

[16] Aezio, *Plac.*, 1, 7, 19 = Diels, *Doxograpi Graeci*, p. 302, 22 ss. = fr. 101 Edelstein-Kidd = fr. 349 Theiler = fr. A 95 Vimercati.

Ma l'impressione muta non appena si prendano in considerazione altre testimonianze, solo di recente spiegate in modo adeguato.

Riferisce Aezio:

> Secondo Posidonio (il destino) che dipende da Zeus è di triplice ordine: in primo luogo Zeus stesso, in secondo la natura e infine il destino.[17]

Ora, sappiamo che la dottrina codificata della Stoa identificava, invece, Dio, Natura e Fato.[18]

In che senso, dunque, Posidonio li ha divisi?

Rist[19] ha di recente richiamato, in connessione al frammento letto, alcuni passi di Diogene Laerzio, che lo potrebbero chiarire.

Dice Diogene:

> Il cosmo è retto dall'intelligenza e dalla provvidenza, dal momento che questa pervade tutte le sue parti, proprio come l'anima con noi. Ma in alcune parti penetra di più, in altre meno. In talune, infatti, si diffonde sotto forma di forza di coesione, come nel caso di ossa e nervi, in altre sotto forma di intelligenza, come nel caso dell'egemonico. Il cosmo intero, in quanto vivente, animato e razionale, ha il suo egemonico nell'etere – secondo Antipatro di Tiro nell'ottavo libro del testo *Il cosmo*. Crisippo, nel primo libro dell'opera *La provvidenza*, e Posidonio, nel trattato *Gli dei*, affermano invece che è il cielo l'egemonico del cosmo; per Cleante, invece, è il sole.[20]

Sempre Diogene ci informa:

> Il cosmo è uno, finito, e di forma sferica; questo tipo di conformazione è la più adatta al movimento, come affermano Posidonio nel quinto libro della *Fisica* e i seguaci di Antipatro nell'opera *Il cosmo*.[21]

Infine, Diogene scrive:

> Posidonio, nel quinto libro dell'opera *I fenomeni celesti*, sostiene che la superficie esiste non solo nel nostro pensiero, ma anche nella realtà.[22]

[17] Aezio, *Plac.*, 1, 28, 5 = Diels, *Doxographi Graeci*, p. 324, 11 ss. = fr. 103 Edelstein-Kidd = fr. 382 Theiler = fr. A 101 Vimercati.

[18] Cfr. von Arnim, S.V.F., II, frr. 912 ss.

[19] Cfr. Rist, *Stoic Philosophy*, cit., pp. 202 ss.

[20] Diogene Laerzio, VII, 138 s. = frr. 21, 23 Edelstein-Kidd = frr. 345, 347 Theiler = frr. A 58, A 60 Vimercati.

[21] Diogene Laerzio, VII, 140 = fr. 8 Edelstein-Kidd = fr. 260 Theiler = fr. A 56 Vimercati.

[22] Diogene Laerzio, VII, 135 = fr. 16 Edelstein-Kidd = fr. 311 Theiler = fr. A 115 Vimercati.

Da questi passi si potrebbe desumere che Posidonio identificasse Dio col cielo, e precisamente con la superficie sferica che circonda il cosmo, dato che questa è una realtà fisicamente e non solo concettualmente individuata (come si può desumere dall'ultimo dei passi letti).

Di questa esegesi Rist[23] indica una riconferma in un passo di Plutarco, da cui si può desumere che Posidonio identificava l'Anima del mondo con la forma (idea) del mondo.[24]

Se così fosse, allora «Dio» si identificherebbe con il cielo, cioè col principio attivo, che è l'Anima del mondo; la Natura col principio passivo, cioè col principio materiale, o meglio con il corpo del mondo; il Fato corrisponderebbe, invece, a quella che Platone chiamava causa errante o necessità del principio materiale.[25]

Per conseguenza, sarebbe presente in Posidonio una tendenza a distinguere Dio dal mondo, nella misura, almeno, in cui il materialismo di fondo lo permette.

Per quanto riguarda i concetti di *vis vitalis* e di simpatia abbiamo già detto che il Reinhardt ne ha indebitamente ingrandito il significato e la portata: infatti essi erano già un patrimonio dell'antica Stoa.

Posidonio ritiene tutto il cosmo vivente, come lo ritenne l'antica Stoa, fa uso del concetto di «simpatia» per spiegare alcuni fenomeni, come le maree e come la divinazione, tuttavia è lungi dal giungere a una intuizione vitalistica in senso moderno e a uno sfruttamento radicale della simpatia. I frammenti rimastici, per lo meno, sono lungi dal suffragare la tesi reinhardtiana.[26]

4. Innovazioni apportate da Posidonio nell'ambito della psicologia – Sulle orme di Panezio, Posidonio continuò e approfondì la polemica contro la psicologia di Crisippo, che aveva negato, come ben sappiamo, l'esistenza di una componente arazionale nell'anima e aveva ridotto la passione a un puro errore di giudizio della ragione.

Ma, se così fosse, il tumulto delle passioni nell'animo umano rimarrebbe inspiegabile.

[23] Rist, *Stoic Philosophy*, cit., pp. 205 ss.

[24] Cfr. Plutarco, *De an. procr. in Tim.,* 22, 1023 b = fr. 141a Edelstein-Kidd = fr. 391a Theiler = fr. A 187 Vimercati.

[25] In tal caso, però, il Fato *non* si identificherebbe più con la Provvidenza, la quale però continua a coincidere, anche per Posidonio, con Dio. Cfr., a questo riguardo, Laffranque, *Poseidonios*, cit., pp. 329 ss.

[26] Cfr. anche Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 438 ss., che dà una interpretazione del tutto simile a quella del Reinhardt; del Reinhardt si veda *Kosmos und Sympathie*, *passim.*

Posidonio non esita pertanto a rifarsi alla psicologia di Platone e ad affermare la tripartizione dell'anima umana, ammettendo, accanto all'anima razionale, l'anima appetitiva e l'anima irascibile.

Più che di «parti», Posidonio parla di «forze».

Ma la correzione più vistosa di Platone è data dalla materializzazione dell'anima: egli, infatti, secondo la dottrina stoica, fa provenire queste forze dal cuore[27].

Posidonio si vieta così la comprensione dell'essenziale significato metafisico della dottrina platonica dell'anima. Tuttavia, la tesi platonica delle tre forze dell'anima gli giova per interpretare l'agire umano in modo più corretto di Crisippo. Sollecitate dai sensi, la forza appetitiva e la forza irascibile dell'anima possono distorcere la ragione e indurla a dare assensi indebiti, e perciò possono deviarla dal giusto *telos* e farla errare.

Per conseguenza, il compito dell'uomo resta meglio determinato: egli deve rafforzare la sua ragione, che è il dèmone buono, in modo da poter vincere e dominare sempre le forze irrazionali, che sono il dèmone cattivo che alberga in lui.

Scrive Posidonio in riferimento a Crisippo, come ci testimonia Galeno:

> La causa delle passioni, e quindi dell'incoerenza e della vita infelice, consiste nel non seguire completamente il divino che è insito e connaturato in noi, che possiede una natura analoga al principio divino che governa l'intero universo, e nel farci trascinare verso la parte più vile e ferina. I seguaci di Crisippo, tuttavia, che disprezzano questo principio, non riescono a proporre una causa delle passioni che sia più soddisfacente, e non hanno una visione più perspicace sulla felicità e sulla coerenza morale. Infatti, non riescono a coglierne l'elemento fondamentale, cioè il non farsi trascinare dalla parte irrazionale, malvagia ed empia dell'anima». In questo passo Posidonio ha messo in luce quanto sia grave l'errore commesso dai seguaci di Crisippo, non solo nelle loro tesi sulle passioni, ma anche in quelle relative al fine. Vivere in accordo con la natura, infatti, non consiste in ciò che intendono loro, ma nella posizione di Platone: siccome, cioè, nella nostra anima, c'è una parte più nobile e una più vile, vivrà in accordo con la natura chi segue la parte più nobile, mentre chi segue la parte peggiore mancherà piuttosto di coerenza.[28]

[27] Cfr. Laffranque, *Poseidonios*, cit., p. 429.

[28] Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.*, V, 6, p. 448 = von Arnim, S.V.F., III, fr. 460 = fr. 187 Edelstein-Kidd = fr. 417 Theiler = fr. A 206 Vimercati.

Vivere secondo natura significa seguire la ragione, la quale è della medesima natura del principio che regge l'universo, e per questo è qualificata divina, ed è detta il Dèmone buono in noi; significa dominare l'irrazionale, che è l'opposto della ragione e perciò viene qualificato come l'elemento malefico e ateo, il Dèmone cattivo.

5. Recupero e valorizzazione di alcuni «intermedi» – Come nella teologia, anche nella psicologia posidoniana si profila un certo dualismo, peraltro infondato ontologicamente, stante la concezione materialistica dell'anima.

È bensì vero che Seneca riferisce questa affermazione di Posidonio:

> La parte principale dell'uomo è la virtù stessa; a essa si aggiunge la carne inutile e flaccida, capace solo di accogliere cibo, come dice Posidonio.[29]

Tuttavia non possiamo dare troppo peso a tale affermazione. Infatti vale quanto nota la Laffranque: «O Posidonio parafrasa un altro autore, per esempio Platone, oppure, a rigore, Crisippo; o essa non esprime che una figura di stile, una antitesi destinata a sottolineare la differenza, così grande in effetti nella sua concezione, fra l'egemonico e tutto il resto dell'uomo».[30]

Una riprova di questo si può desumere anche dal fatto che Posidonio enumerò fra i beni alcuni «indifferenti». Riferisce Diogene:

> Essi (*scil*. Ecatone, Apollodoro e Crisippo) sostengono che ciò di cui si può fare un uso buono e cattivo non è un bene; ora, la ricchezza e la salute possono essere usate tanto in senso buono quanto in senso cattivo; quindi la ricchezza e la salute non sono un bene. Posidonio, invece, annovera queste ultime tra i beni.[31]

E un poco oltre:

> Panezio e Posidonio, invece, affermano che la virtù non è sufficiente, e che, anzi, sono necessarie anche la salute, l'abbondanza di mezzi di sopravvivenza e la forza.[32]

[29] Seneca, *Epist*, 92, 10 = fr. 184 Edelstein-Kidd = fr. 449 Theiler = fr. A 216 Vimercati.
[30] Laffranque, *Poseidonios*, cit., p. 431.
[31] Diogene Laerzio, VII, 103 = fr. 171 Edelstein-Kidd = fr. 425a Theiler = fr. A 223 Vimercati.
[32] Diogene Laerzio, VII, 128 = fr. 173 Edelstein-Kidd = fr. 425c Theiler = fr. A 225 Vimercati.

6. Mantenimento della validità del grande principio stoico secondo cui il dolore fisico non è un male – Qui Posidonio segue evidentemente Aristotele, adottando lo stesso punto di vista del suo maestro Panezio che abbiamo illustrato sopra: salute, vigore e simili sono beni, in quanto sono condizioni che favoriscono l'esercizio della virtù.

Questa rivalutazione degli «intermedi», tuttavia, non si spinge fino a intaccare il grande principio stoico che solo il bene morale è il vero e supremo bene, che il vizio è il vero male e che il dolore fisico non è vero male, come risulta dalla celebre testimonianza di Cicerone, che riportiamo:

> Ma il nostro Posidonio non si è discostato da Zenone; io stesso l'ho incontrato molte volte, e su di lui riferirò l'aneddoto che raccontava spesso Pompeo. Giunto a Rodi sulla via del ritorno dalla Siria, volle sentire Posidonio e, anche se aveva sentito dire che questi era gravemente malato a causa di una seria forma di artrite, insistette per andarlo a trovare. Appena lo vide, lo salutò, gli rese omaggio con parole di lode e disse che gli dispiaceva molto di non poter ascoltare le sue lezioni; al che quello rispose: «Ma tu puoi ascoltarle! Non permetterò certo che il dolore renda vana la visita di un uomo tanto illustre». E così – narrava Pompeo – quegli, pur stando a letto, trattò in maniera seria e diffusa proprio di questo argomento, cioè che non esiste alcun bene al di fuori della coerenza morale; e, quando i dolori gli infervoravano il corpo come una torcia, ripeteva spesso: «Tanta fatica per nulla, dolore! Per quanto gravoso tu sia, mai ammetterò che sei un male».[33]

7. Le sorti dell'anima – Si è molto parlato di una escatologia posidoniana, di una derivazione dell'anima dal sole, e poi di un ritorno di essa, dopo la morte del corpo, prima alla luna, con fruizione di una specie di pura vita contemplativa, e poi al sole. Purtroppo si tratta di ricostruzioni fondate su indebite attribuzioni a Posidonio di testimonianze in cui il nome del nostro filosofo non è affatto citato e che invece hanno altra origine[34].

Di certo c'è solo la testimonianza di Cicerone:

> Che gli individui in punto di morte abbiano la facoltà di divinare è confermato anche da Posidonio in quel suo racconto nel quale si dice che un abitante di Rodi, in procinto di morire, fece chiamare sei indi-

[33] Cicerone, *Tusc. disp.,* II, 25, 61 = test. 38 Edelstein-Kidd = test. 18 Theiler = fr. A 30 Vimercati.

[34] Cfr. R. Miller Jones, *Posidonius and Solar Eschatology,* in «Classical Philology», 27 (1932), pp. 113 ss., e Laffranque, *Poseidonios*, cit., pp. 519-527.

> vidui della stessa età e predisse chi di loro sarebbe morto per primo, chi per secondo, e così via. Secondo Posidonio, i tre modi di sognare da parte degli uomini sono frutto dell'impulso divino: il primo modo deriva dal fatto che l'anima predice grazie a se stessa, poiché è legata da un'affinità con dio; il secondo dal fatto che l'aere è pieno di spiriti immortali, nei quali appaiono impresse le impronte della verità; il terzo dal fatto che gli dei in persona parlano con gli uomini durante il sonno[35].

Questa concezione delle anime che sono nell'aria è conforme al credo della Stoa che ben conosciamo. La qualifica di immortale non può che voler dire *di lunga vita.* Infatti Posidonio, contro il maestro Panezio, reintroduce la conflagrazione cosmica[36], e la durata delle «anime immortali» doveva in ogni caso, nel contesto del suo pensiero, terminare col *grande anno,* cioè con l'anno cosmico in cui ha luogo l'*ekpyrosis.*

La presunta escatologia solare posidoniana, tra l'altro, contrasterebbe assurdamente col fatto che il nostro filosofo identifica Dio e il principio reggitore dell'universo non con il sole, come abbiamo visto, ma con l'*ouranós,* con la sfera che circonda e racchiude il mondo.

8. Conclusioni su Posidonio – Per comprendere appieno la figura di Posidonio, bisognerebbe mettere a punto anche i contributi da lui dati nell'ambito delle varie scienze; ma questo esulerebbe dagli ambiti della nostra opera, che si limita ai problemi filosofici. I contributi dati da Posidonio alle discipline storiche, geografiche, meteorologiche, matematiche il lettore li potrà trovare attentamente ricostruiti, per quanto lo permettano le testimonianze pervenuteci, nell'opera della Laffranque.[37]

Un rilievo essenziale va tuttavia fatto a questo proposito. Queste scienze particolari non furono coltivate da Posidonio, contrariamente a quanto ci hanno abituato a credere alcuni studiosi della Scuola tedesca, come momenti particolari di una grande costruzione teoretica e quasi a modo di inveramento empirico di un grande disegno filoso-

[35] Cicerone, *De divin.,* 1, 30, 64 = fr. 108 Edelstein-Kidd = fr. 373a Theiler = fr. A 110 Vimercati.

[36] Diogene Laerzio, VII, 142, dice chiaramente che della genesi e della dissoluzione del cosmo Posidonio trattava nel primo libro *Del cosmo.* E da Aezio sappiamo che Posidonio sosteneva «che il vuoto esterno del cosmo non è infinito, ma *quanto è sufficiente alla dissoluzione*» (11, 9, 3, Diels, *Doxographi Graeci*, p. 338, 18 ss.); cfr. frr. 99a, 97 a-b Edelstein-Kidd = frr. 302 e 304 Theiler = frr. A 59, A 61a/b Vimercati.

[37] Laffranque, *Poseidonios*, cit., pp. 109-284.

fico.[38] Probabilmente, come emerge dallo studio della Laffranque, è vero il contrario; sono spesso le istanze scientifiche a dare una certa curvatura alla filosofia posidoniana o a immettere in essa determinate istanze; in ogni caso resta certo che alcune di quelle scienze dovettero essere coltivate da Posidonio a livello squisitamente tecnico.[39]

Forse la maggiore originalità filosofica di Posidonio consiste proprio nell'aver cercato di mettere la dottrina stoica al passo con il progresso che le scienze avevano compiuto dopo la fondazione del Portico.[40]

E questo spiegherebbe il rapido declino della fama del filosofo, legata a una situazione storica particolare.

Già nel basso Medio Evo non si parla più di Posidonio; gli Arabi lo ignorano e l'età moderna non si occupa di lui.

Solo i filologi e gli storici della filosofia degli ultimi due secoli lo hanno rimesso in primo piano nell'ambito della storia della cultura dell'età ellenistica.

È certo che Posidonio, come ormai tutti riconoscono, quanto a varietà di conoscenze e vastità di sapere, fu la mente più universale che la Grecia ebbe, dopo Aristotele. E dell'eccezionalità del personaggio i contemporanei ben si accorsero, tanto è vero che ad ascoltare le sue lezioni vennero a Rodi da tutte le parti della Grecia, e perfino da Roma: e vennero addirittura – come già abbiamo detto – personaggi come Cicerone e, per ben due volte, perfino il grande Pompeo.

Il seguente frammento indica la cifra spirituale del nostro filosofo:

> Secondo Posidonio, il fine consiste nel vivere contemplando la verità e l'ordine del tutto, cercando di consolidare tale verità nel limite del possibile, senza farsi dominare dalla componente irrazionale dell'anima.[41]

[38] Cfr. soprattutto Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 433 s., 444 ss., 493.

[39] Laffranque, *Poseidonios*, cit., *passim.*

[40] Laffranque, *Poseidonios*, cit., pp. 516 ss.

[41] Cfr. Clemente, *Strom.*, II, 21, 129, 1-5 = fr. 186 Edelstein-Kidd = fr. 428 Theiler = fr. A 218 Vimercati.

LIBRO VI

SCETTICISMO, ECLETTISMO, NEOARISTOTELISMO E NEOSTOICISMO

PARTE XVIII

ORIGINI DELLO SCETTICISMO CON LA SCEPSI MORALE DI PIRRONE DI ELIDE

Pirrone, questo il mio cuore desidera di apprendere da te, come mai tu, pur essendo uomo, ancora così facilmente conduci la vita tranquilla, tu che solo sei guida agli uomini, simile a un Dio.

Io ti dirò in verità come mi sembra che sia, prendendo come retto canone questa parola di verità: che vive eternamente una natura del divino e del bene, da cui deriva all'uomo la vita più eguale.

Timone, frr. 67-68

I. Caratteri particolari dello Scetticismo di Pirrone

1. Nascita del movimento scettico – Prima ancora che Epicuro e Zenone fondassero le loro Scuole, Pirrone, dalla nativa città di Elide, a partire dal 323 a.C. (o poco dopo), diffondeva il suo nuovo verbo scettico, e dava così inizio a un movimento di pensiero destinato ad avere notevoli sviluppi nel mondo antico, e anzi destinato, così come il Giardino e la Stoa, a creare un nuovo modo di pensare e un nuovo atteggiamento spirituale che nella storia delle idee dell'Occidente resteranno punti fissi di riferimento.[1]

Pirrone non fondò una vera e propria Scuola, non raccolse discepoli e non volle neppure fissare negli scritti la sua parola. Volle invece riprendere l'esempio di Socrate, convinto che attraverso la parola, e anzi nemmeno attraverso la parola ma soprattutto attraverso la testimonianza della vita, si dovesse e si potesse comunicare il più autentico messaggio della saggezza filosofica.

[1] Pirrone nacque a Elide, forse fra il 365 e il 360 a.C., nella città in cui Fedone aveva fondato una Scuola socratica di cui abbiamo parlato (cfr. libro II, pp. 457 ss.). All'inizio visse una vita povera ed esercitò, per vivere, la pittura. Poi si dedicò alla filosofia, ascoltando, dapprima, maestri delle Scuole socratiche, specie della Scuola megarica, e, poi, Anassarco di Abdera, che gli fece conoscere Democrito. Insieme ad Anassarco, Pirrone prese parte alla spedizione di Alessandro in Oriente (334-324 a.C.): un avvenimento, questo, che dovette incidere profondamente nel suo animo, come vedremo. Intorno al 324/323 a.C., Pirrone tornò a Elide, dove visse e insegnò la sua nuova visione della vita, con successo. Morì fra il 275 e il 270 a.C. Egli non scrisse nulla (eccetto un carme in onore di Alessandro). Fortunatamente già il suo discepolo Timone fissò in scritti le dottrine pirroniane, e a Timone attinsero gli antichi. Tutte le testimonianze antiche su Pirrone sono state raccolte, tradotte ed egregiamente commentate da F. Decleva Caizzi, *Pirrone*, *Testimonianze*, Bibliopolis, Napoli 1981. Ricordiamo alcune opere del secolo scorso che restano punti di riferimento indispensabili per Pirrone e per lo Scetticismo: V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Paris 1953[3]; A. Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig 1905, Aalen 1968; L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris 1944; M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Milano-Roma 1950; Laterza, Bari 1975[2]. Su Pirrone in particolare è assai stimolante M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparenc*e, Éditions de Mégare, Villers sur Mer 1973; nuova edizione, Puf, Paris 1994. Cfr., inoltre, *Lo Scetticismo antico* («Atti del convegno organizzato dal Centro di studio del pensiero antico del C.N.R., Roma 5-8 novembre 1980» a cura di G. Giannantoni), 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1981, e in particolare G. Reale, *Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide*, ivi, vol. I, pp. 243-336 (riedita a se stante: *Il dubbio di Pirrone. Ipotesi sullo scetticismo*, Il Prato, Padova 2008), dove si troveranno le motivazioni analitiche degli asserti qui presentati in sintesi.

I suoi discepoli si legarono a lui al di fuori degli schemi tradizionali. Più che di veri e propri discepoli, si trattò di estimatori, di ammiratori e di imitatori: si trattò di uomini che nel maestro cercarono soprattutto *un nuovo modello di vita*, un paradigma esistenziale cui fare costante riferimento, in particolare una prova sicura che, malgrado i tragici eventi che sconvolgevano i tempi, e malgrado il crollo dell'antica tavola dei valori etico-politici, la felicità e la pace dello spirito erano tuttavia raggiungibili.

Proprio in questo sta la novità che contraddistingue il messaggio di Pirrone non solo, ovviamente, da quello dei filosofi precedenti, i quali miravano alla soluzione di altri problemi, ma altresì da quello dei filosofi della sua epoca, dai fondatori del Giardino e del Portico, i quali miravano alla soluzione dello stesso problema di fondo, ossia del problema della vita. *Pirrone cercava di dimostrare come sia possibile vivere «con arte» una vita felice, anche senza la verità e senza quei valori che erano stati venerati in passato*.

Il Giardino e il Portico – che sorsero pochi lustri dopo – quando già il verbo di Pirrone cominciava a diffondersi lentamente, pur concordando nell'attribuire al saggio una serie di caratteri essenziali già chiaramente individuati da Pirrone, assunsero tuttavia una posizione diametralmente opposta a quella di Pirrone, proclamando, con estrema fermezza, che al saggio sono indispensabili «dogmi» e «certezze», e quindi ribadirono la convinzione profondamente greca che l'essere e la verità esistono e sono raggiungibili dall'uomo, e che la regola del vivere felici può scaturire solo da questo raggiungimento, e, dunque, dalla ricostruzione di una precisa tavola di valori.

Come è giunto Pirrone al rovesciamento di questa convinzione, così tipica del razionalismo dei Greci? E come ha potuto dedurre una «regola di vita» e costruire una «saggezza», rinunciando all'essere e alla verità e dichiarando ogni cosa vana apparenza?

Una risposta a questi problemi può essere data solo tenendo conto dei seguenti tre fattori essenziali:

a) il preciso momento storico in cui maturò il pensiero di Pirrone, e, in particolare, la partecipazione del nostro filosofo alla grande spedizione di Alessandro;

b) l'incontro con l'Oriente, che gli rivelò un tipo di «saggezza» del tutto sconosciuto ai Greci;

c) i maestri e le correnti filosofiche greche da cui egli desunse gli strumenti concettuali per l'elaborazione e formulazione del suo pensiero.

Esaminiamo ciascuno di questi fattori singolarmente e cerchiamo di determinare quale possa essere stata la loro incidenza e la loro importanza.

2. Pirrone e la rivoluzione di Alessandro – Abbiamo già sopra chiarito che cosa significarono per il Greco la spedizione di Alessandro nonché la conquista dell'Oriente e, in genere, la rivoluzione dell'assetto politico e ideologico del mondo antico da lui operato. Significarono – ricordiamolo in breve – il crollo delle Città-stato, la distruzione della libertà come era stata tradizionalmente intesa, la rottura dell'identificazione di uomo e cittadino, la parificazione fra Greci e barbari, l'affermazione del cosmopolitismo, la scoperta e l'esaltazione dell'individuo, la diffusione della cultura ellenica con la conseguente assimilazione di elementi propri di altre culture, e, in particolare, di quelle dell'Oriente.[2]

Pirrone fu, fra tutti i fondatori delle nuove Scuole, quello che in modo più diretto e più immediato visse questo momento di radicale rottura della vita spirituale dell'antichità, in quanto partecipò, insieme al filosofo Anassarco di Abdera,[3] alla grande spedizione di Alessandro e assistette di persona allo svolgersi dei grandi eventi, proprio al fianco della eccezionale personalità del protagonista, il quale, con una volontà che non conosceva limiti e con una audacia che pareva inumana, andava distruggendo ciò che fino ad allora era stato ritenuto indistruttibile, faceva crollare le più antiche e radicate opinioni dei Greci e apriva alla storia sconcertanti prospettive.

Non è dunque sorprendente il fatto che proprio il pensiero di Pirrone, più di quello degli altri filosofi, abbia risentito del violento impatto con queste nuove realtà.

La grande spedizione di Alessandro, cui Pirrone partecipò, costituì un avvenimento – per così dire – di rottura; così, analogamente, anche il pensiero pirroniano rappresentò – come è stato ben rilevato – «una

[2] Cfr. libro V, pp. 1063 ss.

[3] Le testimonianze e i frammenti di Anassarco si trovano raccolti in Diels-Kranz, n. 72, II, pp. 235-240. Diogene Laerzio, IX, 58 (72 A 1 Diels-Kranz,) scrive di Anassarco che fu scolaro di Diogene di Smirne, che a sua volta fu discepolo di Metrodoro di Chio, il quale sosteneva di non sapere neppure di nulla sapere. Metrodoro era stato scolaro di Nessa di Chio, mentre altri dicono di Democrito. Era in piena fama, ci dice sempre Diogene, nella Olimpiade 110, cioè nel 340-337 a.C. Fu famosissimo il detto suo con cui accolse l'ordine del tiranno Nicocreonte di pestarlo in un mortaio di ferro con pestoni di ferro: «pesta pure il sacco di Anassarco, tu non pesti Anassarco» (Diogene Laerzio, IX, 59 = 72 A 1 Diels-Kranz,).

filosofia di rottura», vale a dire un pensiero che segnò esso pure un repentino passaggio da un mondo a un altro.

In effetti, Pirrone si situa nel preciso momento in cui la coscienza perde alcune verità e non riesce ancora a trovarne altre, e dunque, come è stato efficacemente detto, si situa «al momento zero della verità».[4]

3. L'incontro di Pirrone con l'Oriente e l'influsso dei Gimnosofisti – Fra le varie esperienze che Pirrone ebbe al seguito di Alessandro e che lo influenzarono in vario modo, una fu di importanza eccezionale e, in certa misura, forse determinante: l'incontro con i «Gimnosofisti», che erano una sorta di saggi dell'India, che vivevano una vita di tipo monastico, tutta tesa al superamento dei bisogni umani, all'esercizio di rinuncia delle cose e alla conquista dell'impassibilità.

Questi Gimnosofisti fecero notevole impressione su tutto il seguito di Alessandro: sappiamo – tra l'altro – che Onesicrito credette di ritrovare rispecchiato in loro, in certa misura, l'ideale della filosofia cinica.[5]

L'influsso dei Gimnosofisti su Pirrone fu già rilevato con precisione dagli antichi, come riferisce Diogene Laerzio:

> Pirrone ebbe la possibilità di avere rapporti con i Gimnosofisti in India e con i Magi. Di qui attinse maggiore stimolo per le sue convinzioni filosofiche e pare che egli si aprì la via più nobile nella filosofia, in quanto introdusse e adottò i princìpi dell'*acatalessia* (cioè della irrappresentabilità o incomprensione delle cose) e dell'*epoché* (cioè della sospensione del giudizio): questo primato gli viene attribuito da Ascanio di Abdera.[6]

E ancora:

> Si ritirava dal mondo e cercava la *solitudine tranquilla*, così che raramente si mostrava a quelli di casa. Si comportava così, perché aveva udito un Indiano rimproverare Anassarco, dicendogli che mai avrebbe potuto istruire qualcuno a essere migliore, dal momento che egli stesso frequentava le corti regali e ossequiava i re.[7]

[4] M. Conche, *Pyrrhon*, cit., p. 9. Questo autore rilegge Pirrone in una chiave che risente molto della filosofia heideggeriana e spesso fa dire al filosofo quanto i documenti non dicono. Ma si tratta di una lettura assai acuta, che, se utilizzata con criterio, aiuta meglio di molte altre a sciogliere gli enigmi del nostro filosofo.

[5] Cfr. libro V, pp. 1111 s.

[6] Diogene Laerzio, IX, 61 = test. 1 A Decleva Caizzi.

[7] Diogene Laerzio, IX, 63 = test. 10 Decleva Caizzi.

Ma c'è di più. Gli storici ci riferiscono anche un episodio concernente uno di questi Gimnosofisti, di nome Calano, che ebbe grande eco. Calano si diede volontariamente la morte, gettandosi tra le fiamme e sopportando con impassibilità gli spasimi delle ustioni.

Calano, dunque, dimostrava che, se è possibile accogliere con impassibilità anche quelli che sono considerati i peggiori dei mali, questi non debbono avere di per sé quella «realtà» e quella «natura» che vengono loro comunemente attribuite e che, in ogni caso, *il saggio può essere in grado di porsi al di sopra di essi.*

Ecco la narrazione del fatto, fornitaci da Plutarco.

> Calano, che per un breve periodo di tempo fu tormentato da dolori di ventre, chiese che gli erigessero un rogo colà. Vi si recò poi a cavallo, pregò e versò le libagioni funebri su se stesso, si tagliò una ciocca di capelli e l'offrì agli dèi, come si usa nei sacrifici, e montò sul rogo, salutando i Macedoni che erano presenti ed esortandoli a trascorrere piacevolmente quella giornata e a banchettare insieme al re, che presto, disse, avrebbe rivisto Babilonia. Ciò detto, si sdraiò e si velò il capo. *Il fuoco si avvicinò, ma egli non si mosse: come si era coricato, così rimase, immolandosi da sé secondo l'usanza dei sapienti del suo paese.*[8]

Pirrone nella testimonianza di Calano vide la dimostrazione al vivo di quell'idea che, come abbiamo visto, era destinata a trionfare nell'età ellenistica, e cioè che *il saggio può essere felice anche fra i tormenti.*

Certamente l'incontro con i Gimnosofisti e con Calano dovette contribuire, congiuntamente e contemporaneamente al crollo dei valori classici della Grecità che Alessandro stava provocando, a maturare in Pirrone la convinzione «dell'irrealtà di tutto ciò che sembra "reale"»,[9] cioè l'idea fondamentale del suo Scetticismo.

4. L'influsso dei Megarici e degli Atomisti – Gli eventi di cui abbiamo finora detto dovettero contribuire in modo determinante nel far nascere nel nostro filosofo la nuova visione della vita *a livello di intuizione emozionale*; invece gli strumenti concettuali per la formulazione della medesima vennero a Pirrone dalle Scuole filosofiche greche, e in modo particolare dalla Scuola atomistica e dalla Scuola megarica.

[8] Plutarco, *Vita di Alessandro*, 69 (traduzione di C. Carena).

[9] Conche, *Pyrrhon*, cit., p. 21. L'influsso dell'Oriente su Pirrone si può ritenere un punto ormai acquisito dalla storiografia filosofica moderna.

I contatti di Pirrone con l'Atomismo avvennero tramite Anassarco, che, come abbiamo già detto, gli fu compagno nella spedizione di Alessandro e che le nostre fonti ci permettono di collegare senza alcun dubbio alla Scuola di Democrito[10].

Scrive Diogene Laerzio:

> Anassarco nacque ad Abdera. Fu alunno di Diogene di Smirne, il quale a sua volta fu alunno di Metrodoro di Chio, che era solito dire che non sapeva nulla, neppure che non sapeva nulla. Dicono che Metrodoro sia stato alunno di Nessa di Chio, ma corre anche la versione che sia stato alunno di Democrito.[11]

Del resto, Pirrone menzionava spessissimo Democrito.[12]

La testimonianza letta, confermata da molte altre, ci dice che già il maestro di Anassarco faceva affermazioni di sapore scettico, e Sesto Empirico, accomunando col maestro anche il discepolo, scrive:

> E non pochi erano [...] quelli che dicevano che anche Metrodoro e Anassarco [...] negarono l'esistenza del criterio di giudizio; anzitutto Metrodoro, perché disse: «Nulla sappiamo, e non sappiamo neppure questa stessa cosa, che nulla sappiamo».[13]

Ma nelle opere dello stesso Democrito abbondavano critiche ai sensi e alla conoscenza sensibile che potevano essere sfruttate in senso scettico e che, in effetti, divennero assai care agli Scettici.

Ecco alcuni eloquenti frammenti di Democrito, riportatici da Sesto Empirico:

> L'uomo deve rendersi conto, per mezzo del presente criterio, ch'egli è [per opera delle apparenze sensibili] tenuto lontano dalla verità.[14]

> Anche questa considerazione appunto dimostra che noi non sappiamo nulla conforme a verità intorno a nessuna cosa, ma che l'opinione è in ciascuno [una sorta di] conformazione [*scil.*: conformazione che gli atomi dell'anima assumono a contatto con quelli delle cose percepite, e quindi variabili].[15]

[10] Cfr. *supra*, nota 3.
[11] Diogene Laerzio, IX, 58 = 72 A 1 Diels-Kranz.
[12] Diogene Laerzio, IX, 67 = test. 20 Decleva Caizzi.
[13] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 87 s. = 70 A 25 Diels-Kranz; cfr. anche 70 B 1 Diels-Kranz.
[14] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 137 = 68 B 6 Diels-Kranz.
[15] 68 B 7 Diels-Kranz.

E pertanto sarà manifesto che vi è grande difficoltà a conoscere conforme a verità come sia costituito ogni oggetto.[16]

Democrito talora rifiuta le apparenze sensibili e dice che nulla in esse ci appare conforme a verità, ma solo conforme a opinione, e che il vero negli oggetti consiste in ciò ch'essi sono atomi e vuoto. Infatti egli dice: «opinione il dolce, opinione l'amaro, opinione il caldo, opinione il freddo, opinione il colore; verità gli atomi e il vuoto»; vale a dire: si ritiene e si opina che esistano le qualità sensibili, ma in verità non esistono queste, sibbene soltanto gli atomi e il vuoto. Nei suoi *Libri probativi*, poi, benché avesse promesso di attribuire valore di credibilità alle sensazioni, nulladimeno si trova che egli condanna queste: «Noi in realtà non conosciamo nulla che sia invariabile, ma solo aspetti mutevoli secondo la disposizione del nostro corpo e di ciò che penetra in esso o gli resiste».[17]

E altrove dice: «Che dunque noi non conosciamo conforme a verità come sia o come non sia costituito ciascun oggetto, è stato in più luoghi dimostrato».[18]

In modo particolare, piacque agli Scettici l'affermazione democritea:

In realtà nulla noi conosciamo, perché la verità è nell'abisso.[19]

Ora, è vero che Democrito diceva tutto questo riferendosi esclusivamente alla conoscenza sensoriale e che (come a suo luogo abbiamo visto)[20] riteneva di raggiungere la verità «nel suo profondo» tramite la conoscenza intellettiva; tuttavia (e anche questo lo abbiamo visto) Democrito presuppose l'esistenza della conoscenza intellettiva, senza riuscire a giustificarla teoreticamente, sicché era pressoché inevitabile che (prima che Epicuro riformasse in maniera puramente sensistica la gnoseologia atomistica, come abbiamo visto) le critiche alla conoscenza sensibile finissero per assumere un peso tale da alimentare largamente le istanze scettiche.

Anche dalla dialettica dei Megarici Pirrone dovette desumere elementi scettici; infatti, come sappiamo, l'originario principio positivo

[16] 68 B 8 Diels-Kranz.
[17] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 135 = 68 B 9 Diels-Kranz.
[18] 68 B 10 Diels-Kranz.
[19] 69 B 117 Diels-Kranz.
[20] Cfr. libro I, pp. 200 s.
[21] Cfr. libro II, pp. 437 ss.

affermato da Euclide, ossia l'unità dell'Essere e del Bene, che essi intendevano difendere con la loro confutazione e distruzione delle tesi di fondo del pluralismo, venne reso sempre meno esplicito e, talora, addirittura taciuto.[21]

Dall'Atomismo e dal Megarismo, dunque, Pirrone poté trarre una serie di concetti e di deduzioni che, al servizio di quella nuova intuizione del senso della vita e delle cose emozionalmente colta e maturata durante la spedizione di Alessandro, generò il suo scetticismo.

5. Il rovesciamento radicale dell'ontologia – Abbiamo visto come Epicuro e Zenone abbiano tentato un sistematico rovesciamento della platonica «seconda navigazione» per poter fondare «fisicamente» i loro sistemi. Pirrone è ancor più radicale, in quanto, oltre che gli esiti della «seconda navigazione», respinge anche la «prima navigazione», cioè gli esiti della «navigazione» tentata dai filosofi naturalisti. Insomma, egli nega sia la «fisica» sia la «metafisica», e, in generale, nega ogni forma di ontologia in quanto tale.

Il ripudio dell'ontologia in senso «fisico», ossia presocratico, è chiaramente attestato da questo frammento di Timone:

> O vecchio, o Pirrone, come e dove trovasti scampo dalla servitù alle vane e false opinioni dei Sofisti, e spezzasti le catene di tutti gli inganni e l'incanto delle loro ciance? Né ti curasti di investigare quali venti corrano nell'Ellade, *né da che si formi ogni cosa e in che si risolva*.[22]

Il rifiuto della ontologia platonica, dell'Idea, della forma e della sostanza aristotelica è altrettanto netto. L'Idea platonica e la forma aristotelica, sia pure in differente modo, come abbiamo veduto, fondano la natura delle cose, la loro intelligibilità e, quindi, la possibilità della loro conoscenza, nonché la stabilità e l'eternità dei valori.[23] Tutte le cose, insomma, nell'ontologia platonico-aristotelica, hanno una «stabilità nell'essenza»,[24] e pertanto posseggono una differenziazione, una misura e una discriminazione oggettiva. Al contrario, secondo Pirrone le cose non hanno alcuna differenza, né misura, né discriminazione.[25]

Ne segue che, come vedremo,[26] non esistono valori, e niente è per natura brutto o bello, buono o cattivo, giusto o ingiusto e tutto in-

[22] Timone, fr. Diels = test. 60 Decleva Caizzi.
[23] Cfr. il libro II, *passim*.
[24] Platone, *Cratilo*, 385 E.
[25] Aristocle, fr. 6 Heiland = test. 53 Decleva Caizzi.
[26] Cfr. *infra*, pp. 1454 s.

differentemente si equivale (e anche non si equivale), giacché, per il nostro filosofo, niente è più questo che quello.[27]

Potremmo dunque dire che Pirrone respinge le istanze di ogni forma di ontologia in quanto tale. Infatti, mentre il cammino dell'ontologia va dalle apparenze all'essere (sia per i fisici[28] sia per i metafisici[29]), all'opposto Pirrone si ritrae dall'essere alle apparenze, negando recisamente che ci sia l'essere, e quindi che sia possibile qualsiasi giudizio sull'essere e riconoscendo per conseguenza soltanto l'apparire. Dunque, secondo Pirrone, non domina l'essere, ma l'apparire:

> Il fenomeno domina sempre, dovunque appaia.[30]

6. Negazione dei princìpi dell'essere – Un ultimo confronto con la posizione aristotelica chiarirà appieno la novità della posizione pirroniana.

Scriveva Aristotele nella *Metafisica*:

> E in verità, *ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: che cos'è l'essere, equivale a questo: che cos'è la sostanza* [...]; perciò anche noi, principalmente, fondamentalmente e unicamente, per così dire, dobbiamo esaminare che cos'è l'essere in questo senso.[31]

Come supremo principio dell'essere, inoltre, Aristotele aveva posto il principio di non-contraddizione, che sostanzialmente era già stato individuato da Parmenide nell'affermazione dell'«impossibilità che l'essere non sia».[32] Dunque, è impossibile che una stessa cosa *sia* e *non sia*.[33] E al principio di non contraddizione Aristotele aveva connesso strettamente il principio del «terzo escluso», secondo il quale è impossibile che fra i contraddittori ci sia un termine medio, per cui una cosa o è o non è e *tertium non datur.*[34]

Ebbene, Pirrone sopprime il problema dell'essere e della sostanza alle radici, e con l'essere sopprime interamente anche la validità di

[27] Diogene Laerzio, IX, 61 = test. 1 Decleva Caizzi.
[28] Cfr., per esempio, libro I, *passim*.
[29] Cfr., per esempio, libri III e IV, *passim*.
[30] Timone, fr. 69 Diels = testt. 63 A e 63 B Decleva Caizzi. Cfr. le osservazioni che a questo proposito fa il Conche, *Pyrrhon*, cit., pp. 21 ss.
[31] Aristotele, *Metafisica*, VII, 1, 1028 b 1-7.
[32] Cfr. 28 B 2, 6, 7, 8 *passim* Diels-Kranz.
[33] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 3 e ss. e il nostro commentario a questi testi.
[34] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 7, *passim.*

quei princìpi. Infatti, l'affermazione dell'assoluto dominio delle apparenze significa appunto la negazione dell'essere e della sostanza, mentre l'affermazione che ogni cosa «non è più questo che quello» significa la negazione dei princìpi dell'essere.

Del resto – con un linguaggio inequivoco, come vedremo – Pirrone non esita ad affermare che «ogni cosa è non più di quanto non è», che «ogni cosa è e non è», che ogni cosa «né è né non è».[35]

II. Il Pirronismo come sistema pratico di saggezza e le tre regole fondamentali

1. Lo statuto dello Scetticismo di Pirrone – Ma come e che cosa può costruire Pirrone su questo azzeramento dell'essere e dei suoi princìpi?

I Sofisti, che negarono l'Essere e la Verità, spostarono la loro fiducia sull'uomo: Protagora, come abbiamo visto, proclamò criterio e misura l'uomo e il suo *logos*;[1] Gorgia, che negò valore anche al *logos*, proclamò come criterio la parola e affermò l'onnipotenza della parola.[2]

Ma Pirrone non ha più fiducia nemmeno nell'uomo (e quindi nemmeno nel *logos* e nella parola) perché ne sente la nullità. Del resto, travolto interamente l'essere, restano travolti anche l'uomo, il suo *logos* e la sua parola. Ci viene riferito che gli piacevano molto i versi di Omero in cui si canta la fragilità, la pochezza, la miseria e la nullità dell'uomo.

Scrive Diogene Laerzio:

> Filone ateniese, suo intimo amico, diceva che Pirrone menzionava spessissimo Democrito, ma poi anche Omero, che egli ammirava e di cui era solito citare il verso: «*Quale la stirpe delle foglie, tale anche quella degli uomini*». E lo lodava anche perché soleva paragonare gli uomini alle vespe, alle mosche e agli uccelli. E citava volentieri anche i seguenti versi: «*Dunque, amico, pure tu muori! Perché così piangi il tu destino? Morì anche Patroclo che era molto più valoroso di te*», e tutti i passi che alludono all'instabilità della condizione umana, all'inutilità dei propositi e alla fanciullesca follia dell'uomo.[3]

Allora, se criterio non è più l'essere e se criterio non può essere nemmeno l'uomo, dove cercheremo il criterio?

[35] Aristocle, fr. 8 Heiland = test. 53 Decleva Caizzi.
[1] Cfr. libro II, pp. 257 ss.
[2] Cfr. libro II, pp. 274 ss.
[3] Diogene Laerzio, IX, 67 = test. 20 Decleva Caizzi. I due versi di Omero citati sono tratti da *Iliade*, VI, 146 e XXI, 106 s.

La risposta di Pirrone è: «da nessuna parte». Il criterio è la *rinuncia al criterio*, o meglio la rinuncia ad ambedue quei tipi di criterio, rinuncia da cui dipende una serie di conseguenze che subito vedremo e, al limite, il raggiungimento di un criterio completamente diverso da quelli.

La risposta di Pirrone è contenuta in una testimonianza preziosa del peripatetico Aristocle, che la attinge direttamente dalle opere di Timone, immediato discepolo di Pirrone. Riferisce dunque Aristocle:

> [Pirrone] non ha lasciato nulla di scritto, ma il suo discepolo Timone dice che colui *che vuole essere felice* deve considerare queste tre cose: 1) in primo luogo, qual è la natura delle cose; 2) in secondo luogo, in quale modo dobbiamo disporci nei confronti di esse; 3) in terzo luogo, che cosa risulterà a coloro che si trovano in questa disposizione. 1) Orbene, egli dice che Pirrone mostra che le cose sono ugualmente *indifferenti*, *immisurabili* e *indiscriminabili* e per questo né le nostre sensazioni né le nostre opinioni possono essere vere oppure false. 2) Per conseguenza, *non bisogna accordare a esse fiducia*, ma bisogna essere *senza opinione*, *senza inclinazione*, *senza agitazione*, affermando di ciascuna cosa *che è non più di quanto non è*, oppure *che è e che non è*, oppure *che né è né non è*. 3) Coloro che si mettono in questa disposizione conseguiranno, dice Timone, in primo luogo l'*afasia*, e poi l'*atarassia*.[4]

Questo passo contiene, per così dire, nei tre punti che sono così lucidamente stabiliti, lo statuto dello Scetticismo pirroniano e quindi la matrice dalla quale scaturiranno tutte le forme dello Scetticismo posteriore.

Ma, prima di passare all'analisi dei tre punti, conviene sottolineare il significato e la portata della premessa, in cui si dice che la considerazione di questi tre punti deve essere fatta da «colui che vuole *essere felice*».

Il momento «eudemonistico» prevale, dunque, nettamente nel pensiero di Pirrone.

Gli sviluppi metodologico-dialettico-polemici sembrano estranei al pensiero del nostro filosofo.

I tre princìpi cardinali dello Scetticismo pirroniano esprimono, pertanto, un *sistema pratico di saggezza*, e in questo spirito vanno dunque letti e interpretati.

[4] Aristocle, fr. 6 Heiland = test. 53 Decleva Caizzi.

2. La natura delle cose come «indifferenziata apparenza» – Dei tre capisaldi del Pirronismo, che sono fissati nel passo sopra letto, il più difficile da interpretare è il primo, che è però il più importante. La difficoltà sta in questo: le cose sono in se stesse indifferenti, immisurabili e indiscernibili, oppure sono tali non in se stesse, ma solo per noi? L'indifferenza delle cose è oggettiva o soggettiva?

La maggior parte degli interpreti (in gran parte sotto l'influenza dello Scetticismo posteriore) ha creduto che Pirrone intendesse dire semplicemente che noi uomini non abbiamo strumenti adeguati (sensi e ragione) per riuscire a cogliere le differenze, le misure e le determinazioni delle cose.[5] Ma, in realtà, il testo pare affermare il contrario.

Non dice, cioè, che, poiché sensi e opinioni sono inadeguati, le cose per noi risultano indifferenziate, immisurate e indiscriminate; ma dice, all'opposto, che *le cose stesse* (τὰ πράγματα) sono indifferenti, immisurate e che *proprio in conseguenza di questo* (διὰ ταῦτα) sensi e opinioni non possono né dire il vero né dire il falso. Insomma, sono le cose che, essendo come s'è detto, rendono sensi e ragione incapaci di verità e di falsità, e non viceversa. È, questa, una *conseguenza necessaria che scaturisce dalla negazione dell'essere, dell'eidos e della sostanza*, è cioè la posizione che scaturisce dalla negazione dell'ontologia platonico-aristotelica.

Una chiara conferma la troviamo in un passo di Diogene Laerzio, cui abbiamo già fatto cenno:

> Pirrone diceva che niente è bello né brutto, niente è giusto né ingiusto, e similmente applicava a tutte le cose il principio che nulla esiste in verità e sosteneva che tutto ciò che gli uomini fanno accade per convenzione e per abitudine, e che ogni cosa non è più questo che quello.[6]

I valori etici e in genere tutti i valori, così come tutte le cose, non hanno una loro statura ontologica, appunto perché «nulla esiste in verità» (μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ). Invece dell'essere (εἶναι), quindi, si pone, come determinante la «convenzione» (il *nomos*) e il «costume» (l'*ethos*).

Aristotele aveva indicato la sostanza come essere per eccellenza e aveva definito la sostanza come tovde ti, ossia come «un qualcosa di

[5] Cfr. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., vol. I, pp. 61-64; cfr. la nostra discussione in: *Ipotesi per una rilettura*, cit., *passim.*

[6] Diogene Laerzio, IX, 61 = test. 1 A Decleva Caizzi.

determinato», come abbiamo visto;[7] per contro Pirrone, riprendendo le medesime espressioni, rovescia la posizione aristotelica: «ciascuna cosa non è più questo che quello» (οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον).[8]

Non contraddicono questa interpretazione, anzi la riconfermano, due celebri frammenti di Timone.

Dice il primo:

> Non affermo che il miele *è* (ἐστί) dolce, ma riconosco che *appare* (φαίνεται) dolce.[9]

Il che significa che in sé il miele, essendo come ogni cosa indeterminato, è inqualificabile, mentre qualificabile è solo l'apparire. Non vuole dire – si badi – che esiste un miele come cosa in sé dotato di una sua natura ma da noi non raggiungibile; il miele non ha una sua natura, e il suo apparire, se da me è qualificabile come dolce, da un altro (cui il miele non piace) può essere qualificato in altro modo. L'essere, insomma non è espresso *perché non c'è*; è espresso solo l'*apparire*.

3. Il «fenomeno» o «apparenza» in sostituzione dell'«essere» – All'«essere», per conseguenza, come già abbiamo detto, si sostituisce appunto l'«apparire» (il φαίνεσθαι) o l'«apparenza» (il φαινόμενον), che diviene così onnipotente, come espressamente dice un altro significativo frammento di Timone:

> Il fenomeno domina sempre, dovunque appaia.[10]

Questo «fenomeno» o «apparenza», come avremo modo di vedere, dagli Scettici posteriori è stato trasformato nel *fenomeno inteso come apparenza di un qualcosa che è al di là dell'apparire, ossia di una «cosa in sé»*, e da questa trasformazione sono state tratte numerose deduzioni che, per la verità, non sembrano essere presenti in Pirrone.

Ha scritto Conche, acuto interprete di Pirrone: «il pirronismo (checché sia delle forme posteriori di scetticismo) non deve in alcun modo essere interpretato con l'aiuto della nozione di "fenomeno". Non bisogna confondere, in effetti, il fenomeno e l'apparenza pura. Il

[7] Cfr. libro IV, pp. 872 ss.
[8] Cfr. Diogene Laerzio, IX, 61 e 76 = testt. 1 A e 54 Decleva Caizzi.
[9] Diogene Laerzio, IX, 105 = Timone, fr. 74 Diels.
[10] Timone, fr. 69 Diels = testt. 63 A e 63 B Decleva Caizzi.

fenomeno *manifesta* qualche cosa d'altro, rinvia a un al di là del fenomeno, a un non-manifestato. Esso suppone dunque l'opposizione di ciò che appare e di ciò che non appare, dell'immediato e del mediato, dell'evidente e del nascosto (*adelon*). Esso si iscrive nella scissione della sfera totale fra ciò che si mostra e ciò che si nasconde, ed esso è da un lato come ciò che rinvia all'altro lato. Una siffatta scissione si ritrova, in generale, fra i dogmatici (sia che essi appartengano alla linea di Democrito o a quella di Platone), ma si ritrova altresì fra gli Scettici [posteriori] contaminati dal dogmatismo (nella lotta stessa che questi hanno sostenuto contro di esso). Sia nel caso che il non immediato, l'essente nel suo essere e nella sua verità, sia alla fine svelabile e si offra in definitiva al pensiero, sia nel caso che l'essere rimanga ostinatamente nascosto e la verità inaccessibile, la scissione è presupposta. L'interpretazione classica ha costantemente attribuito a Pirrone la distinzione del fenomeno e dell'essere, proprio quella distinzione che, mediante la nozione della non-differenza delle cose, Pirrone ha inteso, precisamente, annullare [...]. Il pirronismo non confonde il fenomeno e l'apparenza, e la distinzione fra apparente e nascosto non è pirroniana. Infatti la non differenza delle cose significa l'abolizione del loro "essere" e la loro risoluzione in apparenze. Ciò che Pirrone vuole, è pensare l'unità della sfera totale, cosa che a Parmenide non era riuscita, grazie non alla idea dell'essere, ma all'idea di apparenza, come apparenza pura e universale».[11]

4. La natura del divino – Ora, è vero che la distinzione fra ciò che appare e ciò che è nascosto, fra fenomeno e cosa, sembra effettivamente essere posteriore a Pirrone. Ma è altrettanto vero che Pirrone non è giunto tanto avanti da risolvere tutto nell'«apparenza pura e universale» in modo preciso. Infatti la risoluzione di tutte le cose nella pura apparenza senza alcun residuo avrebbe portato non già al dubbio assoluto, bensì alla certezza assoluta, perché, se tutto si risolve nell'apparire, le cose sono così appunto come appaiono e non diversamente.

In effetti, c'è un frammento di Timone che dimostra chiaramente come la posizione di Pirrone sia assai complessa.

Viene domandato a Pirrone:

> O Pirrone, questo il mio cuore desidera di apprendere da te, come mai tu, pur essendo uomo, ancora così facilmente conduci la vita tranquilla, tu che solo sei guida agli uomini, simile a un Dio.[12]

[11] Conche, *Pyrrhon*, cit., p. 49.
[12] Timone, fr. 67 Diels = testt. 61 A e 61 B Decleva Caizzi.

Risponde Pirrone:

> Io ti dirò in verità come mi sembra che sia, prendendo come retto canone questa parola di verità: che vive eternamente una natura del divino e del bene, da cui deriva all'uomo la vita più eguale (ἰσότατος βίος).[13]

Ora, se si prende Timone (in quanto unico discepolo immediato di Pirrone che di lui abbia parlato) come fonte privilegiata, non ci si può certamente sbarazzare di queste affermazioni, ritenendole sue personali deduzioni; altrimenti lo stesso giudizio dovrebbe valere anche per la testimonianza principale, da cui siamo partiti.[14]

Ma allora come intendere questa «natura del divino e del bene» (τοῦ θείου φύσις τε καὶ τἀγαθοῦ), e il conseguente «retto canone»?[15]

Ha notato a questo proposito il Bréhier: «Un accento religioso di questo genere ha qualcosa di enigmatico; il Dio che Pirrone venera non è una provvidenza del mondo né degli uomini come il Dio degli Stoici; è solamente come l'essere perfettamente stabile davanti al quale svaniscono gli aspetti diversi e fuggevoli del reale».[16] (E che Pirrone abbia creduto in un Dio è, per altro verso, confermato anche dal fatto, che ci viene espressamente riferito, che i suoi concittadini lo scelsero come sommo sacerdote).[17]

Ma come conciliare queste affermazioni con le altre sopra esaminate?

5. Un sottofondo mistico e religioso del pensiero di Pirrone – Due ipotesi si possono fare per rispondere al problema.

La prima è che Pirrone risenta l'influsso delle dottrine dei Megarici, dei quali fu discepolo. Anche i Megarici, con la loro dialettica, tentavano di ridurre la molteplicità delle cose, il movimento e il divenire ad apparenza, ma questo facevano appunto per guadagnare la realtà dell'Uno-Bene, che era il loro Dio o il loro Divino, come risulta chiaro soprattutto dai frammenti di Euclide.

[13] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, XI, 20 = Timone, fr. 68 Diels = test. 62 Decleva Caizzi.

[14] Conche, *Pyrrhon*, cit., pp. 88 e ss. vorrebbe appunto respingere questa testimonianza, giacché si tratta di affermazioni che Timone fa pronunciare a Pirrone; ma anche nella testimonianza di Aristocle le cose non stanno in modo diverso. In realtà Conche insiste sull'ateismo pirroniano motivandolo non sulla base dei testi, bensì sulla base delle sue convinzioni heideggeriane.

[15] Cfr. *supra*, nota 13.

[16] E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris 1963, I, 2, p. 373.

[17] Cfr. Diogene Laerzio, IX, 64 = test. 11 Decleva Caizzi.

La seconda è che Pirrone risenta altresì dell'influsso di dottrine orientali, peraltro da noi incontrollabili. Ma anche stando semplicemente alla prima di queste ipotesi, la posizione di Pirrone si può spiegare.

Le cose, secondo il nostro filosofo, risultano mere apparenze non già in funzione del presupposto dualistico dell'esistenza di «cose in sé» a noi come tali inaccessibili, bensì in funzione della contrapposizione appunto a quella «natura del divino e del bene» di cui parla il frammento di Timone.[18] Misurato con il metro di questa «natura del divino e del bene» tutto appare a Pirrone come irreale e come tale è da lui anche vissuto praticamente, come vedremo.

L'analogia fra questa posizione radicale di Pirrone e quella megarica spiega anche le analogie fra le rispettive posizioni pratiche di fronte alle cose: abbiamo visto infatti che i Megarici predicavano la «apatia» intesa come un *ne sentire quidem*, come ci riferisce Seneca[19]; e Pirrone, come vedremo, predica la medesima dottrina (radicalizzandola) e anche per lui, come attesta Cicerone, la posizione del sapiente è l'«apatia» intesa come un *ne sentire quidem*[20].

Se così è, non si può negare l'esistenza di un sottofondo religioso che ispira lo Scetticismo pirroniano. L'abisso che egli scava fra l'unica «natura del divino e del bene» e tutte le altre cose, implica una visione quasi mistica delle cose e una valutazione della vita di un rigore estremo, appunto perché non concede alle cose del mondo alcun significato autonomo, mentre concede realtà al divino e al bene.

6. Pirrone come moralista secondo Cicerone – Questa interpretazione ci permette di spiegare il motivo per cui Cicerone *non ha mai considerato Pirrone uno Scettico, bensì un moralista che professava una dottrina estremistica*, secondo la quale la virtù era il solo e unico bene, rispetto a cui tutto il resto non metteva alcun conto di essere perseguito. È assai indicativo il fatto che Cicerone menzioni sempre Pirrone insieme ad Aristone, che fu il più rigoroso degli Stoici e che è noto per aver energicamente negato la accomodante ammissione degli «intermedi» fra bene e male, cioè fra virtù e vizio.

Ma ecco due passi ciceroniani eloquenti, in cui, del resto, non è difficile trovare una precisa eco di alcune affermazioni del passo di Aristocle:

> Dato che Aristone e Pirrone stimarono ciò senza alcuna importanza, al punto da dire che *non c'è assolutamente nessuna differenza fra*

[18] Cfr. *supra*, nota 13.
[19] Cfr. Seneca, *Lettere*, 9, 1-3 = fr. 195 Döring = II O 33 Giannantoni.
[20] Cfr. Cicerone, *Acad. pr.*, II, 42, 130 = test. 69 A Decleva Caizzi.

godere ottima salute e avere la più grave malattia, ben a ragione già da tempo è cessata ogni disputa contro di loro. Vollero infatti far consistere tutto nella virtù, *tanto da privarla di ogni facoltà di scelta senza peraltro concederle un punto di origine o di appoggio; così facendo, abolirono la virtù stessa a cui attribuivano sì grande valore.*[21]

Pertanto – a mio parere – coloro che considerarono termine estremo del bene il vivere onestamente sbagliarono tutti, ma chi più chi meno: più di tutti naturalmente Pirrone, che, una volta stabilita la virtù, *non lascia nulla affatto verso cui si abbia inclinazione*; poi Aristone, che non osò non lasciar nulla e introdusse degli impulsi per cui il sapiente avesse inclinazione per qualche cosa, qualunque gli passasse per la mente e per così dire gli si presentasse dinanzi. Questi certo *meglio di Pirrone, perché concesse qualche specie di inclinazione naturale*; peggio degli altri, perché si scostò profondamente dalla natura.[22]

Dunque, per Cicerone, Pirrone professa una dottrina estremistica, che non lascia sussistere nulla verso cui si abbia inclinazione e considera tutte le cose senza differenza, e che, per conseguenza, si autodistrugge, in quanto non salva, nella generale distruzione, l'unica cosa (la virtù) cui dà valore. E il fatto che Cicerone non chiami «scettica» questa posizione è ben spiegabile: l'Accademia scettica non ammetteva la sua dipendenza da Pirrone, mentre Enesidemo, che ripropose un Neoscetticismo, ripensando Pirrone secondo una nuova prospettiva (di cui parleremo in questo stesso volume), se, come alcuni ritengono, fu contemporaneo di Cicerone, restò a lui sconosciuto (non sì può nemmeno escludere che Enesidemo sia, come alcuni pensano, posteriore a Cicerone). Il preciso e sistematico collegamento di Pirrone con lo Scetticismo avvenne dunque solo con Enesidemo. Questo spiega – fra l'altro – non solo la posizione di Cicerone, ma anche il fatto, assai indicativo, che un seguace di Pirrone, di nome Numenio, abbia addirittura affermato che il maestro «dogmatizzava».[23]

7. L'atteggiamento che l'uomo deve assumere nei confronti delle cose: in primo luogo l'astensione dal giudizio – Se le cose sono «indifferenti», «immisurabili» e «indiscernibili» e se, per conseguenza, senso e ragione non possono dire né vero né falso, l'unico atteggia-

[21] Cicerone, *De fin.*, II, 13, 43 = test. 69 B Decleva Caizzi.

[22] Cicerone, *De fin.*, IV, 16, 43 = test. 69 C Decleva Caizzi. Cfr. anche un passo della stessa opera, V, 8, 23 = test. 69 Decleva Caizzi.

[23] Cfr. Diogene Laerzio, IX, 68 = test. 42 Decleva Caizzi; questo scolaro aveva nome Numenio (cfr. anche ivi, 102 = test. 44 Decleva Caizzi).

mento corretto che l'uomo può tenere è quello di non dare alcuna fiducia ai sensi né alla ragione, ma restare *adoxastos*, vale a dire rimanere «senza opinione», ossia astenersi dal giudizio (l'opinare è sempre un giudicare), e, per conseguenza, deve anche restare *senza alcuna inclinazione* (non inclinare verso una cosa piuttosto che verso un'altra), e restare *senza agitazione*, ossia non lasciarsi scuotere da alcuna cosa, ossia *restare indifferenti*.

Questa «astensione dal giudizio» venne successivamente espressa con il termine «epoché» che è di derivazione stoica. Come è stato di recente messo bene in rilievo, Zenone affermava la necessità per il saggio di non dare l'assenso, ossia di «sospendere il giudizio» (*epoché*) di fronte a ciò che è incomprensibile (e di dare l'assenso solo a ciò che è evidente); Arcesilao e Carneade (come vedremo), in polemica con gli Stoici, sostengono che il saggio deve «sospendere il giudizio» su ogni cosa, perché nulla è evidente.

Il termine «epoché» fu quindi ripreso anche dal neopirroniano Enesidemo per esprimere il concetto dell'«astensione dal giudizio», divenne un termine tecnico e venne quindi riferito anche a Pirrone. Sembra corretto, dunque, concludere che Pirrone parlava di «assenza di giudizio» o «mancanza di giudizio» (che, come vedremo, porta all'«afasia») e che il termine «epoché» è posteriore.

Questa posizione di «totale astensione dal giudizio» è di una coerenza adamantina con il principio che nega alle cose l'essere e l'essenza e quindi nega la legge fondamentale dell'essere, la non-contraddizione.

Scriveva Aristotele, riferendosi ai negatori della suprema legge dell'essere:

> È evidente che la discussione con tale avversario non può vertere su nulla, perché egli *non dice nulla:* infatti, egli non dice né che la cosa sta così, né che non sta così, ma dice che sta così e non così, e poi, daccapo, egli nega e l'una e l'altra affermazione, e dice che la cosa né sta così né non così.[24]

Ebbene, la posizione che Pirrone assume è esattamente questa:

> Bisogna essere *senza opinione* [...] affermando di ciascuna cosa *che è non più di quanto non è*, oppure *che è e che non è*, oppure *che né è né non è.* Coloro che si mettono in questa disposizione conseguiranno in primo luogo l'afasia.[25]

[24] Aristotele, *Metafisica*, IV, 4, 1008 e 30-33.
[25] Aristocle, presso Eusebio, *Praep. evang*, XIV, 18, 3 ss. = test. 53 Decleva Caizzi.

Sono parole che, se anche *storicamente* non sono una risposta ad Aristotele, rappresentano, tuttavia, l'ideale antitesi delle sue affermazioni.[26]

8. L'«indifferenza» che bisogna assumere nei confronti delle cose – È chiaro che ciò che sul piano teoretico è la mancanza di giudizio, sul piano pratico è l'*indifferenza per le cose*, appunto per la ragione che nulla è più questo che quello. Ed ecco come, nella sua vita, Pirrone compie con assoluta indifferenza quelle cose che per un Greco erano servili e ignobili, ma che per lui sono appunto «indifferenti»:

> Visse piamente insieme con la sorella, che era ostetrica, secondo la testimonianza di Eratostene nella sua opera *Ricchezza e povertà*, ove anche si narra che talvolta Pirrone portava a vendere al mercato, secondo i casi, uccellini o maialetti e faceva le pulizie di casa *con perfetta indifferenza.* Si dice anche che un'altra prova di indifferenza la dava lavando lui stesso un porcellino.[27]

Naturalmente, sorge spontanea l'obiezione che tale indifferenza non può andare oltre certi limiti: per esempio non può essere mantenuta di fronte ai presunti pericoli.

Scriveva Aristotele:

> Infatti, perché colui che ragiona in quel modo [ossia nega il principio di non-contraddizione) va veramente a Megara e non se ne sta a casa tranquillo, accontentandosi semplicemente di pensare di andarci? E perché al momento buono, quando capiti, non va difilato in un pozzo o in un precipizio, ma se ne guarda bene, come se fosse convinto che il cadervi dentro non sia affatto cosa buona e non buona? È chiaro, dunque, che egli ritiene la prima cosa migliore e l'altra peggiore.[28]

Ma Pirrone, cercando di essere coerente nella sua vita con il suo pensiero, faceva esattamente questo.

[26] Il Conche, *Pyrrhon*, cit., p. 35, ritiene addirittura che fra il 334 e il 332 a.C. Pirrone abbia potuto udire Aristotele ad Atene; ma questo non pare plausibile, perché in questi anni Pirrone doveva già essere al seguito di Alessandro. Invece è plausibile quanto Conche rileva: «Nulla vieta, in ogni caso, che Pirrone abbia avuto notizia dei corsi di Aristotele sia ad Asso, sia ad Atene, durante la spedizione di Alessandro, tramite Callistene [nipote di Aristotele, che partecipò alla spedizione], che precisamente ad Asso era stato allievo di suo zio» (p. 35). Per l'approfondimento delle antitesi sussistenti fra Aristotele e Pirrone cfr. quanto il Conche rileva, pp. 36 ss.

[27] Diogene Laerzio, IX, 66 = test. 14 Decleva Caizzi.

[28] Aristotele, *Metafisica*, IV, 4, 1008 b 14-19.

Ecco che cosa ci viene riferito da Diogene Laerzio:

> La sua vita fu coerente con la sua dottrina. Lasciava andare ogni cosa per il suo verso e non prendeva alcuna precauzione, ma si mostrava indifferente verso ogni pericolo che gli occorreva, fossero carri o precipizi o cani, e assolutamente nulla concedeva all'arbitrio dei sensi. Ma, secondo la testimonianza di Antigono di Caristo, erano i suoi amici, che solevano sempre accompagnarlo, a trarlo in salvezza dai pericoli.[29]

Ed ecco un'altra testimonianza non meno significativa:

> Non perdeva mai la sua compostezza, così che se qualcuno lo piantava nel mezzo del discorso, egli lo finiva per conto suo, benché in giovinezza fosse stato piuttosto facilmente irritabile [...].
>
> Quando una volta Anassarco cadde in un pantano, Pirrone continuò la sua strada senza aiutarlo. Qualcuno gli rimproverò un tal comportamento, ma Anassarco stesso lodò la sua indifferenza e la sua impassibilità.[30]

Siamo giunti qui indubbiamente oltre i limiti del sentire greco.

9. Il conseguimento dell'«afasia» – Più volte, nella *Metafisica*, Aristotele ribadisce il concetto che chi nega il supremo principio dell'essere, per restare coerente con questa negazione *dovrebbe tacere e non esprimere assolutamente nulla*.[31]

E tale è precisamente la conclusione che trae Pirrone proclamando l'«afasia».[32]

Ora, l'afasia non è il non parlare in assoluto ossia l'assoluto silenzio, ma il non parlare, ossia il tacere sulla natura e sull'essere delle cose, il non giudicare «è» o «non è» di nulla. L'afasia resterà poi un atteggiamento tipico di tutto lo Scetticismo. Sesto Empirico la definisce come segue:

> Circa l'*afasía* diciamo così [...]. In senso generico, "fasi" è una voce significante affermazione o negazione, come "è giorno", "non è giorno" [...]. Dunque afasía vale rinunzia alla fasi, nel suo signiiicato comune, e in essa diciamo essere comprese l'affermazione e la

[29] Diogene Laerzio, IX, 62 = test. 6 Decleva Caizzi.
[30] Diogene Laerzio, IX, 63 = test. 10 Decleva Caizzi.
[31] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 4-6.
[32] Aristocle, fr. 6 Heiland = test. 53 Decleva Caizzi.

negazione; di modo che afasía è una nostra affezione interna, per cui diciamo di non affermare né negare.[33]

10. L'«atarassia» che consegue all'«afasia» – Il distacco dalle cose, che raggiunge il momento culminante nell'«afasia», comporta l'«atarassia»[34], cioè la mancanza di turbamento, la quiete interiore, «la vita più uguale»[35].

Ed ecco come Pirrone la realizza nella sua vita:

> Mentre i suoi compagni di viaggio su una nave si erano incupiti a causa di una tempesta, egli rimaneva tranquillo e riprendeva animo, additando un porcellino che continuava a mangiare e aggiungendo che una tale imperturbabilità (ἀταραξία) era esemplare per il comportamento del sapiente.[36]

Riferisce Diogene:

> Si narra inoltre che quando per qualche ferita gli furono applicati medicamenti corrosivi o dovette subire tagli o cauterizzazioni, non contrasse neppure le ciglia.[37]

11. L'«apatia» come ideale dello Scetticismo pirroniano – È difficile non riconoscere, in questi esempi, gli influssi dei Gimnosofisti e di Calano. Riferisce Cicerone:

> Secondo Aristone il bene consiste nel non essere in queste cose [intermedie fra virtù e vizio] mosso né da una parte né dall'altra e che da lui vien chiamato *adiaforia*. Ma Pirrone dice che il saggio non le sente neppure e chiama questo *apatia*.[38]

Anche Diogene Laerzio conferma:

> Il fine degli scettici è l'apatia.[39]

L'apatia pirroniana è dunque l'*insensibilità.* Ecco come Conche ha chiarito l'«apatia» pirroniana: « Come può l'uomo essere impassibile

[33] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 192 (traduzione di O. Tescari).
[34] Cfr. Aristocle, fr. 6 Heiland = test. 53 Decleva Caizzi.
[35] Cfr. *supra*, nota 13.
[36] Posidonio, presso Diogene Laerzio, IX, 68 = test. 17 A Decleva Caizzi.
[37] Diogene Laerzio, IX, 67 = test. 16 Decleva Caizzi.
[38] Cicerone, *Acad. pr.*, II, 42, 130 = test. 69 A Decleva Caizzi.
[39] Diogene Laerzio, IX, 108.

(*apathés*), insensibile? La parola non dice forse che non solo non si è turbati, ma che non si *sente* nemmeno? E perché no? Non è evidente che l'uomo deve giungere a riformare la sua sensibilità totale? Si tratta, come Cicerone ha detto a ragione, non solo di essere indifferenti e senza turbamento, ma di non sentire neppure (*ne sentire quidem*). E come è possibile ciò? È possibile per mezzo di una modificazione nel modo di ricevere le impressioni: invece di farne cose buone o cattive, senza emettere giudizio lasciarle semplicemente a se medesime. Mi si lancia un'ingiuria: ridurla a una serie di suoni che vanno a perdersi nell'atmosfera. Su un viso passa un segno di disprezzo: non vedere là che un gioco di muscoli del viso di un essere che muore, o, più radicalmente, non vedere là se non una serie di impressioni che presto si perdono senza lasciare tracce – a condizione che la mia memoria non faccia di nulla un qualcosa. Abitualmente noi non ci fermiamo alle impressioni come a semplici apparenze, noi riteniamo, aggiungiamo, interpretiamo. Ed ecco ciò che noi allora sentiamo: non soltanto le semplici impressioni medesime, ma gli effetti che producono su di noi degli esseri con le loro proprietà. L'insensibilità pirroniana è indubbiamente ottenuta mediante un ritorno alla sensazione pura. È una insensibilità al mondo dell'oggetto, alle cause, agli enti e alle loro imprese su di noi, attorno a noi, perché l'universo degli enti e dell'essere, costruito da noi ed eretto di fronte a noi dal nostro giudizio medesimo, si trova ora smembrato e disfatto. La sensibilità verso tutte le attrattive o offese, conflitti e agitazioni del mondo dell'oggetto, fa posto a una sensibilità alle impressioni pure, mute, e, per quanto possibile, senza aspettativa e senza memoria. Allora piacere e dolore, affezioni di tutti i generi, vengono sentiti meno intensamente: perdono quella concentrazione che dà loro lo spirito; contemporanei esatti dell'impressione pura e dell'apparenza, sono indeboliti da una specie di disseminazione temporale, e di diluizione. Pirrone, che subisce gli interventi chirurgici senza battere ciglio, doveva possedere quest'arte mentale di ridurre il dolore. Un uomo che *sente diversamente* dagli altri uomini, che apporta una insensibilità a ciò che si aveva l'abitudine di sentire, dunque una sensibilità nuova, non si potrebbe comprendere, partendo dall'idea di uomo fino allora corrente. Pirrone, dice giustamente Robin, "ci mette di fronte a un uomo fino ad allora sconosciuto in Grecia". Non soltanto una dottrina ma un uomo, cioè un principio d'azione e d'inazione, una sensibilità, una vita».[40]

[40] Conche, *Pyrrhon*, cit., pp. 63 s.

Sono, queste, delucidazioni acute ed esatte. Tuttavia vorremmo ricordare quanto già abbiamo sottolineato sopra, e cioè che vi è un antecedente dell'apatia pirroniana in quella megarica.

Certo, l'«apatia» è un punto di arrivo; e Pirrone stesso, talvolta, non riuscì a essere insensibile, come ci viene tramandato:

> Ma una volta perdette la calma per un'ingiuria arrecata a sua sorella – che si chiamava Filista – e a chi lo riprendeva disse che una donna non è una buona pietra di paragone per l'indifferenza. Un'altra volta fu messo in agitazione dall'assalto di un cane e replicò a chi lo rimproverava che era difficile *spogliare completamente l'uomo* (ὁλοσχερῶς ἐκδῦναι τὸν ἄνθρωπον) soggiungendo che contro le cose bisogna, in, primo luogo, se è possibile, lottare con i fatti, se no con la ragione.[41]

12. La cifra emblematica del pensiero pirroniano – In questa risposta è indubbiamente contenuta la cifra del filosofare pirroniano.

Questo «spogliare completamente l'uomo» non ha come fine l'annullamento totale dell'uomo, ossia il non-essere assoluto, ma, al contrario, coincide con la realizzazione di quella «natura del divino e del bene da cui deriva all'uomo la vita più eguale», di cui parla il frammento di Timone, ossia la realizzazione di quella vita che non sente il peso delle cose, le quali, rispetto a quella natura, non sono che indifferenti, immisurate e indiscriminate apparenze.

Lo «spogliare completamente l'uomo» è la realizzazione di quel *ne sentire quidem*, è il vivere quella «vita egualissima» (ἰσότατος βίος), che scaturisce dalla «natura del divino e del bene che vive eterna», nella misura in cui è superamento delle labili apparenze e annullamento di tutti i loro fuggevoli e contraddittori effetti su di noi.

Il successo che Pirrone raccolse è assai indicativo: dimostra, infatti, che non ci troviamo di fronte a un caso sporadico né a un sentire estraneo alla sua epoca dovuto solamente o prevalentemente agli influssi dell'Oriente, ma che, al contrario, ci troviamo di fronte a un uomo che fu presto considerato come un modello, e quindi a un interprete degli ideali della sua epoca.

Molti dei tratti del saggio stoico ripetono i tratti del saggio scettico; Epicuro stesso ammirava il modo di vivere di Pirrone e spesso chiedeva a Nausifane notizie su di lui.

[41] Diogene Laerzio, IX, 66 = test. 15 A Decleva Caizzi. Abbiamo lievemente ritoccato la traduzione di M. Gigante, che rende l'espressione che abbiamo sopra riportato in greco con «deporre completamente l'umana debolezza», mentre il senso delle parole di Pirrone è ancora più radicale.

E nella sua patria Pirrone ebbe stima e onori al punto «da essere eletto sommo sacerdote»[42], come abbiamo già detto, e già Timone lo cantò come «simile a un dio»[43].

III. I successori di Pirrone, con particolare riguardo a Timone

1. Timone fedele interprete del messaggio pirroniano – Fra i discepoli di Pirrone due sono soprattutto degni di menzione: Nausifane di Teo[1], proveniente dalla Scuola democritea, e Timone di Fliunte[2].

Il primo di questi filosofi è importante perché, secondo alcuni testimoni, fu maestro di Epicuro, come già sappiamo. Pirrone, dunque, tramite Nausifane, può già aver esercitato influssi sul fondatore del Giardino.

Il secondo, invece, è importante per aver fissato l'insegnamento di Pirrone in scritti.

Stabilire se fra Timone e Pirrone ci siano differenze di pensiero e quali siano è pressoché impossibile. Aristocle, come già sappiamo, considerò Timone fedele interprete del maestro, e noi non abbiamo fondati motivi per mettere in dubbio questa fedeltà. Del resto, dai frammenti pervenutici non risulta che Timone possedesse quel particolare vigore speculativo, dal quale soltanto avrebbe potuto scaturire un ripensamento originale del maestro. Non solo, ma l'ammirazione e anzi la venerazione che Timone nutriva nei confronti del pensiero di Pirrone mostrano chiaramente che egli ne era pienamente pago[3].

[42] Diogene Laerzio, IX, 64 = test. 11 Decleva Caizzi.

[43] Timone, fr. 67 Diels = testt. 61 A e 61 B Decleva Caizzi.

[1] Cfr. quanto abbiamo detto di questo filosofo nel libro V, pp. 1150 s.

[2] Timone nacque a Fliunte fra il 325 e il 320 a.C. (cfr. in Brochard, *Les Sceptiques grecs*, cit., p. 97, nota 7, gli elementi in base ai quali si calcola tale data). Fu dapprima un danzatore, poi passò alla filosofia e ascoltò il megarico Stilpone. In un secondo momento divenne discepolo di Pirrone a Elide, dove restò alcuni lustri. Successivamente (riferisce Diogene Laerzio, IX, 110) «costretto dalla necessità di procurarsi i mezzi per vivere, migrò nell'Ellesponto e nella Propontide. A Calcedonia, esercitando la professione di sofista, suscitò sempre maggiore ammirazione, e di lì, dopo essersi arricchito, se ne venne ad Atene, dove visse fino alla morte, eccetto un breve periodo che trascorse a Tebe». Morì fra il 235 e il 230 a.C., sui novant'anni (*ivi*, 112). Scrisse un dialogo dal titolo *Pitone* (in cui narrava il suo incontro con Pirrone e la sua conversione al pirronismo), i *Silli* (di cui diremo nel testo), il poema *Le apparenze,* un trattato *Sulle sensazioni* e un libro di polemica *Contro i Fisici.* Una buona raccolta dei frammenti pervenutici è quella curata da H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin 1901, pp. 173-206.

[3] Cfr. frr. 8, 9, 10, 11, 32, 48, 67 Diels.

2. I personali contributi di Timone – Questo non toglie, naturalmente, che Timone apportasse dei contributi su altri piani, anche importanti.

In primo luogo, lo stesso fatto del mettere per iscritto un pensiero, che nel maestro aveva trovato solo espressione verbale ed esistenziale, comportava la necessità di dare a esso una più precisa sistemazione e una rigorizzazione. E il sunto del pensiero scettico che Aristocle desunse dalle opere di Timone rivela notevole chiarezza e coerenza.

In secondo luogo, fissando per iscritto il pensiero del maestro, Timone fu anche costretto a misurarlo, per così dire, con quello degli altri filosofi, e quindi a compiere un'operazione culturale, che doveva dare allo Scetticismo un nuovo, più ampio respiro.

Naturalmente, la posizione dello Scetticismo è così radicale che non ammette possibilità di mediazione con altre posizioni di pensiero, sicché il confronto fra lo Scetticismo e le altre filosofie doveva non tanto dare origine a un «incontro», quanto piuttosto a uno «scontro».

Lo Scettico, nei confronti dei filosofi che propongono positive visioni della realtà non può che avere un atteggiamento di rifiuto radicale: ogni affermazione positiva, per lo Scettico, è dogma decettivo.

3. La satira dei dogmatici – Nella polemica che ingaggiò contro i «dogmatici» Timone utilizzò, anziché le astratte armi logico-dialettiche, quelle più concrete della satira e dell'irrisione, sfruttando una certa vena poetica di cui era dotato (e forse anche una certa abilità che aveva acquisito vivendo, negli anni della sua giovinezza, in qualità di ballerino con una compagnia di saltimbanchi, che del far ridere facevano mestiere). Nacquero, in tal modo, quei *Silli* (che furono la sua opera più letta e ammirata nell'antichità), che erano composizioni poetiche in cui la satira dei filosofi dogmatici era perseguita, oltre che con frecciate ironiche e lazzi, con gustosa parodia di versi omerici.[4]

Gli studiosi sono riusciti a ricostruire, sia pure su basi largamente congetturali, tre scene dei *Silli*, assai gustose.[5]

Una prima scena presentava una grande battaglia di filosofi, parodiando versi omerici dell'*Iliade*, nella quale, di fronte a un grande pubblico che assisteva con alti schiamazzi, si fronteggiavano dogmatici e antidogmatici. Eris, Dea della discordia, incitava alla battaglia,

[4] I *Silli* sono una forma di poesia satirica e irrisoria.

[5] La ricostruzione più plausibile è quella del Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, pp. 182 ss.

che era una furibonda logomachia dalla quale usciva come vero vincitore il solo Pirrone.

Una seconda scena rappresentava una pesca, in cui i pescatori erano Zenone e gli Stoici e forse anche gli Epicurei, mentre i pesci erano i filosofi dell'Accademia (in testa Platone), alcuni filosofi di Scuole socratiche e, alla retroguardia, lo stesso Pirrone. Zenone (detto «vecchia fenicia») invano cercava di irretire i pesci; infatti la rete (simbolo dei suoi capziosi argomenti) veniva trascinata dai pesci e dalla corrente:

> E vidi una Fenicia, una vecchia ghiottona,
> in una fosca nube di vanagloria,
> desiderosa di ogni cosa; ma il suo paniere,
> che era piccolo, era svanito
> e aveva meno cervello di uno strumento musicale.[6]

La terza scena era una discesa agli inferi e doveva essere una parodia del canto III dell'*Odissea*. L'evocazione delle ombre dei filosofi dava modo a Timone di lanciare contro di loro i suoi pungenti lazzi, nel modo più gustoso.

4. La forte avversione di Timone contro i filosofi del passato e contro i contemporanei – I filosofi del passato che nelle loro opere espressero dubbi sulle possibilità della conoscenza del vero, o che comunque fecero affermazioni che in qualche modo potessero dar ragione allo scetticismo, venivano trattati con garbo da Timone[7], gli altri venivano invece in vario modo vituperati e sbeffeggiati.

Platone – tra l'altro – veniva accusato di plagio, per aver tratto il contenuto del *Timeo* da un libro pitagorico che aveva comprato.[8]

La grande speculazione aristotelica veniva qualificata da Timone come «penosa futilità».[9]

Né Timone si mostrava più tenero con filosofi suoi contemporanei

Violentissimi erano i suoi attacchi contro gli Stoici[10] e contro gli Epicurei.[11]

[6] Diogene Laerzio, VII, 15 = Diels fr. 38.

[7] Un trattamento privilegiato è riservato a Senofane; cfr. fr. 59 Diels. Con approvazione sono ricordati gli Eleati, per le critiche che essi muovono alla conoscenza sensibile; cfr. frr. 44 e 43 Diels. Si veda anche il trattamento riguardoso serbato a Democrito; cfr. fr. 46 Diels.

[8] Cfr. fr. 54 e anche frr. 19 e 62 Diels.

[9] Fr. 36 Diels.

[10] Cfr. frr. 13, 14, 38, 39, 65, 66 Diels.

[11] Cfr. frr. 7 e 31 Diels.

Lo stesso Arcesilao non veniva risparmiato, ma, questa volta, per motivi diversi: Timone non gli perdonava di non riconoscere il grosso debito che egli aveva nei confronti di Pirrone; solo dopo la morte di Arcesilao, Timone depose le sue ire contro di lui.[12]

5. Importanza storica di Timone – In conclusione, l'importanza storica di Timone sta nel fatto che egli abbia messo per iscritto le dottrine del maestro Pirrone, le abbia sistemate, abbia tentato di metterle a confronto con quelle degli altri filosofi e, quindi, di averle messe in circolazione.

Se Timone non fosse esistito, la storia dello Scetticismo, probabilmente, non sarebbe stata quella che fu, e il patrimonio pirroniano sarebbe forse andato in gran parte disperso.

Secondo alcune fonti,[13] con Timone la Scuola finisce e tace fino al I secolo a.C. Altre fonti danno invece una lista- di nomi, che attesterebbe la continuità della Scuola fino a Sesto Empirico e Saturnino.

Ma se anche così fosse, i rappresentanti della Scuola dopo Timone fino a Enesidemo resterebbero solamente nomi vuoti, privi di ogni significato.

Con Enesidemo si inaugura, in realtà, una nuova fase dello Scetticismo, come vedremo.

[12] Cfr. frr. 31, 32, 34 Diels. Dopo la morte di Arcesilao, Timone compose un *Banchetto funebre* in suo onore, di cui Diogene Laerzio, IX, 115 = fr. 73 Diels, scrive: «Pur attaccando Arcesilao nei *Silli* lo lodò tuttavia nell'opera intitolata *Banchetto funebre di Arcesilao*».

[13] Menodoto, presso Diogene Laerzio, IX, 115.

PARTE XIX

IL PENSIERO DELL'ACCADEMIA PLATONICA IN ETÀ ELLENISTICA NELLE SUE INVOLUZIONI SCETTICHE ED ECLETTICHE

Di Accademie, come dicono i più, ce ne sono state tre: la prima e più antica fu quella di Platone, la seconda, o di mezzo, quella di Arcesilao, uditore di Polemone, la terza e nuova, quella di Carneade e Clitomaco. Alcuni ne aggiungono una quarta, quella di Filone e Carmide, e altri ne contano una quinta, quella di Antioco.

Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 220 = I, 10, 1 a Dörrie

SEZIONE I

TENDENZE SCETTICHE NELLA «SECONDA ACCADEMIA» CON ARCESILAO

1. Le cinque Accademie – Accingendosi a indicare le differenze che intercorrono fra la filosofia scettica e quella accademica, Sesto Empirico, nel passo che abbiamo riportato come epigrafe di questa parte, ci riferisce che le Accademie sono state cinque, almeno secondo il parere di alcuni:

1) *prima*: Platone;

2) *seconda*: Arcesilao;

3) *terza*: Carneade;

4) *quarta*: Filone di Larissa;

5) *quinta*: Antioco di Ascalona.[1]

La distinzione di varie fasi della filosofia dell'Accademia che vanno dal momento scettico a quello eclettico ha una sua giustificazione: infatti è obiettivamente impossibile mettere sul medesimo piano Scetticismo dialettico ed Eclettismo, anche se il secondo deriva in gran parte dal primo.

Inoltre, sono ben differenziabili – come vedremo – sia la fase scettica caratterizzata da Arcesilao e quella caratterizzata da Carneade, sia la fase eclettica caratterizzata da Filone di Larissa e quella di Antioco di Ascalona, il quale presenta un eclettismo stoicizzante e dogmatizzante.

È ben vero che Cicerone parla solo di due Accademie, quella antica e quella nuova e che si riconosceva come seguace della nuova. Ma egli non poteva avere quel distacco che gli potesse permettere di riconoscere come la realtà storica dell'Accademia fosse assai più complessa, e come la «nuova» fosse ben lungi dall'essere una unità compatta, in quanto risultava priva di un preciso minimo comun denominatore, come ora puntualmente vedremo.[2]

[1] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 220 = I, 10, 1 a Dörrie.
[2] Cfr. Cicerone, *De oratore*, III, 18, 67 = I, 12, 5 Dörrie; *Acad. post.*, I, 12, 46 = I, 12, 4 Dörrie.

2. Arcesilao e la «seconda Accademia» – Lo Scetticismo non si esaurisce con il circolo fiorito intorno a Pirrone. Mentre Timone fissava e sviluppava nei suoi scritti le linee maestre del Pirronismo, nell'Accademia platonica Arcesilao[1] inaugurava una nuova fase della Scuola, assumendo posizioni per alcuni aspetti vicine a quelle di Timone e di Pirrone.

Di questa fase dell'Accademia dobbiamo ora occuparci, giacché essa costituisce l'anello ideale che unisce il primo e il secondo Scetticismo pirroniano, e porta innanzi le istanze scettiche anche quando il Pirronismo momentaneamente tace.

Sfortunatamente le nostre fonti su Arcesilao sono scarse, e sono altresì suscettibili di diverse interpretazioni. Di conseguenza, la ricostruzione delle motivazioni della improvvisa svolta che egli impresse all'Accademia e delle articolazioni di quelle motivazioni è in larga misura congetturale.[2]

In primo luogo, è indubbio che Arcesilao si possa definire «scettico». La accesa avversione di Timone nei confronti di Arcesilao ne è conferma:[3] Timone sentiva la nuova posizione dell'Accademia come una autentica invasione del proprio campo. Del resto, sia pure a denti stretti, almeno in un'opera, egli fu costretto – come abbiamo già sopra detto – ad approvare Arcesilao.[4] E, al di là di tutte le polemiche, Sesto Empirico riconosce espressamente di non vedere differenze essenziali fra Arcesilao e lo Scetticismo:

> Arcesilao [...] pare a me che partecipi proprio dei ragionamenti pirroniani, *tanto da essere unico l'indirizzo suo e il nostro*. E invero, né si trova ch'egli si pronunci intorno all'esistenza né intorno alla non esistenza delle cose, né giudica preferibile, rispetto alla credibilità o non credibilità, una cosa a un'altra, ma in tutto sospende il suo giudizio.[5]

[1] Arcesilao nacque intorno al 315 a.C. a Pitane nell'Eolide. Venuto ad Atene, forse all'inizio del secolo III a.C., frequentò dapprima il Peripato e ascoltò Teofrasto (Diogene Laerzio, IV, 29); quindi passò all'Accademia e fu discepolo prima di Crantore e poi di Polemone e di Cratete. Studiò, inoltre, la dialettica della Scuola megarica, e forse conobbe Pirrone. Successe a Cratete nella direzione dell'Accademia, dove tenne lezioni con molto successo. Diogene Laerzio (IV, 37) riferisce che possedeva una grande inventiva nel risolvere felicemente le obiezioni, e nella capacità di adattarsi a ogni situazione. Aveva grande forza di persuasione, e quindi molti accorrevano a sentire le sue lezioni. Morì intorno al 240 a.C.

[2] In particolare rimane assai problematica l'informazione che ci viene riferita sul suo presunto «dogmatismo esoterico», come vedremo.

[3] Cfr. Diogene Laerzio, IX, 114.

[4] Cfr. Diogene Laerzio, IX, 115.

[5] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 232 = I, 14 Dörrie.

Inoltre, è chiaro che Arcesilao giunse allo Scetticismo per influsso del Pirronismo.

In Socrate e in Platone vi sono sicuramente tratti che si possono chiamare formalmente «aporetici», posizioni di dubbio, improvvise sospensioni di giudizio: ma sono quasi sempre ironicamente e maieuticamente finalizzate al ritrovamento della verità, o, in ogni caso, alla preparazione mediata di questo ritrovamento. In ogni caso, in Socrate e in Platone il dubbio è sempre «mezzo» e mai «fine».

Certamente un Accademico poteva stralciare dai dialoghi platonici tutto un catalogo di espressioni, momenti e passaggi dubitativi: ma questi, in ogni caso, non avrebbero potuto assumere un significato «scettico» nel senso di cui ora ragioniamo, se non *prescindendo da tutta la parte costruttiva e positiva*, e quindi dall'impianto generale del ragionamento che è tutt'altro che di poco momento in Socrate, ed è addirittura strutturale in Platone.

La spinta per operare questo annullamento non poteva venire che dall'esterno, cioè da istanze nuove rispondenti a una logica decisamente eterogenea rispetto a quella del Socratismo e del Platonismo. Arcesilao, dunque, si ispirò alle istanze dello Scetticismo pirroniano, e le fuse con quegli elementi del Socratismo e del Platonismo di cui abbiamo ora detto, facendo perdere a essi per intero il loro significato originario. È assai indicativo il fatto che Arcesilao ritenesse di dover respingere addirittura l'unica certezza che Socrate vantava, cioè il *sapere di non sapere*; infatti, Arcesilao negava perfino *di sapere di non sapere.*[6]

Tale inversione di rotta era il prezzo che l'Accademia pagava per entrare nel vivo delle discussioni filosofiche della nuova età, ma era anche la rinuncia alla fedeltà rispetto al proprio passato.[7]

3. Impostazione dialettica dello Scetticismo di Arcesilao – Il metodo confutatorio-ironico-maieutico, che Socrate e Platone usavano per cercare il vero, fu da Arcesilao largamente utilizzato nel nuovo senso «scettico», e fu da lui diretto in modo massiccio e implacabile soprattutto contro gli Stoici, particolarmente contro Zenone.[8]

[6] Cicerone, *Acad. post.,* I, 12, 45.

[7] In effetti, le deduzioni scettiche, che Arcesilao trae dal Socratismo e dal Platonismo, sono contro lo spirito di Socrate e di Platone e presuppongono lo spostamento su un altro piano, in particolare con il complesso gioco dialettico che introduce, che presuppone la dottrina dello Stoicismo.

[8] Cicerone, *Acad. post.,* I, 12, 44 s. = I, 12, 4 Dörrie.

Si trattava di confutare la Stoa con le sue stesse armi, e in tal modo ridurla al silenzio.

In particolare, Arcesilao sottopose a serrata critica il criterio stoico della verità, che i filosofi del Portico identificavano con la «rappresentazione catalettica».

Il nerbo della sua critica consisteva in questo:

> Se l'apprensione è l'assenso della rappresentazione catalettica, è insussistente, in primo luogo, perché l'assenso non ha luogo in relazione alla rappresentazione, bensì in relazione alla ragione (infatti gli assensi sono giudizi), in secondo luogo perché non si trova alcuna rappresentazione vera che sia tale da non poter essere falsa.[9]

Se così è, quando noi «assentiamo», rischiamo di assentire a qualcosa che può essere anche falso. Quello che nasce dall'«assenso» non può essere mai certezza e verità, ma solo «opinione». E allora delle due l'una: o il saggio stoico dovrà accontentarsi di opinioni, o, se ciò è per il saggio inaccettabile – dato che saggio è solo chi possiede la verità –, il saggio dovrà essere «acatalettico», ossia dovrà «sospendere l'assenso»:

> Poiché tutte le cose sono inapprensibili, per il motivo che non esiste il criterio stoico, allora, se il saggio darà il suo assenso, avrà mera opinione: infatti, poiché non c'è nulla di apprensibile, se il saggio darà l'assenso a qualcosa, lo darà a ciò che è inapprensibile, e l'assenso a ciò che è inapprensibile è appunto l'opinione. Di conseguenza, se il saggio è uno di coloro che dà l'assenso, il saggio è uno di coloro che hanno semplice opinione. Ma il saggio non è uno che ha semplici opinioni (infatti per gli Stoici l'opinione è insipienza e causa di errori); dunque il saggio non è uno di coloro che danno l'assenso. Ma se è così, il saggio dovrà astenersi dal dare l'assenso su tutte le cose. Ma astenersi dal dare l'assenso non è altro che *sospendere il giudizio*: dunque il saggio sospenderà il giudizio su tutte le cose.[10]

4. L'«epoché» di Arcesilao – La «sospensione del giudizio», che lo Stoico raccomandava solo nei casi di mancanza di evidenza, viene così generalizzata da Arcesilao, una volta stabilito che non c'è mai assoluta evidenza.

Sull'*epoché* Arcesilao dovette effettivamente insistere in modo del tutto particolare:

[9] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 134.
[10] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 156 s.

> Arcesilao dice che il fine è la *sospensione del giudizio* [...]; e, inoltre, che beni sono le singolari sospensioni del giudizio, mali le singolari affermazioni.[11]

Abbiamo già rilevato che l'*epoché* come termine, se non come concetto, sembra essere invenzione di Arcesilao e non di Pirrone, guadagnata appunto nel contesto di questa polemica antistoica. Come abbiamo visto, però, Pirrone parlava già di «astensione dal giudizio» e di «adoxia». Arcesilao ha dunque approfondito e sviluppato un concetto pirroniano e lo ha abilmente applicato nella polemica antistoica.

5. La dottrina dell'«eulogon» o del «ragionevole» – Naturalmente, gli Stoici dovettero vivacemente reagire e dovettero obiettare che la sospensione radicale dell'assenso implicava l'impossibilità di risolvere il problema della vita (l'unico problema, che – come ben sappiamo – interessava alla filosofia dell'epoca), e inoltre che rendeva impossibile qualsiasi azione.

A tale obiezione Arcesilao dovette rispondere con l'argomento dell'«eulogon» (εὔλογον) o del «ragionevole». Ecco l'argomento:

> Ma poiché dopo ciò bisogna anche occuparsi di ciò che concerne la condotta della vita, la quale non si può dare senza un criterio di verità, dal quale anche la felicità, ossia il fine della vita, trae la propria credibilità, Arcesilao afferma che chi sospende il suo assenso su tutto regolerà le sue scelte e i suoi rifiuti e in generale le sue azioni *col criterio del ragionevole o plausibile* (τῷ εὐλόγῳ); e procedendo secondo questo criterio compirà azioni rette (κατορθώματα): infatti la felicità si raggiunge mediante saggezza, e la saggezza (φρόνησις) sta nelle azioni rette, e l'azione retta è quella che, una volta compiuta, ha una giustificazione ragionevole o plausibile. Dunque, chi si attiene al plausibile agirà rettamente e sarà felice.[12]

È da rilevare, a proposito di questo passo, come la terminologia fortemente stoica riveli chiaramente che, più che di un argomento positivo, si tratta di un ragionamento dialettico contro gli Stoici.

Il suo senso pare debba essere il seguente. Non è vero che, sospendendo il giudizio, l'azione morale resta impossibile. Infatti gli stessi Stoici, per spiegare le comuni azioni morali – come abbiamo visto – avevano introdotto i *kathékonta*, o doveri, considerandoli azioni che

[11] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 232 s. = I, 14 Dörrie.
[12] Sesto Empirico, *Contro i matem*., VII, 158.

hanno una loro plausibile e ragionevole giustificazione. E mentre solo il saggio sarebbe capace di *azioni morali perfette*, tutti sarebbero invece capaci di compiere i *kathékonta.*

Ma, allora, ecco dimostrato che l'azione morale è possibile *anche senza il ritrovamento della Verità e senza la certezza assoluta*, dato che i *kathékonta* sono possibili anche senza la verità e la certezza assoluta. Anzi – e questo pare il senso dell'argomento letto – il «ragionevole» o «plausibile» basta addirittura per compiere «azioni rette» (κατορθώματα). Infatti chi compie azioni ragionevoli è felice, ma la felicità implica saggezza (φρόνησις), e dunque le azioni fatte col criterio del «ragionevole» sono «sagge» e pertanto vere «azioni rette».

E con questo si dimostra, con le armi stesse degli Stoici, essere sufficiente il *ragionevole*, e che di conseguenza sono assurde le pretese del saggio e della sua morale superiore.

6. Il supposto «dogmatismo esoterico» di Arcesilao – Ad Arcesilao viene attribuito da alcune fonti un «dogmatismo esoterico», accanto allo «scetticismo essoterico». Egli, in altre parole, avrebbe fatto professione di «scetticismo» all'esterno e di «dogmatismo platonico» all'interno dell'Accademia con i discepoli più intimi.

Ecco la testimonianza di Sesto Empirico, ad alcuni apparsa decisiva:

> Che se si deve prestar fede anche a quello che di lui si racconta, dicono che, a prima vista, si mostrava un Pirroniano, ma, in verità, era un Dogmatico; e poiché metteva alla prova i compagni per mezzo dell'aporetica, per vedere se avessero buona disposizione ad apprendere i dogmi di Platone, pareva un aporetico, mentre con i compagni da natura ben disposti, metteva mano alla dottrina di Platone. Onde, anche, narrano che Aristone dicesse di lui: «davanti Platone, dietro Pirrone, in mezzo Diodoro», appunto perché adoperava la dialettica di Diodoro, ma era senz'altro un Platonico.[13]

In realtà, Sesto stesso, come è evidente, non presta fede alla diceria e la riporta subito dopo aver detto chiaramente che, per lui, Arcesilao è uno Scettico.[14]

D'altro canto, è da rilevare che la testimonianza di Diogene Laerzio, che dice la stessa cosa come detta dallo Stoico Aristone, si presta a tutt'altra interpretazione:

[13] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 234 = I, 14 Dörrie.
[14] Cfr. Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 232 ss. = I, 14 Dörrie.

> Alcuni dicono che non abbia scritto neppure un libro, in conseguenza del fatto che sospendeva il giudizio su tutte le questioni [...]. Sembra, in verità, che ammirasse anche Platone, di cui possedeva i libri. Avrebbe cercato di emulare – secondo alcuni – anche Pirrone. Si impegnava altresì nella dialettica, e si atteneva ai modi di argomentare della Scuola di Eretria. Per questo sul suo conto Aristone diceva: «Davanti Platone, dietro Pirrone e, in mezzo, Diodoro».[15]

Il mordace detto dello Stoico Aristone, che è una parodia del verso dell'*Iliade* in cui si descrive la Chimera,[16] voleva dire questo: la faccia con cui si presentava Arcesilao era quella di un Platonico (in quanto continuatore e capo della Scuola di Platone); dietro alla faccia, cioè nella sostanza, era un pirroniano; nel mezzo, cioè negli strumenti che usava, era un dialettico megarico (la Scuola di Eretria – ricordiamolo – aveva preso il proprio metodo dai Megarici).[17]

Tale esegesi sembra confermata dalla testimonianza di Timone (contemporaneo di Arcesilao), che con la sua pungente ironia, sottolinea i legami di Arcesilao con Pirrone e con i Megarici:

> Con Menedemo sotto il petto a guisa di piombo, correrà verso Pirrone – tutta carne – o verso Diodoro.[18]

E ancora:

> Andrò a nuoto da Pirrone o dal tortuoso Diodoro.[19]

7. Il modo in cui è nata e si è diffusa la tesi del «dogmatismo esoterico» di Arcesilao e la sua inconsistenza – Come è nata, allora, la diceria intorno al «dogmatismo esoterico» di Arcesilao?

Possediamo documenti che permettono di stabilire che essa è nata da opposte sponde. Da un lato, alcuni avversari accusarono Arcesilao di essere uno sleale, uno Scettico solo per convenienza, e di restare in realtà un dogmatico. Dall'altro lato, allorché l'Accademia ritornò – come vedremo – al dogmatismo, cercò di ridimensionare la fase scettica, appunto accreditando la tesi del «dogmatismo esoterico».

L'accusa degli avversari ci è riportata da Numenio, che, peraltro, espressamente la dichiara non credibile:

[15] Diogene Laerzio, IV, 32 s.
[16] *Iliade*, VI, v. 181.
[17] Cfr. libro II, pp. 437 ss., 460 ss.
[18] Timone, fr. 31 Diels.
[19] Timone, fr. 32 Diels.

> In realtà Arcesilao era un pirroniano, eccetto che nel nome; non era Accademico se non perché era detto tale. Infatti non credo a Diocle di Cnido, il quale dice, nei suoi libri intitolati *Diatribe*, che Arcesilao, per timore dei seguaci di Teodoro e di Bione, che attaccavano coloro che filosofavano e non esitavano a confutarli con ogni mezzo, per evitare le difficoltà, si guardò bene dall'affermare alcun dogma apertamente, gettando davanti a sé la «sospensione del giudizio» come fa la seppia con la sua sostanza nera.[20]

Si noti che sia Sesto sia Numenio – pur riportando la notizia del «dogmatismo esoterico» – non credono che sia vera.

Invece Cicerone, che è portavoce dell'Accademia eclettica, sembra accreditare la notizia, ma non è in grado di dire in che cosa consistessero *ista mysteria*, ossia questi «dogmi occulti».[21]

Ora è evidente che, se davvero ci fossero stati, nessuno meglio di lui avrebbe potuto essere in grado di conoscerli e riferirli.

La verità è che faceva comodo a certi Accademici, per poter sostenere l'unità della propria tradizione, credere a questi «dogmi occulti», per poter colmare quel vistoso iato, che era costituito dalla fase scettica. Perciò Cicerone non fa che ripetere una tesi che aveva sentito dai suoi maestri, ma senza essere in grado di provarla.

L'impossibilità di attribuire ad Arcesilao «dogmi occulti», infine, emerge non solo dai documenti e dalle circostanze sopra esaminati, ma anche dall'esame obiettivo della progressiva perdita del nucleo metafisico forte del platonismo che caratterizza l'Accademia antica a partire – almeno in parte – già da Speusippo e che tocca il limite con Cratete, Polemone e Crantore,[22] i quali furono maestri di Arcesilao.

Per poter professare e insegnare «dogmi occulti», Arcesilao avrebbe dovuto recuperare quel senso della «seconda navigazione» che i suoi maestri avevano perduto e che per molto tempo ancora – come vedremo – l'Accademia sarà incapace di riguadagnare.

8. Aporeticità e limiti dello Scetticismo di Arcesilao – Lo Scetticismo di Arcesilao differisce notevolmente da quello pirroniano sia per i motivi da cui nasce, sia per la sua consistenza speculativa, sia per la temperie spirituale che crea attorno a sé.

[20] Numenio, presso Eusebio, *Praep. evang.*, XIV, 6, 6 = fr. 25 des Places = I, 13, 2 Dörrie.

[21] Cfr. Cicerone, *Acad. pr.*, II, 18, 60; cfr. anche Agostino, *Contra Acad.*, III, 38 = I, 13, 3 Dörrie.

[22] Cfr. libro III, pp. 817 ss.

Lo Scetticismo di Pirrone è uno Scetticismo che nasce per risolvere il problema della vita e della felicità: nasce da un sentimento della vita che vede nella rinuncia, nell'imperturbabilità e nell'impassibilità il segreto della felicità.

La formulazione e lo sviluppo delle dottrine pirroniane – come abbiamo visto – non sono se non la formulazione e la motivazione di quei presupposti e di quei corollari che conseguono a quella fondamentale intuizione del senso della vita.

Invece lo Scetticismo accademico inaugurato da Arcesilao risulta svuotato di quella carica originaria e si impoverisce in senso «dialettico», in quanto tende a diventare puro *elenchos*, mera «confutazione» dell'avversario stoico.

In sostanza, lo Scetticismo di Arcesilao finisce per ridursi, in ultima analisi, a un tentativo di rovesciamento dei dogmi della Stoa, senza alcuna capacità di proporre positive alternative di alcun genere.

Tale forma di Scetticismo è di breve respiro e di limitata vita: vive solo nella misura in cui distrugge l'avversario, e poi, ucciso l'avversario, con lui cade esanime sul campo deserto.[23]

[23] Per un quadro generale dello stato della questione e un approfondimento analitico delle dottrine di Arcesilao, con la relativa bibliografia, si veda: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von F. Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe. *Die Philosophie der Antike*, herausgegeben von H. Flashar, Band 4/2, Schwabe Verlag, Basel 1994, fünftes Kapitel. Tale denso capitolo è curato da W. Görler, *Älterer Pyrronismus – Jüngere Akademie – Antiokos von Askalon*, pp. 717-989. Il paragrafo che tratta Arcesilao è il n. 47, pp. 786-828.

SEZIONE II

ULTERIORE AFFERMAZIONE DELLO SCETTICISMO NELLA «TERZA ACCADEMIA» CON CARNEADE

1. La «terza Accademia» – Per circa mezzo secolo l'Accademia si mosse pigramente lungo la via aperta da Arcesilao. A darle un nuovo impulso fu Carneade,[1] uomo dotato di notevole ingegno e fornito di una eccezionale capacità dialettica unita a una abilità retorica sorprendente.

Anche Carneade non scrisse nulla e affidò il suo magistero interamente alla parola; tuttavia non furono ragioni di tipo socratico né ragioni di tipo pirroniano che motivarono questo atteggiamento, ma piuttosto la natura intrinseca del suo stesso pensiero, che era puramente negativo e distruttivo. Il metodo aveva una sua efficacia solo nella dimensione dell'oralità dialettica ed eristica con cui questo pensiero si esplicava: infatti, messo per iscritto, quanto Carneade diceva avrebbe perso tutto il fascino che gli derivava dall'abile e suadente parola parlata.

Il metodo carneadeo seguiva sostanzialmente due linee direttive.

1) Da un lato, secondo il procedimento dialettico, già adottato da Arcesilao, cercava di ridurre gli avversari all'assurdo, utilizzando gli elementi desumibili dal loro stesso pensiero, con abili giochi di interna contrapposizione.

2) Dall'altro, egli utilizzava altresì il tipico procedimento sofistico basato sulla contrapposizione di opposte tesi e opposte ragioni, anche desunte da opposti sistemi.

[1] Carneade nacque a Cirene intorno al 219 a.C. Recatosi ad Atene, studiò a fondo il pensiero filosofico delle scuole allora in auge e in modo particolare il pensiero di Crisippo, ma in chiave critica. Le sue preferenze si orientarono infatti, ben presto, verso l'Accademia, di cui divenne seguace, e, morto Egesino, divenne scolarca. Cicerone (*Acad. post*., I, 12, 46) ricorda la sua notevole cultura filosofica con ammirazione (cfr. anche Diogene Laerzio, IV, 62). Nel 156/155 a.C. fu mandato come ambasciatore a Roma, insieme ai due altri scolarchi delle maggiori Scuole ateniesi (Critolto, scolarca del Liceo, e Diogene di Babilonia, scolarca del Portico). A Roma Carneade riscosse successo e ammirazione, tenendo, in due giorni diversi, due discorsi di tenore opposto intorno alla giustizia, e offrendo in tal modo un saggio esemplare della dialettica (cfr. Plutarco, *Cato maior*, 22). Morì quasi novantenne nel 129 a.C. (cfr. Cicerone, *Acad. pr*., II, 6, 16).

Il celebre saggio di dialettica che diede a Roma[2] fra l'attonito stupore dei vecchi e l'entusiastica sorpresa dei giovani, fu appunto improntato a questo secondo principio: il primo giorno Carneade sostenne sulla giustizia determinate tesi confortate da determinate motivazioni, il secondo giorno sostenne tesi opposte con le relative motivazioni opposte.

Vittime di questa dialettica furono, ancora una volta, gli Stoici, e soprattutto Crisippo, che aveva riportato il Portico a nuovo successo. Anzi è possibile addirittura dire che, tolta la polemica antistoica, a Carneade non resta quasi nulla.

Egli stesso lo ha onestamente confessato, secondo quanto riferisce Diogene Laerzio:

> Dopo avere letto con cura i libri degli Stoici, e soprattutto quelli di Crisippo, li confutò con abilità, e ci riuscì talmente bene, che a questo proposito soleva citare quel famoso verso: «Se non ci fosse stato Crisippo, in realtà io non ci sarei».[3]

E di Crisippo e dello Stoicismo Carneade criticò l'intero arco del sistema, dalla logica alla fisica, all'etica.

Della logica criticò la dottrina della «rappresentazione catalettica», la dottrina della dimostrazione e la dialettica. Della fisica criticò soprattutto la parte riguardante l'esistenza di Dio, la sua natura, il politeismo, la dottrina della Provvidenza, la credenza nella mantica, nonché la dottrina del destino. Dell'etica criticò il fondamento stesso – come sotto vedremo – nonché la dottrina del sommo bene e della giustizia.

Queste critiche, per quanto sottili e ingegnose, restano fondamentalmente vuote, perché distruggono senza costruire. Esse non aprono nuove vie al pensiero né sottintendono alcun messaggio che non sia la negazione della dottrina dell'avversario.

Pertanto tali critiche in una *Storia della filosofia greca e romana*, intesa come storia dei grandi problemi speculativi e delle grandi idee del pensiero antico, rivestono importanza relativa e suonano prevalentemente come accademiche nel senso moderno e negativo del termine, ossia come scolastiche, in quanto scadono, in larga misura, a livello di conflitti fra diverse correnti.

Ci limiteremo, pertanto, a cogliere ciò che in esse è essenziale.

[2] Cfr. nota precedente.
[3] Diogene Laerzio, IV, 62.

2. Critica del criterio stoico della verità – In primo luogo, diciamo della *critica del criterio di verità.*

Secondo Carneade non esiste alcun criterio di verità in generale:

> Carneade, per quanto concerne il criterio della verità, si oppose non solo agli Stoici, ma a tutti i filosofi a lui precedenti. Infatti il suo primo argomento diretto a un tempo contro tutti i filosofi è quello in base al quale stabilisce che non esiste in assoluto alcun criterio di verità: non il pensiero, non la sensazione, non la rappresentazione, né alcun'altra delle cose che sono; infatti tutte queste cose in complesso ci ingannano.[4]

Posto che un criterio esista, dovrebbe consistere o nella «sensazione», o nella «rappresentazione» (e in particolare nella «rappresentazione catalettica»), o nella «ragione».

I sensi non possono offrirci alcuna garanzia di verità, perché spesso ci ingannano (il bastone ci appare spezzato nell'acqua, il collo della colomba ci appare multicolore, mentre in realtà ha un solo colore, e così via).[5]

E nemmeno l'apprensione e la rappresentazione comprensiva sono garanzia di verità. Infatti non la rappresentazione come rappresentazione può essere criterio, ma solo la «rappresentazione vera», cioè la rappresentazione corrispondente all'oggetto di cui è rappresentazione. Ma nessuna rappresentazione è tale da garantire la propria verità (ossia la propria corrispondenza all'oggetto). Infatti, le rappresentazioni vere e quelle false non differiscono fra loro *come rappresentazioni*; o, per dirla in altri termini, accanto alle rappresentazioni vere ve ne sono sempre delle false che, pur essendo tali, non hanno contrassegni speciali che le distinguano dalle prime.[6] Per conseguenza, nessuna rappresentazione si presenterà a noi fornita di caratteri tali da meritare l'assenso.[7]

Infine, non offre garanzia di verità nemmeno la ragione in quanto tale, perché essa deriva dalla rappresentazione e ne dipende.[8]

L'atteggiamento corretto sarà, dunque, quello di *negare ogni nostro assenso alle rappresentazioni e sospendere il nostro giudizio.*

Pertanto, l'«epoché», anche per Carneade, rimane la parola ultima.

[4] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 159.
[5] Cfr. Cicerone, *Acad. post.*, II*,* 25, 79.
[6] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 159 ss., 411 ss.
[7] Cfr. Cicerone, *Acad. pr.*, II, 31, 99.
[8] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 165.

3. La dottrina del «pithanón» o del «probabile» – Si capisce che, mancando un criterio generale della verità, scompare di conseguenza anche ogni possibilità di ritrovare qualsiasi particolare verità.

Ma non per questo scompare anche la necessità dell'azione.

È appunto per risolvere il problema della vita che Carneade escogita la sua celebre dottrina del «probabile» (πιθανόν), che ci viene chiaramente riferita da Sesto Empirico nel passo che segue:

> Così ragionava Carneade, contrastando con gli altri filosofi, per dimostrare l'inesistenza del criterio. Richiesto, però, anch'egli di qualche criterio per la condotta della vita e l'acquisto della felicità, è costretto, in certo modo, a prendere egli pure, per conto suo, posizione a questo riguardo, assumendo 1) la *rappresentazione probabile*, 2) quella *probabile e insieme non contraddetta* e 3) quella *esaminata da ogni parte*.[9]

1) La rappresentazione, rispetto all'oggetto, «è» o vera o falsa; invece, rispetto al soggetto, «appare» vera o falsa. Ma poiché il vero oggettivo sfugge all'uomo, non resta che attenersi a ciò che *appare vero*. Quindi la rappresentazione che appare vera con sufficiente evidenza è criterio di verità. Ma la rappresentazione che appare vera è appunto «il probabile».[10]

2) Poiché le rappresentazioni sono sempre fra loro congiunte e collegate, un più elevato grado di probabilità offre quella rappresentazione che si accompagna alle altre che le sono connesse in maniera tale *da non essere contraddetta* da nessuna di queste.

Per esempio, se da lontano percepisco la figura di un uomo che mi pare di riconoscere, ho una rappresentazione che mi pare vera. Ma solo se io noto che tutto il complesso di rappresentazioni a essa connesse – quali l'abbigliamento, il gesto, la statura, il tratto generale ecc. – non smentiscono la rappresentazione in parola, posso dire di avere la rappresentazione «persuasiva e non contraddetta», che possiede, ovviamente, un grado maggiore di probabilità.[11]

3) Infine, la «rappresentazione persuasiva non contraddetta ed esaminata da ogni parte» è quella che, alle caratteristiche delle due precedenti, aggiunge altresì la garanzia di *un metodico esame completo di tutte le rappresentazioni connesse:*

[9] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 166.
[10] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 166-175.
[11] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 176-181.

Nella rappresentazione esaminata da ogni parte sottoponiamo attentamente a esame ciascuna delle rappresentazioni concorrenti, a quel modo che si fa nelle assemblee popolari, quando il popolo esamina ciascuno di coloro che si presentano per essere eletti a governare o a giudicare, per vedere se è degno che gli venga affidato l'ufficio di governatore o di giudice.[12]

E qui abbiamo un grado ancora maggiore di probabilità:

«Per la qual cosa a quel modo che nella vita, quando indaghiamo intorno a un fatto di scarsa importanza, interroghiamo un solo testimonio, quando il fatto è d'importanza massima, più di un testimonio, e, se la cosa ci tocca più da vicino, sottoponiamo, anche, a esame ciascuno dei testimoni, in base alla deposizione degli altri, così, dice Carneade, nelle cose di nessuna importanza adoperiamo, come criterio, la rappresentazione soltanto probabile, in quelle di qualche importanza la non contraddetta, in quelle che concernono la felicità, la rappresentazione esaminata da ogni parte».[13]

Nelle circostanze in cui occorrerà decidere con urgenza, ci dovremo accontentare della prima rappresentazione; se avremo più tempo cercheremo di avere la seconda, e se avremo a disposizione tutto il tempo per procedere all'esame completo, la terza.[14]

4. La dottrina carneadea del «pithanón» come argomentazione dialettica antistoica – Sulla base di questa dottrina si è parlato di «probabilismo carneadeo», considerandolo una via di mezzo fra Scetticismo e Dogmatismo. Sennonché, qualche studioso ha dimostrato che la dottrina del «probabile» di Carneade, più che come professione di «dogmatismo mitigato», va intesa come argomentazione dialettica volta a rovesciare il dogmatismo degli Stoici, analogamente alla dottrina del «ragionevole» o del «plausibile» di Arcesilao.

A favore di questa nuova esegesi sta un argomento assai forte, e cioè che, così come l'*eulogon* (il «ragionevole»), anche il *pithanón* (il «probabile») è un concetto squisitamente stoico.

Ecco le definizioni stoiche:

Ragionevole (εὔλογον), poi, è un enunciato che ha maggiori probabilità di essere vero, come per esempio: «Domani sarò vivo».[15]

[12] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 182.
[13] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 184.
[14] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 183-189.
[15] Diogene Laerzio, VII, 76.

> Una frase probabile è poi quella che conduce all'assenso, come per esempio: «Chi ha dato alla luce qualcosa, ne è madre»: questo però è falso, perché l'uccello femmina non è la madre di un uovo.[16]

Da queste definizioni risulta evidente che Arcesilao ha sfruttato l'*eulogon*, Carneade, invece, il *pithanon*: il primo per mostrare che il saggio stoico, contro le proprie pretese, non esistendo un criterio assoluto di verità, in realtà si regolava con non altro criterio se non con l'*eulogon*; il secondo per mostrare, del pari, che il saggio stoico, dal momento che non esisteva il criterio assoluto di verità, come tutti gli uomini comuni si regolava secondo il criterio del probabile.

Se non esiste la «rappresentazione comprensiva», ossia la «rappresentazione catalettica», tutto è «incomprensibile» (*acatalettico*) e la conseguente posizione da assumere è:

a) o l'«epoché», cioè la sospensione dell'assenso e del giudizio,

b) oppure l'assenso dato a ciò che è tuttavia incomprensibile.

Se teoreticamente la prima posizione è quella corretta, è invece la seconda che, praticamente, come uomini, noi siamo costretti, per vivere, ad abbracciare.

Né gli Stoici possono fare eccezione: pertanto il loro agire sarà fondato non sul fantomatico criterio della «verità assoluta», bensì sul criterio della «probabilità», che è un criterio non oggettivo ma soggettivo, e in ogni caso è l'unico di cui l'uomo disponga.

A conferma di questa interpretazione dialettica dell'argomentazione carneadea sta l'ulteriore fatto che anche la distinzione e la formulazione dei tre gradi della probabilità vengono fatte usando una terminologia che è di origine stoica.

5. Valutazione della posizione di Carneade – Dunque, Carneade non ha mitigato lo Scetticismo dell'Accademia, ma, semmai, lo ha sviluppato e articolato più sistematicamente, e non in senso positivo, ma solo in senso negativo, con il preciso intento di smantellare ogni aspetto della dottrina stoica.

Come già lo Scetticismo di Arcesilao, così anche quello di Carneade distrugge senza costruire alcunché, e, per questo motivo, ha vita alquanto effimera. Il carattere quasi esclusivamente dialettico di questo scetticismo, ossia l'avere come fine principale lo smantellamento

[16] Diogene Laerzio, VII, 75.

dei dogmi della Stoa, comporta fatalmente la conseguenza che esso si esaurisca pressoché totalmente in quest'opera.

Dopo Carneade l'Accademia non solo resta a mani vuote perché non ha più contenuti in cui credere, ma non ha più nemmeno strumenti per ricostruirli, perché la distruzione dello Stoicismo è stata perseguita con le stesse armi logiche dello Stoicismo stesso.

Aggiungeremo ancora un rilievo che tocca la posizione morale di Carneade (così come tocca quella di Arcesilao) come scolarca dell'Accademia, cioè di una Scuola che non solo non rinuncia a se stessa, ma vuole competere con tutte le altre.

In sostanza, Carneade e l'Accademia scettica filosofano con l'assai problematica pretesa che la distruzione del credo delle altre Scuole sia ragione sufficiente per motivare l'esistenza di una Scuola, mentre, in realtà, sul credo del nulla non si sostiene nulla.

Il successo di Carneade si spiega fondamentalmente sulla base della sua abilità e con il gusto che i Greci avevano sempre avuto e che ancora mantenevano per la dialettica, anche nelle sue effervescenze eristiche, e anche quando essa si presentava come puramente distruttiva.

Così, mentre il Pirronismo è uno Scetticismo del tutto privo di elementi sofistici, lo Scetticismo accademico sussume numerosi elementi sofistici, e perfino retorici (si ricordino i due opposti discorsi sulla giustizia tenuti da Carneade a Roma, che ripropongono metodi protagorei e gorgiani). Sono, in ogni caso, elementi formali che, se rendono lo Scetticismo accademico metodologicamente più scaltrito di quello pirroniano, non lo aiutano, tuttavia, a darsi un contenuto.

Lo Scetticismo accademico è, in ultima analisi, l'esasperazione della componente negativa dello Scetticismo pirroniano, cioè di quella componente che resta, se si toglie quel nuovo sentimento della vita che costituiva l'autentica motivazione delle istanze dello Scetticismo pirroniano, e che risulta invece assai debole nello Scetticismo accademico.[17]

[17] Per gli esponenti della Accademia scettica fra Carneade e Filone, cfr. le indicazioni che diamo nello Schedario, *s.v.* Per uno stato della questione, un approfondimento analitico e un aggiornamento bibliografico concernente Carneade, si veda il lavoro di W. Görler (citato *supra*, p. 1481, nota 23), in particolare il § 49, pp. 849-897. Nel § 50, pp. 898-914, si troverà anche la trattazione di Clitomaco e di altri discepoli di Carneade.

SEZIONE III

L'ECLETTISMO DI FILONE DI LARISSA E LA «QUARTA ACCADEMIA»

I. Le ragioni e caratteristiche peculiari dell'Eclettismo

1. La genesi dell'Eclettismo – Le correnti spirituali dell'età ellenistica che finora abbiamo esaminato hanno tutte quante una loro ben precisa fisionomia, hanno motivazioni ben determinate, hanno un significato storico di primaria importanza e anche un valore che non si esaurisce nell'ambito dei secoli in cui fioriscono. Resta ancora da dire di una corrente, se così si può chiamare, di cui abbiamo già avuto modo di anticipare qualche carattere soprattutto parlando della media Stoa di Panezio e di Posidonio.

Alludiamo all'Eclettismo, cioè a quella tendenza che, a partire dal secondo secolo a.C., si fa sempre più forte, fino a diventare dominante nel primo secolo a.C., e ancora più tardi. Eclettismo è termine derivato dal greco *ek-leghein* (ἐκλέγειν), che significa «trascegliere» e «riunire» prendendo da varie parti. Esso è stato pertanto scelto molto felicemente, perché indica a perfezione il tratto caratteristico di questa tendenza che, a un certo momento, contagia non poco tutte le Scuole: molto marginalmente l'Epicureismo, accentuatamente lo Stoicismo, pesantemente l'Accademia, e in certa misura anche il Peripato.[1]

Le cause che produssero questo fenomeno sono numerose: l'esaurimento della carica vitale delle singole Scuole, la unilaterale polarizzazione della loro problematica, l'erosione di molte barriere teoretiche, operata dallo Scetticismo, il Probabilismo diffuso dall'Accade-

[1] Naturalmente la denominazione è dovuta alla moderna storiografia. I filosofi che noi chiamiamo «eclettici», si auto-denominavano col nome tradizionale della Scuola cui appartenevano. Di Scuola «eclettica» parla bensì Diogene Laerzio, ma in riferimento solamente a quella fondata dall'oscuro Potamone Alessandrino, «il quale scelse di ciascuna scuola le massime che gli piacquero» (I, 21). Un punto fondamentale è da rilevare a questo proposito: «Eclettici» in senso vero e proprio non sono tutti quanti i pensatori che denotano influssi eclettici, ma solamente quei pensatori in cui manchi una unitaria ispirazione di fondo, capace di fare da forte contrappeso a quegli influssi.

mia, l'influsso dello spirito pratico romano e la rivalorizzazione del senso comune.

Esaminiamo ciascuna di queste cause in maniera analitica.

2. Il progressivo esaurimento della vitalità delle Scuole filosofiche – Oltre all'Epicureismo, allo Stoicismo e allo Scetticismo, l'età ellenistica, in epoca pagana, non produce più nulla di nuovo nel campo del pensiero filosofico.

Epicuro aveva fondato il Giardino nel 307/306 a.C. ad Atene, Zenone aveva fondato il Portico nel 301/300 a.C. e prima ancora che nascessero il Giardino e il Portico, intorno al 323 a.C. Pirrone s'era fatto banditore del verbo scettico. Già sul finire del secolo quarto a.C., dunque, le nuove filosofie di cui si nutrì tutta l'età ellenistico-romana avevano visto la luce.

Nel secolo terzo proseguì l'intensa parallela elaborazione di queste dottrine. Basti pensare all'importanza dell'opera di Crisippo, nella rielaborazione e nel consolidamento della dottrina stoica e al contributo di Timone alla sistemazione e alla diffusione dello Scetticismo e al significato dell'inversione di rotta che Arcesilao impresse all'Accademia.

Ma, a partire dal secondo secolo e ancor più nel corso del primo secolo a.C., in tutte le Scuole filosofiche si manifesta quel processo di lisi che le corrode, e che a poco a poco le svuota del significato originario e, soprattutto, le svuota dell'energia creativa, che è il vero sostegno di ogni sistema, e a essa sostituisce lo sterile gioco della scolastica ripetizione.

È chiaro che, in queste precise condizioni, non solo ciascuno dei sistemi perde via via la capacità di mantenere salde e incrollabili le barriere ideali contro le infiltrazioni delle idee provenienti dagli altri sistemi, ma è addirittura portato a cercare punti d'appoggio, motivi di conferma, o ampliamenti teoretici e innovazioni appunto negli altri sistemi, in senso eclettico.

3. La prevalente polarizzazione etica delle ricerche filosofiche – Alla rapida erosione delle barriere ideali che all'origine dividevano i nuovi sistemi ellenistici dovette contribuire anche la comune polarizzazione della *problematica filosofica in senso etico* e la riduzione della logica e della fisica in prevalenza a meri supporti dell'etica.

In sostanza, tutte le correnti filosofiche ellenistiche – come abbiamo visto – non ricercarono altro che l'«atarassia», la pace dello spirito.

E le risorse per raggiungere questa pace, tutte le Scuole ellenistiche le trovarono non in princìpi e valori trascendenti, e neppure nelle cose e nel mondo esterno, ma solo all'interno dell'uomo stesso, nella sua psiche.

Le varie Scuole assumevano un particolare atteggiamento dello spirito, che in modo identico faceva dire, sia all'Epicureo sia allo Stoico sia allo Scettico, che «il saggio può essere felice anche fra le fiamme», ossia fra i più atroci tormenti.

E fu proprio questa «polarizzazione etica» della problematica filosofica uno dei fattori che contribuì a rendere sempre meno forti e decisive le opposizioni squisitamente teoretiche fra le parti avverse e che favorì gli accomodamenti eclettici.

4. Erosione delle barriere teoretiche operata dallo Scetticismo – Ma da vero e proprio deterrente contro tutte le barriere ideali agì lo scetticismo con le sue critiche dissolutrici di ogni dogma.

Timone aveva già cominciato a criticare tutti i sistemi. E se gli Accademici presero di mira prevalentemente gli Stoici, ciò avvenne perché questi costituivano il più temibile avversario del tempo; tuttavia non mancarono di dirigere strali anche contro altre Scuole.

E così lo Scetticismo, sia pirroniano sia accademico, finì per ridurre tutti i sistemi a uno stesso denominatore comune di non validità e di non verità. Ma, a questo punto – come ha perfettamente rilevato Zeller – lo Scetticismo, che mostrava come *né questo né quello valesse*, perché è impossibile provare la verità sia dell'uno sia dell'altro, poteva essere esattamente rovesciato e inteso come giustificazione *sia di questo sia di quello*.

In effetti, se tutte le posizioni teoretiche sono non vere allo stesso modo, si possono, allo stesso titolo, egualmente respingere tutte, oppure accogliere tutte, appunto mancando la verità assoluta come criterio discriminante.[2]

5. Il «probabilismo» come sostitutivo del vero apre la strada all'Eclettismo – Lo stesso criterio del «ragionevole» di Arcesilao e del «probabile» di Carneade offrirono una piattaforma su cui l'Eclettismo doveva costituirsi.

Carneade dovette presentare il suo «probabilismo» originariamente in senso ironico-dialettico – come abbiamo visto –, ossia principalmente alla scopo di rovesciare la posizione dell'avversario stoico.

[2] Cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 1, p. 349.

Ma a poco a poco, attenuatosi l'obiettivo polemico, e ammorbiditasi la stessa posizione dell'avversario, il «probabilismo» fu inteso dall'Accademia in senso positivo.

In altri termini, il «probabilismo» venne accolto come ciò che è vicino al vero o ne tiene le veci, come presto vedremo.

Ed è proprio sulla categoria del «probabile» che l'Accademia, dopo Carneade, costruisce il suo Eclettismo.

6. Influsso determinante dello spirito dei Romani sulla nascita e sulla fortuna dell'Eclettismo – Infine, fu di notevole incidenza, nel consolidarsi delle tendenze eclettiche, l'introdursi e il diffondersi della filosofia greca a Roma.

A Roma la filosofia fu accolta solo nella misura in cui poteva essere suscettibile di applicazioni pratiche ed educative, cioè nella misura in cui poteva completare la cultura e la formazione spirituale dell'uomo.

A questo scopo, evidentemente, una filosofia che unificasse (o almeno, che credesse di unificare) le istanze delle varie Scuole, si presentava come l'*optimum.*

In effetti, Panezio, che – come abbiamo visto – introdusse nella Stoa aperture eclettiche, esplicò gran parte della sua attività a Roma.

Proprio a Roma – come vedremo – Filone di Larissa cambia l'indirizzo dell'Accademia con uno scritto che suscitò indignazione perfino nel suo discepolo Antioco di Ascalona, già decisamente avviato al Dogmatismo eclettizzante.

E a Roma nasce quella che può considerarsi la forma più tipica dell'Eclettismo, vale a dire la filosofia di Cicerone.

7. Importanza data alla consapevolezza interiore e al consenso – Per giustificare la scelta delle varie dottrine da accogliere, l'eclettismo trova un suo preciso fondamento (come già Zeller ha ben messo in rilievo)[3]: *il principio della coscienza e della consapevolezza interiore*.

Accade qualcosa di analogo a ciò che accadrà nella Scuola scozzese per reazione allo scetticismo di Hume: si rivaluta il «senso comune», il «consenso».

Per questa via non si fonda una conoscenza sulla base della verità, ma sulla base della credenza e della probabilità. Questa riduzione, tuttavia, dopo la crisi messa in atto dallo Scetticismo, veniva compensata dalla fede nel «probabile». E questo era ritenuto sufficiente.

[3] Cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 1, pp. 560 ss.

Dal dubbio scettico si esce appunto facendo appello alla coscienza di ciascuno e di tutti.

In altri termini, si esce accertando che vi sono convinzioni su cui i più convergono, costatando, come dirà Cicerone, che esiste un *consensus gentium*.

8. Le ragioni per cui l'Accademia divenne la principale sede del verbo eclettico – Come abbiamo già detto, essendo non semplicemente accidentali ma strutturali le ragioni che produssero il fenomeno dell'Eclettismo, tutte le Scuole ne furono contagiate.

L'Epicureismo ne risentì poco, a causa dell'impostazione chiusa a qualsiasi discussione e possibilità di modificazione data dal maestro.

Il Peripato aristotelico ne risentì in maniera piuttosto moderata.

Più accentuatamente ne risentì la Stoa, che, peraltro, seppe sempre conservare l'originario autentico spirito che la sorreggeva.

Invece, la totale disponibilità all'istanza eclettica si ebbe con l'Accademia, che, ancora una volta, invertì la rotta ripudiando il radicale Scetticismo.

Del resto era nella logica delle cose che proprio l'Accademia dovesse diventare la tribuna del verbo eclettico: già con Arcesilao essa aveva rinunciato alla fedeltà al proprio patrimonio spirituale e al proprio passato, e quindi non aveva nulla da conservare come ragione della propria esistenza. Tanto più che lo Scetticismo dialettico che essa aveva abbracciato, così come si era venuto configurando – secondo quanto sopra abbiamo notato – era fatalmente portato a sbocchi eclettici.

Vediamo in sintesi le idee fondamentali dell'Eclettismo accademico.

II. Filone di Larissa e la «quarta Accademia»

1. Le novità di Filone di Larissa – Quali sono le novità di Filone di Larissa che hanno dato origine a quella che correttamente si può chiamare «quarta Accademia»?[1]

[1] Filone nacque a Larissa intorno alla metà del II secolo a.C. Recatosi ad Atene, entrò nell'Accademia, dove fu discepolo di Clitomaco e, alla morte di questi, divenne scolarca (intorno al 110 a.C.). In seguito allo scoppio della guerra di Mitridate contro i Romani, Filone lasciò Atene e si rifugiò a Roma, dove, probabilmente, rimase fino alla morte. Il suo insegnamento fu molto apprezzato a Roma e molti illustri Romani frequentarono le sue lezioni: Cicerone, che fu suo discepolo, lo chiamò «magnus vir» (*Acad. post.*, I, 4, 13 = I, 19, 3 Dörrie) e lo apprezzò notevolmente, tanto da considerarsi suo continuatore (cfr. Cicerone, *Ad famil.*, IX, 8).

Intanto, conviene notare che Filone, successore di Clitomaco, iniziò il suo insegnamento seguendo la linea di Carneade.

Il mutamento di rotta venne con due libri che egli pubblicò a Roma (intorno all'87 a.C.), dove si era recato in seguito allo scoppio della prima guerra mitridatica, e dove aveva aperto con successo una Scuola. Tale mutamento dovette essere notevole, se il discepolo Antioco di Ascalona – che lesse quelle opere ad Alessandria – se ne scandalizzò, e reagì con indignazione, sorpreso del brusco mutamento di pensiero del maestro, da cui – come vedremo – egli aveva già rescisso i legami.[2]

La novità introdotta da Filone dovette certamente essere quella di cui fa cenno Sesto Empirico nel seguente passo:

> Filone afferma che, quanto al criterio stoico, cioè alla rappresentazione catalettica, le cose sono incomprensibili; ma quanto alla natura delle cose stesse, sono comprensibili.[3]

Il testo è suscettibile di due interpretazioni diverse: a) una restrittiva e b) una estensiva.

a) Secondo la prima esso direbbe questo: il criterio di verità stoico (la «rappresentazione comprensiva») non regge, e poiché non regge il criterio stoico, che è il più raffinato, nessun criterio regge. Ciò non implica tuttavia che le cose siano «oggettivamente incomprensibili»; esse sono, semplicemente, da noi incomprese.

b) Secondo un'interpretazione estensiva il passo potrebbe, invece, dire questo: il criterio stoico della verità non regge, ma può esserci un altro criterio che regge (per esempio quello platonico), perché nella loro natura le cose sono suscettibili di comprensione, quindi intelligibili.

Se stiamo alle testimonianze di Cicerone[4] – che a Filone è vicinissimo –, l'interpretazione corretta del passo sembra essere la prima.

Ma anche stando a questa interpretazione restrittiva, Filone si colloca fuori dallo Scetticismo. Infatti, dire che le cose sono *comprensibili quanto alla loro natura*, significa fare una affermazione la cui pretesa intenzionalità ontologica, secondo i canoni scettici, è «dogmatica».

Significa, infatti, ammettere una verità ontologica, anche se si nega la possibilità di un suo corrispettivo «logico» e «gnoseologico», con tutte le conseguenze che ciò comporta.

[2] Cicerone, *Acad. pr.*, II, 4, 11 = I, 19, 2 Dörrie*,* dice addirittura che Antioco, che pure era uomo mansuetissimo, alla lettura di quei libri rimase «stomacato».

In effetti, lo Scettico non può dire: «la verità esiste, sono io che non la conosco»; ma può solo dire: «io non so se la verità esista, so in ogni caso che non la conosco».

2. Dal probabilismo dialettico al probabilismo positivo – A questa innovazione Filone giunse – come gli storici della filosofia hanno ben notato – spinto da una obiezione che venne mossa da Antioco alla dottrina di Carneade e che aveva posto questa in posizione di scacco matto.

Carneade aveva detto quanto segue:

a) ci sono rappresentazioni false (che quindi non dànno luogo ad alcuna certezza),

b) non ci sono rappresentazioni vere che si distinguano perfettamente da quelle false per un loro carattere specifico (e quindi non si possono distinguere rappresentazioni certe e non certe).

Ma Antioco obiettò quanto segue: la prima proposizione contraddice la seconda e viceversa; di modo che, se si accetta la prima, cade la seconda, e, se si accetta la seconda, cade la prima; in ogni caso, resta scossa alla base la posizione carneadea. Ecco la testimonianza di Cicerone:

> Non hai tralasciato, o Lucullo, quella critica di Antioco (e non fa meraviglia, perché, in primo luogo, essa è nobile), dalla quale Antioco soleva dire che Filone fu estremamente turbato. Infatti, assumendosi, in primo luogo, che alcune rappresentazioni sono false e, in secondo luogo, che le rappresentazioni false non differiscono da quelle vere, non ci si accorge che con ciò si dà senz'altro per concesso il presupposto secondo cui ci sarebbero alcune differenze nelle rappresentazioni, proposizione che è annullata dall'altra, che nega che le rappresentazioni vere siano diverse dalle false; e niente è più contraddittorio. Sarebbe così, se eliminassimo del tutto il vero. Ma così non facciamo, perché appunto discerniamo tanto il vero quanto il falso.[5]

Il seguente passo di Cicerone, se non riporta alla lettera parole di Filone, è molto probabilmente a lui ispirato:

[3] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani,* I, 235 = I, 17, 2 Dörrie.

[4] Ma, per la verità, con molte simpatie per Arcesilao e Carneade; cfr. Cicerone, *Acad. pr.*, *passim.*

[5] Cicerone, *Acad. pr.*, II, 34, 111.

> Sebbene ogni conoscenza sia circondata da molte difficoltà e vi sia nelle cose tanta oscurità e nei nostri giudizi tanta debolezza, che non senza ragione uomini dottissimi e antichissimi diffidarono di poter scoprire ciò che desideravano, tuttavia né quelli desistettero, né noi lasceremo, affaticati, l'impegno della ricerca. E le nostre dispute non mirano ad altro che, dicendo e ascoltando da una parte e dall'altra, trarre fuori ed esprimere qualcosa che sia vero o che si avvicini il più possibile al vero. Né c'è altra differenza fra noi e quelli che pensano di sapere, se non che essi non dubitano che sia vero ciò che difendono, mentre noi riteniamo molte cose probabili che possiamo facilmente seguire, ma a stento affermare.[6]

Ed ecco, allora, la risposta di Filone, che anche Cicerone fa sua: non bisogna sopprimere totalmente la verità e bisogna ammettere la distinzione fra vero e falso. Tuttavia, non abbiamo a disposizione un criterio che ci porti a questa verità, e quindi alla «certezza», ma abbiamo solamente apparenze, che ci dànno la «probabilità».

Noi non perveniamo alla percezione certa del vero oggettivo, ma ci possiamo solo avvicinare a essa mediante l'evidenza del «probabile».

Nasce, così, un nuovo concetto del «probabile», che non è più quello ironico-dialettico con cui Carneade confutava gli Stoici, perché esso viene caricato di una valenza decisamente positiva, assente nel contesto carneadeo.

Infatti, l'*ammissione dell'esistenza della verità* garantisce una intenzionalità ontologica al «probabile». Per conseguenza, il «probabile» diventa ciò che per noi sta in luogo del «vero» e si distingue dal «non-probabile», appunto nella misura in cui al vero si avvicina.

Insomma: Filone ha capito che *senza l'ammissione del vero non ha senso neppure il probabile*, ossia che il probabile c'è, in quanto c'è il vero.

Delle due proposizioni stoiche: a) c'è il vero, b) c'è un criterio per cogliere il vero, Carneade nega e l'una e l'altra; Filone nega solo la seconda.

Ma l'ammissione della prima dà un nuovo senso alla negazione della seconda, e soprattutto modifica la valenza del «probabile», che, posto accanto a un vero oggettivo, ne diventa in qualche modo il positivo riflesso.

3. Origine dell'evidenza – Da tempo gli storici della filosofia hanno segnalato alcune espressioni, che Cicerone usa probabilmente rifacen-

[6] Cicerone, *Acad. pr.*, II, 3, 7-8.

dosi a concezioni di Filone, le quali parrebbero alludere, in un certo senso, a un sapere innato.

Filone avrebbe dunque ammesso, a quanto sembra, un vero «*impressum in animo atque in mente*», che, peraltro, noi non possiamo percepire e comprendere a livello di assoluta certezza.[7]

Filone forse si ispirò a Platone; anche se, evidentemente, non poté far sua l'«anamnesi» platonica. Per meglio dire: questo vero «impresso nell'animo e nella mente» potrebbe essere quanto Filone poteva accogliere da Platone, senza aver operato previamente un recupero degli esiti della «seconda navigazione», con cui l'anamnesi è in strutturale connessione, come abbiamo visto nel terzo volume.

Se così è, non si può dar torto a Zeller, il quale scrive che, di fronte a tale dottrina, noi non possiamo pensare ad altro «se non a quel *sapere immediato*, che gioca un così grande ruolo nel suo discepolo Cicerone».[8]

Filone non poteva attribuire a questa conoscenza impressa nell'animo e nella mente valore di «certezza veritativa», per il motivo che si trovava fra la negazione della possibilità del criterio stoico della verità e l'impossibilità – per le ragioni dette – di recuperare il criterio platonico, ossia il fondamento ontologico della verità.

E così a mezza strada egli poté ben credere, in buona fede, di poter sostenere che una sola Accademia era esistita.[9] Il parametro sopra esaminato della verità «oggettivamente esistente» e «soggettivamente non raggiungibile» a livello di assoluta certezza gli permetteva di credere di poter mettere insieme Platone e Carneade, mentre era ben al di qua di Platone e ormai nettamente al di là di Carneade, in posizione ormai decisamente eclettica.

4. Etica – Sulla base della rivalutazione nettamente positiva del «probabile» è evidente come Filone potesse proporre un'etica ben diversa da quella di Arcesilao e di Carneade, e come potesse addirittura spingersi a proporre concreti precetti di morale.

Egli divideva l'etica in sei parti, e paragonava il filosofo morale al medico.

Il medico, in primo luogo, deve convincere il malato ad accettare il rimedio proposto; e così il filosofo deve convincere l'uomo ad accettare la filosofia.

[7] Cfr. Cicerone, *Acad. pr.*, II, 11, 34.
[8] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 1, p. 617.
[9] Cicerone, *Acad. post.*, I, 4, 13 = I, 19, 3 Dörrie.

Poi il medico deve confutare eventuali errate convinzioni ingenerate nei malati da cattivi consiglieri; e così il filosofo deve confutare le false dottrine e le fallaci opinioni.

Quindi il medico mostra le cause delle malattie, mentre il filosofo mostra le cause dei mali morali e, positivamente, mostra in che cosa consista il sommo bene.

Inoltre, come il medico ha come scopo finale la guarigione e la salute del paziente, così il filosofo ha come scopo finale la felicità.

Da ultimo, il medico tende a conservare la salute; e, analogamente, il filosofo prescrive regole generali e particolari per mantenere la felicità.[10]

Una novità è da rilevare nell'etica di Filone.

Egli, sapendo bene che la maggior parte degli uomini non si accosta alla filosofia e non legge i libri di filosofia, si preoccupa di fornire, nell'ultimo libro della sua opera morale, alcuni precetti e indicazioni brevi e accessibili ai più, utili alla buona condotta della vita comune.

Brochard – che per il resto non riesce a cogliere le novità di Filone – su questo punto ha saputo mettere perfettamente a fuoco il peculiare contributo del filosofo, sottolineando come, in questo preoccuparsi dell'uomo comune, Filone faccia un passo avanti rispetto all'etica stoica: «gli Stoici non avevano per la media degli uomini, per gli umili e per i semplici, questi riguardi e questa benevolenza che Filone testimonia per essi, consacrando loro un intero libro. Essi si accontentavano di qualificarli come insensati, e li disdegnavano. È forse la prima volta che, con Filone, la filosofia si è ricordata che nel mondo esistono anche altri uomini che non sono i filosofi e i saggi».[11]

[10] Stobeo, *Anthol.*, II, 40 = I, 17, 1 Dörrie.

[11] Brochard, *Les sceptiques grecs*, cit., p. 207. Per un approfondimento del pensiero di Filone di Larissa, per lo stato della questione e per la bibliografia, si veda il lavoro di W. Görler (citato *supra*, p. 1481, nota 23), in particolare il § 51, pp. 915-937.

SEZIONE IV

L'ECLETTISMO DOGMATICO DI ANTIOCO DI ASCALONA E LA «QUINTA ACCADEMIA»

1. L'ambigua posizione assunta da Antioco – Antioco, che fu a lungo discepolo di Filone, si era staccato dallo Scetticismo carneadeo prima che il maestro partisse per Roma e che, come abbiamo visto, mutasse con i due libri scritti a Roma le posizioni scettiche dell'Accademia.

Furono anzi essenziali, come abbiamo visto, le stesse critiche di Antioco al fine di smuovere l'originario Scetticismo di Filone. Ma, mentre Filone si limitò ad affermare l'esistenza del vero oggettivo senza avere il coraggio di dichiararlo senz'altro anche conoscibile dall'uomo e ponendo in luogo della certezza la probabilità positiva, Antioco fece il gran passo con cui si chiuse definitivamente la storia dell'Accademia scettica, *dichiarando la verità non solo «esistente», ma anche «conoscibile» e sostituendo alla probabilità la certezza veritativa.*[1]

Sulla base di tali affermazioni egli poteva ben presentarsi come il restauratore del vero spirito dell'Accademia: uno spirito che era in antitesi con quello che ispirava le tendenze inaugurate da Arcesilao e da Carneade, e che, contro il parere di Filone, egli non riteneva in alcun modo con esso conciliabile né mediabile.

Tuttavia, alle aspirazioni di Antioco non corrisposero effettivi risultati.

[1] Antioco nacque ad Ascalona (Strabone, XVI, 2, 29) fra la fine degli anni trenta e l'inizio degli anni venti del II secolo a.C. Fu a lungo discepolo di Filone di Larissa (cfr. Cicerone, *Acad. pr.*, II, 22, 69). Non sappiamo se, dopo aver abbandonato Atene insieme a Filone, sia stato con lui a Roma. Sappiamo, invece, che fu ad Alessandria fra l'87 e l'84 a.C., insieme a Lucullo. Fece in seguito ritorno ad Atene e divenne capo degli Accademici. Nel 79 a.C. Cicerone (durante la dittatura di Silla) si recò ad Atene, dove seguì, per alcuni mesi, le lezioni di Antioco (cfr. Cicerone, *Brut.*, 91, 315). In seguito, Antioco seguì Lucullo, in occasione della seconda guerra mitridatica in Siria, e nel 69 a.C. assisté alla battaglia di Tigranocerta. Morì poco dopo (cfr. Plutarco, *Luc.*, 28; Cicerone, *Acad. pr.,* II, 19, 61). Cicerone, pur piegando dalla parte di Filone, fu sincero ammiratore di Antioco (cfr. *Acad. pr.*, II, 2, 4; 35, 113). Nessuna opera di Antioco ci è pervenuta. Ricca raccolta di testimonianze si trova in Dörrie, *op. cit.*, 19-24, pp. 188-211.

Nell'Accademia di Antioco non rinacque affatto Platone, ma un intruglio eclettico di dottrine veramente acefalo, senza anima e senza autonoma vita.

Intanto, egli era convinto che Platonismo e Aristotelismo fossero una identica filosofia e che esprimessero semplicemente gli stessi concetti con nomi e con linguaggio differenti.[2]

Ma – e proprio questo è particolarmente indicativo – Antioco *giunse addirittura a dichiarare la stessa filosofia degli Stoici sostanzialmente identica a quella platonico-aristotelica e differente solamente nella forma.*

2. Antioco fu uno Stoico solo in parte camuffato da Platonico – Di conseguenza, certe innegabili novità degli Stoici furono da lui giudicate non altro che miglioramenti, completamenti e approfondimenti di Platone, al punto che Cicerone poté scrivere:

> Antioco, il quale era chiamato Accademico, era in verità, se solo avesse cambiato pochissime cose, un vero Stoico.[3]

Sesto conferma:

> Antioco introdusse la Stoa nell'Accademia, talché si disse di lui che nell'Accademia trattava la filosofia stoica: dimostrava, infatti, che in Platone ci sono i dogmi degli Stoici.[4]

Antioco pretese di portare a compimento l'opera di restaurazione della vecchia Accademia, recuperando Crisippo e non Platone, tant'è che non esitò a respingere la gnoseologia platonica, e dunque anche la dottrina delle Idee sulla quale essa si fonda, come risulta da questo passo di Cicerone:

> Platone [...] volle che ogni giudizio della verità e la verità stessa, separata dalle opinioni e dai sensi, sia propria del pensiero e della mente. Orbene, quale di queste dottrine approva il nostro Antioco? [...] Egli non si scosta mai neppure di un passo da Crisippo.[5]

Ora, qualsiasi pretesa di recuperare Platone senza accogliere la dottrina delle Idee è assurda, e il lettore di questa *Storia della filosofia*

[2] Cfr. Cicerone, *Acad. post.*, I, 4, 17 = I, 21 Dörrie; Id., *De finibus*, V, 3, 7; 5, 14; 8, 21.

[3] Cicerone, *Acad. pr.*, II, 43, 132 = I, 20, 3 a Dörrie.

[4] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 235 = I, 20, 2 Dörrie.

[5] Cicerone, *Acad. pr.*, II, 46, 142 s. = I, 20, 3 b Dörrie.

greca e romana ne può ben valutare le ragioni: la dottrina delle Idee – che è il guadagno della «seconda navigazione» – costituisce la base su cui poggia tutto il Platonismo, così come la base dell'Aristotelismo è costituita dalla dottrina del sinolo di materia e forma e della sostanza soprasensibile.

Pertanto, ciò che di Platone e di Aristotele Antioco recuperò fu qualcosa di anodino e, appunto per questo, conciliabile *ad libitum* con lo Stoicismo.

Lo spirito di Platone, per rinascere a nuova vita, doveva attendere ancora.

3. Critica dello Scetticismo accademico – Antioco, che, per un certo tempo, alla Scuola del primo Filone aveva udito le idee scettiche dell'Accademia, si trovava nelle migliori condizioni per criticarle, conoscendole bene dall'interno, nelle loro intime motivazioni.

Egli rileva sostanzialmente come i due obiettivi fondamentali, la cui possibilità di raggiungimento tutti gli Scettici avevano contestato, ossia «il criterio della verità» e «la dottrina del sommo bene», siano in realtà irrinunciabili per chiunque intenda presentarsi come filosofo, e pretenda di avere qualcosa da dire agli uomini.

Lo Scettico, col suo dubbio sulle nostre rappresentazioni (cioè sul criterio della verità), rovescia ciò su cui l'umana esistenza si basa.

Da un lato, negato il valore della rappresentazione, rimane compromesso anche il valore della memoria e dell'esperienza (che dalle rappresentazioni dipendono), e quindi rimane compromessa la possibilità stessa delle diverse arti (che nascono dalla memoria e dall'esperienza).

Dall'altro lato, negato il valore del criterio, cade qualsiasi possibilità di determinare che cosa sia il bene, inoltre cade la possibilità di stabilire che cosa sia la virtù, e quindi di fondare una autentica vita morale.

Senza una salda certezza e una salda convinzione circa il fine della vita umana e circa i compiti essenziali da assolvere, l'impegno morale si vanifica.

4. Il «probabile» non ha senso senza il recupero del «vero» – Né, secondo Antioco, ci si può trincerare nell'ambito del mero «probabile», perché, senza il criterio distintivo del vero, sarà impossibile ritrovare anche quello del probabile. Infatti, se fra rappresentazioni vere e false non è possibile operare una distinzione, mancando esse di una

differenza specifica, non sarà nemmeno possibile stabilire quale rappresentazione sia vicina o prossima al vero o meno lontana da esso. Pertanto, *per salvare il probabile, si dovrà reintrodurre il vero, perché, per stabilire se una cosa sia più o meno vicina o lontana dal vero, occorre sapere che cosa sia il vero.*

E neanche sarà possibile sospendere in qualsiasi caso l'assenso. Infatti, l'evidenza di certe percezioni naturalmente comporta l'assenso e, in ogni caso, senza l'assenso noi non potremmo avere né memoria, né esperienza e, in generale, noi non potremmo compiere alcuna azione e per conseguenza tutta la vita si bloccherebbe.

Inoltre, non si potrà dare colpa ai sensi di ingannarci. Quando gli organi sensoriali non siano guasti e le condizioni esterne siano adeguate (come già Aristotele aveva sottolineato), i sensi non ci ingannano e quindi non ci ingannano le rappresentazioni. E non vale richiamare, come argomenti in contrario, i sogni, le allucinazioni e simili: queste rappresentazioni, infatti, non sono fornite della medesima *evidenza* rispetto alle normali rappresentazioni sensoriali.

Anche la validità dei concetti, delle definizioni e delle dimostrazioni è innegabile. Lo attesta l'esistenza stessa delle arti, inconcepibili senza di essi.

Al limite, lo dimostrano gli stessi ragionamenti degli Scettici, che possono avere un senso solo nella misura in cui hanno un senso concetti e dimostrazioni.[6]

Infine, abbiamo già visto il dilemma con cui Antioco mise in crisi Filone, costringendolo ad abbandonare Carneade.

Non si può ammettere a un tempo: a) che alcune rappresentazioni siano false e b) che fra rappresentazioni vere e false non esista una differenza specifica che le contraddistingua. Se si ammette la prima affermazione, cade la seconda; se si sostiene la seconda, cade la prima.[7]

Insomma, secondo Antioco, messo alle strette, lo Scetticismo deve a poco a poco riconoscere inesorabilmente le verità negate.

5. Logica, fisica ed etica – Purtroppo, se Antioco si mostra acuto nella critica allo Scetticismo (e ciò che abbiamo riferito è solo un saggio dei numerosi argomenti da lui addotti), si mostra invece quanto mai deludente nella proposta della alternativa positiva che dovrebbe riempire il vuoto aperto dallo Scetticismo.

[6] Cfr. Cicerone, *Acad. pr.*, II, 6-15 e *passim*. Cfr. I, 19, 3 Dörrie.
[7] Cfr. il capitolo precedente, pp. 1497 ss.

In logica egli non si scosta sostanzialmente dagli Stoici, e in particolare da Crisippo.[8]

Anche in fisica Antioco ripropone idee stoiche. Egli parla infatti del duplice principio attivo e passivo della realtà, del cosmo in senso monistico, del principio divino immanente che anima il mondo, della Provvidenza.

Ma quel che più stupisce è la sua amena pretesa che queste siano anche sostanzialmente le convinzioni di Platone e di Aristotele.[9]

Né le cose migliorano, quando si passa all'etica. L'uomo deve vivere seguendo la natura, anzi conformemente alla sua natura, che consiste nella ragione. In ciò sta la virtù, che è il sommo bene.[10]

Hanno però torto gli Stoici nel sottovalutare il corpo e quanto è connesso al corpo. Infatti, basta, sì, la virtù alla felicità, ma non alla «perfetta felicità». Hanno dunque in parte ragione anche i Peripatetici nel ritenere che alla perfetta felicità concorrano anche i beni materiali.[11]

Inoltre, Antioco attenua i paradossi dell'etica stoica[12] e tempera la pretesa che il saggio sia impassibile.

È, questo, un tipico esempio di «eclettismo dogmatico», che accosta idee di estrazione diversa, senza saperle sintetizzare; giustappone e sovrappone, ma non unifica.

Pertanto, l'Accademia restaurata non poteva aver lunga vita né andare molto lontano: in realtà, Antioco non aveva saputo far rinascere la vecchia Accademia e non aveva fatto altro che mascherare, sotto le proprie insegne, le dottrine del Portico.[13]

[8] Cfr. Cicerone, *Acad. pr.*, II, 46, 142 s. = I, 20, 3 b Dörrie.
[9] Si veda soprattutto Cicerone, *Acad. post.*, *passim*.
[10] Cfr. Cicerone, *De fin.*, V, 9, 26.
[11] Cfr. Cicerone, *Acad. pr.*, II, 43, 134 ss.; *De fin.*, V, 24, 72.
[12] Cfr. Cicerone, *Acad. pr.*, II, 43, 133 ss.
[13] Per i rapporti fra Antioco e il Medioplatonismo cfr. quanto diciamo nel libro VII, pp. 1805 ss. Per un approfondimento del pensiero di Antioco di Ascalona, per uno stato della questione e bibliografia, si veda l'opera di W. Görler (citata *supra*, p. 1481, nota 23), in particolare il § 52, pp. 938-980.

SEZIONE V

L'ECLETTISMO ACCADEMICO A ROMA CON CICERONE E CON VARRONE

1. La posizione filosofica assunta da Cicerone – Come Filone e Antioco sono i più tipici rappresentanti dell'Eclettismo greco, così Cicerone è il più caratteristico rappresentante dell'Eclettismo romano.[1]

Antioco si colloca decisamente a destra di Filone, diremmo con metafora moderna, mentre Cicerone prosegue piuttosto sulla linea di Filone. Il primo elabora un Eclettismo decisamente dogmatico, il secondo un Eclettismo cautamente e moderatamente scetticheggiante.

Non c'è peraltro dubbio che, dal punto di vista speculativo, Cicerone resti al di sotto sia dell'uno che dell'altro, non presentando alcuna novità che sia paragonabile alle formulazioni del *probabilismo positivo* del primo o alla sagace *critica antiscettica* del secondo.

Se, in sede di storia della filosofia greca e romana, ci occupiamo di Cicerone è soprattutto per motivi culturali più che speculativi.

[1] Cicerone nacque nel 106 a.C. ad Arpino. Si accostò fin da giovane alla filosofia, che coltivò con interesse e costanza. Tuttavia l'amore della filosofia fu lungi dall'assorbire per intero tutte le energie e gli interessi di Cicerone. Egli, infatti, si sentì prevalentemente portato alla vita pubblica, alla vita forense e alla vita politica. Perciò la sua scelta di fondo fu per la retorica, ossia per l'oratoria. La sua carriera oratoria inizia già nell'81 a.C. e nel 76/75 a.C. inizia la sua attività politica, con la sua elezione a questore. Da allora in poi Cicerone legò spesso il suo nome a clamorosi processi e a importanti avvenimenti politici. Morì nel 43 a.C., ucciso dai soldati di Marc'Antonio. Dei suoi maestri di filosofia abbiamo già detto, e diremo ancora nel testo. Le numerose opere di filosofia di Cicerone pervenuteci furono da lui scritte nell'ultimo periodo della sua vita. Nel 46 scrisse i *Paradoxa Stoicorum*; nel 45 gli *Academica*, due dialoghi intitolati a Catullo e a Lucullo, di cui fece una seconda redazione, in cui comparivano come interlocutori Attico e Varrone (degli *Academica priora* ci è rimasto il libro II *Lucullus*, degli *Academica posteriora* il libro I e frammenti). Del 45 è anche il *De finibus bonorum et malorum*. Nel 44 furono pubblicate le *Tusculanae disputationes*, il *De natura deorum* e il *De officiis*. A queste opere vanno inoltre aggiunte: il *De fato*, il *De divinatione*, il *Cato maior de senectute* e il *Laelius de amicitia*. Da ricordare, infine, sono le opere politiche *De re publica* e *De legibus*. Del *De re publica* ci sono giunti i primi due libri, non completi, frammenti del III, del, IV, del V e gran parte del libro VI, che già nell'antichità ebbe vita autonoma col titolo *Somnium Scipionis*. Diamo dettagliate indicazioni nello Schedario, *s.v.* Per i rapporti fra Cicerone e Platone, cfr. l'eccellente raccolta di testi in Dörrie, *op. cit.*, Bausteine 25-31, pp. 212-258.

In primo luogo, Cicerone offre, in certo senso, il più bel paradigma di pensiero eclettico, che è come dire il più bel paradigma della più povera delle filosofie, e, in certo senso, la più antispeculativa delle speculazioni.

In secondo luogo, Cicerone è di gran lunga il più efficace, il più vasto e il più cospicuo ponte attraverso il quale la filosofia greca si è riversata nell'area della cultura romana e, poi, in tutto l'Occidente. E anche questo è un merito non teoretico, ma di mediazione, di diffusione e di divulgazione culturale, e comunque di altissima classe.

Ciò non toglie, però, che Cicerone abbia intuizioni felici e anche acute su problemi particolari, specie su problemi morali. Il *De officiis* è, probabilmente, la sua opera più vitale. Inoltre, presenta anche analisi penetranti. Tuttavia, si tratta di intuizioni e di analisi che si collocano – per così dire – a valle della filosofia; sui problemi speculativi che stanno a monte egli ha poco da dire, come del resto in questo ambito hanno poco da dire quasi tutti i rappresentanti della filosofia romana.

Già i maestri frequentati da Cicerone indicano chiaramente la geografia del suo pensiero. Da giovane udì l'epicureo Fedro e, più tardi, anche Zenone epicureo; sentì anche le lezioni dello stoico Diodoto, conobbe a fondo il pensiero di Panezio e allacciò stretti rapporti di amicizia con Posidonio; fu influenzato da Filone di Larissa in modo decisivo e, inoltre, udì per un certo tempo anche le lezioni di Antioco di Ascalona.

Inoltre, lesse Platone, Senofonte, le opere pubblicate di Aristotele, alcuni filosofi della vecchia Accademia e del Peripato, ma sempre con i parametri della filosofia del suo tempo.

Da tutti prese e in tutti cercò conferme su determinati problemi, eccettuati forse i soli Epicurei, coi quali polemizzò accesamente.

Egli stesso si autodefinì espressamente come «Accademico», e come Accademico della corrente filoniana: anche per lui, infatti, *la probabilità positiva è alla base della filosofia.*

Nell'operare la fusione eclettica delle varie correnti, dunque, Cicerone non diede contributi essenziali, perché tale fusione era già stata operata dai maestri che egli aveva udito. Cicerone si limitò a riproporla in termini latini e ad amplificarla non qualitativamente – giacché questo non era possibile – ma quantitativamente.

2. Il probabilismo eclettico ciceroniano – Dicevamo sopra che Cicerone respinge il tipo di eclettismo di Antioco e assume, invece, una posizione simile a quella di Filone di Larissa: il «dogmatismo ecletti-

co» di Antioco gli sembrava alquanto incauto, mentre il «probabilismo» filoniano lo appagava pienamente.

Come avevano fatto molti dei nuovi Accademici, Cicerone adotta il metodo della discussione del «pro» e del «contro» su ogni questione.

Questo metodo gli offre grandi vantaggi:

1) in primo luogo, gli offre la possibilità di far conoscere le varie posizioni dei filosofi in materia, facendo largo sfoggio della sua erudizione;

2) in secondo luogo, gli offre la possibilità di valutare la consistenza delle opposte tesi;

3) in terzo luogo, il raffronto di opposte idee gli offre la possibilità di scegliere la soluzione più probabile;

4) infine, da buon oratore e avvocato, trova che questo metodo costituisce un perfetto esercizio di eloquenza.

Dunque, il raffronto non deve portare alla «sospensione del giudizio», bensì al ritrovamento del «probabile» e del «verosimile» e anche all'esercizio retorico.

Ecco le precise parole del nostro filosofo che mettono bene a fuoco questo punto:

> A me è sempre piaciuta la consuetudine dei Peripatetici e degli Accademici di discutere in ogni problema il pro e il contro: non soltanto perché questo sistema è l'unico adatto per scoprire in ogni questione l'elemento di verosimiglianza, ma anche per l'ottimo esercizio che ciò costituisce per la parola.[2]

Ma il passo ci permette di fare anche un'altra riflessione.

Cicerone pone e risolve i problemi filosofici sempre in chiave prevalentemente culturalistica e mai direttamente, ossia in maniera puramente teoretica. Le questioni che egli imposta sono quelle che già altri hanno sollevato, e anche le soluzioni che sceglie sono per lo più quelle già proposte in tutto o in parte da altri.

E così si spiega perfettamente come il suo «moderato Scetticismo» – per sua stessa confessione – non derivi tanto dalle difficoltà che intrinsecamente sollevano i problemi della conoscenza e del criterio della verità (per esempio gli errori dei sensi, e simili), quanto dalle diffi-

[2] *Tusc. Disput.*, II, 3, 9 = I, 18, 3 Dörrie; traduzione di A. Di Virginio.

coltà che scaturiscono dal dissenso circa le soluzioni di quei problemi che sono state proposte dai vari filosofi.

Di conseguenza, risulta anche chiara la ragione per cui, da un lato il «dissenso» dei filosofi sconcerti Cicerone, mentre dall'altro lo conforti in pari modo il «consenso», quando ci sia, al punto che egli non esita a fare di tale consenso *un criterio di probabilità*.

Il «vero», dunque, è irraggiungibile, come prova il dissenso dei filosofi; tuttavia restano il «probabile» e il «verosimile», che sono se non il vero stesso, ciò che tuttavia al vero più si avvicina.

Dice Cicerone nel *De natura deorum*:

> Non siamo di quelli che negano in assoluto l'esistenza della verità: ci limitiamo a sostenere che a ogni verità è unito qualcosa che vero non è, ma tanto simile a essa che quest'ultima non può offrirci alcun segno distintivo che ci permetta di formulare un giudizio e di dare il nostro assenso. Ne deriva che ci sono delle conoscenze probabili le quali, benché non possano essere compiutamente accertate, appaiono così nobili ed elevate da poter fungere da guida per il saggio.[3]

Nel *De officiis* Cicerone ribadisce:

> Mi si chiede però, e proprio da uomini di lettere e colti, se io creda di agire con sufficiente coerenza, quando, mentre osservo che nulla può essere conosciuto con certezza, tuttavia e soglio disputare di altre questioni e in questo stesso momento cerco di dare regole sul dovere. A costoro vorrei che fosse abbastanza noto il mio pensiero. Giacché io non sono di quelli il cui animo vaga nell'incertezza e non ha mai un principio da seguire. Quale sarebbe infatti la nostra mente, o, piuttosto, la nostra vita, quando fosse tolta ogni norma non solo di ragionare, ma anche di vivere? *Come gli altri affermano la certezza di alcune e l'incertezza di altre cose, noi invece, dissentendo da loro, sosteniamo la probabilità di alcune cose e l'improbabilità di altre.* Che cosa, dunque, mi può impedire di seguire ciò che mi sembra probabile e di disapprovare ciò che mi sembra improbabile, e di fuggire così, evitando la presunzione di recise affermazioni, la temerarietà, che è lontanissima dalla vera sapienza?[4]

E a questo «probabile» si perviene non legandosi dogmaticamente ad alcuna Scuola, ma restando liberi di scegliere ecletticamente ciò che pare più verosimile. Nelle *Tuscolane* leggiamo:

[3] *De nat. deorum*, I, 5, 12, traduzione di U. Pizzani; cfr. *Acad. pr.*, II, 31, 98 e ss.
[4] *De officiis*, II, 2, 7-8, traduzione di Q. Cataudella.

> Esiste libertà di pensiero, e ognuno può sostenere ciò che gli pare; per me, io mi atterrò al mio principio, e cercherò sempre in ogni questione la probabilità massima, senza essere legato alle leggi di nessuna scuola particolare che debba per forza seguire nella mia speculazione.[5]

Il «probabilismo» di Cicerone è, in tal modo, strutturalmente congiunto col suo «eclettismo»: l'uno sta a fondamento dell'altro e viceversa, e ambedue hanno radice, più che teoretica, culturale e storica, come sopra dicevamo.

Questo ben spiega – tra l'altro – come, a seconda dei problemi che Cicerone tratta, il probabile si assottigli fino a diventare dubbio, oppure, per contro, si consolidi fino a diventare quasi certezza.

3. Logica: il criterio della verità – Anche Cicerone, come tutti i filosofi del suo tempo, ritiene che il compito precipuo della filosofia consista nello stabilire il «fine dell'uomo», e quindi la natura del «sommo bene», e che, per poter far questo, occorra stabilire quale sia il *criterio del vero*:

> Queste sono le questioni massime in filosofia: il *criterio della verità* e il *fine dei beni*, né può essere sapiente chi ignori o il principio del conoscere o il termine dell'appetizione, così da non sapere da dove si debba partire o dove si debba arrivare.[6]

Iniziamo dall'esame del «criterio del vero», che è il punto di partenza.

In primo luogo, Cicerone accoglie positivamente la *testimonianza dei sensi.*

Non l'accoglie a livello di certezza assoluta, ossia a livello di certezza tale da meritare l'assenso totale, ma *a livello di probabilità* (si ricordino le posizioni di Filone e di Antioco). L'evidenza dei sensi e dell'esperienza è, dunque, un primo criterio: chi nega queste evidenze, sovverte la possibilità stessa della vita.[7]

Un secondo criterio Cicerone lo trova nel «senso comune», nel «consenso universale degli uomini» (nonché nel consenso dei dotti). Egli usa anzi espressioni che riecheggiano una certa forma di «innatismo», che si rifà, molto alla lontana, all'innatismo platonico e, più

[5] *Tusc. disp.*, IV, 4, 7.
[6] *Acad. pr.*, II, 9, 29.
[7] Cfr. *Acad. pr.*, II, 31, 99.

da vicino, alla dottrina della «prolessi» che – come abbiamo visto – è comune sia al Giardino sia al Portico.

Così Cicerone – per limitarci all'ambito che maggiormente interessa – ammette non solo che la natura umana ci abbia dato *semina innata* delle virtù,[8] cioè naturali disposizioni alla virtù, ma che abbia altresì ingenerato *sine doctrina notitias parvas rerum maximarum*,[9] per raggiungere le medesime virtù.

Ed è precisamente questo generico innatismo la vera motivazione che gli fa ritenere come probante il senso comune e il consenso di tutti gli uomini.

Naturalmente, Cicerone non ci sa dire di più a questo proposito: risale dal «senso comune» e dal «consenso universale» a nozioni dateci naturalmente, cioè «innate», e con questo crede di aver raggiunto un criterio dotato di evidenza tale da non aver bisogno di ulteriore fondazione.

4. Fisica – Per i problemi «fisici» – cioè per il grosso dei problemi cosmo-ontologici che le filosofie ellenistiche includevano nella dottrina della *physis* – Cicerone mostra pochissimo interesse. Ciò è ben conforme al sentire squisitamente romano, il quale solo se vede una precisa valenza pratica si interessa ai problemi speculativi.

Naturalmente, egli fa eccezione per i problemi di Dio e dell'anima, che sono strettamente legati all'etica, nel senso che condizionano, in ultima analisi, il senso ultimo della medesima.

Per quanto concerne la soluzione dei problemi metafisici e ontologico-cosmologici egli nutre uno scetticismo molto più spinto che per tutto il resto. Non li sa impostare e risolvere, soprattutto per il motivo che non gli interessano esistenzialmente. Perciò gli è anche più comodo affermare che sulla natura delle cose è molto più facile dire *come non sia la verità che non come sia*, e che tutto è circonfuso di tenebre che non si possono squarciare:

> Tutte queste cose ci restano nascoste, occultate e circonfuse di dense tenebre, al punto che nessun acume di umano ingegno è così grande, da saper penetrare nel cielo o entrare dentro la terra.[10]

Tuttavia egli prudentemente non ritiene che siano da bandire del tutto le questioni fisiche, perché la considerazione della natura è, in

[8] *Tusc. disput.*, III, 1, 2.
[9] *De finibus*, V, 21, 59.
[10] *Acad. pr.*, II, 39, 122.

ogni caso, cibo e sostentamento della mente, forza che ci sorregge e che ci porta in alto e, portandoci così in alto, ci permette di guardare con nuova ottica le cose umane e quindi di ridimensionarle. Considerando le cose celesti e sublimi, si comprende come le cose terrestri siano piccole e meschine. Senza contare, poi, la gioia spirituale che noi proviamo allorché ci imbattiamo, se non nell'irraggiungibile vero, in qualcosa di verosimile:

> Non penso [...] che si debbano bandire queste questioni dei fisici. Infatti la considerazione e la contemplazione della natura è come naturale pascolo degli animi e degli ingegni. Ci innalziamo, ci sembra di diventare più grandi, disprezziamo le cose umane, e pensando alle cose superiori e celesti, disprezziamo queste nostre come piccole e vili. La stessa indagine di cose grandissime e occultissime ci dà diletto. Se poi accade che qualcosa ci sembri verosimile, allora l'animo si riempie di piacere umanissimo.[11]

Come si vede, è sempre in chiave etica e antropologica che Cicerone affronta i problemi.[12]

5. Pensieri teologici – Sull'esistenza di Dio Cicerone non sembra nutrire dubbi. Il consenso di tutti i popoli è per lui la prova più solida:

> Quanto all'esistenza degli dèi, la prova più solida che se ne possa addurre è questa, a quel che pare: non c'è popolo, per quanto barbaro, non esiste uomo al mondo, per selvaggio che sia, che non abbia nella mente almeno un'idea della divinità. Sugli dèi molti hanno delle convinzioni errate, e questo fatto normalmente è dovuto all'influenza corruttrice dell'abitudine: ma tutti quanti credono nell'esistenza di una forza e di una natura divina, e questa convinzione non è effetto di un precedente scambio di idee fra gli uomini e di un accordo generale, né ha trovato appoggio in istituzioni o leggi: ora, in ogni questione, il consenso dei popoli si deve considerare legge di natura.[13]

Analogamente, Cicerone non ha dubbi sulla Provvidenza: sia le cose esterne dimostrano di essere state finalizzate in funzione dell'uomo, sia la forma e la struttura dell'uomo stesso e dei suoi organi riconfermano una organizzazione finalistica.

E dire organizzazione finalistica è dire Provvidenza.[14]

[11] *Acad. pr.*, II, 41, 127.
[12] *Ibidem.*
[13] *Tusc. disput.*, I, 13, 30.
[14] Cfr. *De nat. deor., passim.*

Nulla ripugna a Cicerone più della concezione meccanicistica propria dell'atomismo epicureo: un casuale e meccanico accozzamento delle lettere dell'alfabeto non potrà mai – dice sensatamente Cicerone – generare gli *Annali* di Ennio:[15]

> Come non provare meraviglia, a questo punto, se qualcuno ritiene che corpi solidi e invisibili siano trascinati dalla forza del loro peso e che dalla loro fortuita unione sia derivato il mondo con tutti i suoi splendori e le sue bellezze? Chi fosse disposto ad ammettere una cosa del genere non vedo perché non dovrebbe anche ritenere che, se si raccogliessero da qualche parte in un numero molto elevato di esemplari le ventuno lettere dell'alfabeto foggiate in oro o in altro materiale e le si gettassero a terra, dovrebbero ricostituirsi tutti gli *Annali* di Ennio ormai pronti per la lettura: un risultato che il caso non riuscirebbe forse a realizzare neppure limitatamente a un solo verso. [15]

Più incerto si mostra, invece, Cicerone quando deve prendere posizione circa la natura di Dio.

Egli, in primo luogo, crede all'unità di Dio. Ma come concepiremo, dal punto di vista ontologico, questo Dio-uno?

Chi fin qui ci ha seguito non può aver dubbi sul fatto che alla domanda non potremo avere se non risposte ambigue e oscillanti fra spiritualismo e materialismo. E, questo, non già per ragioni contingenti, ma per motivi strutturali. In effetti, o si recuperavano i risultati della «seconda navigazione» platonica e il senso del trascendente, oppure le affermazioni sulla spiritualità di Dio dovevano rimanere senza alcun fondamento teoretico. Nelle *Tuscolane* leggiamo:

> E la divinità stessa, quale noi ce la rappresentiamo, non può essere concepita che come uno spirito indipendente, libero (*mens soluta quaedam et libera*), e privo di ogni elemento corruttibile: uno spirito che tutto sente e tutto muove, ed è a sua volta dotato di eterno movimento.[16]

Ma l'espressione «*mens soluta quaedam et libera*» non ci deve trarre in inganno, perché questa *mens soluta et libera* non può essere pensata da Cicerone in funzione della categoria del soprasensibile, tant'è che egli finisce per accettare l'ipotesi stoica che si tratti di aria e fuoco, oppure anche dell'aristotelico etere.[17]

[15] *De nat. deor.*, II, 37, 93.
[16] *Tusc. disput.*, I, 27, 66.

6. Idee sull'anima – Analogamente egli non dubita dell'immortalità dell'anima, giacché è la natura stessa che ha posto in noi questa convinzione, tanto è vero che tutti si preoccupano di quello che sarà dopo la morte.[18]

Questo è per Cicerone il più valido argomento a favore dell'immortalità, anche se non esita a riprendere, di rincalzo, le tradizionali prove di estrazione platonica.[19] L'anima è ciò che ci congiunge a Dio ed è quasi il punto di tangenza che l'uomo ha con Dio:

> Niente di quello che sta sulla terra può spiegare l'origine dell'anima, perché in essa non c'è nulla che sia misto o composto, nulla che si possa considerare derivato o formato dalla terra, nulla che abbia la natura dell'acqua, dell'aria o del fuoco. In effetti, nella composizione di questi elementi, non rientra nulla che abbia la proprietà della memoria, dell'intelligenza, del pensiero, che possa ritenere il passato, prevedere il futuro, abbracciare il presente: questi sono attributi esclusivamente divini e non si potrà mai trovare per loro altra provenienza che non sia la divinità. L'anima, insomma, ha un'essenza e una natura del tutto speciali, e ben distinte da quelle degli altri elementi comuni e a noi noti. Pertanto, qualunque sia la natura di quell'entità che sente, che conosce, che vive, che agisce, essa deve essere necessariamente celeste e divina, e di conseguenza eterna. E la divinità stessa, quale noi ce la rappresentiamo, non può essere concepita che come uno spirito indipendente, libero, e privo di ogni elemento corruttibile: uno spirito che tutto sente e tutto muove, ed è a sua volta dotato di eterno movimento. Di questa specie e di questa medesima natura è l'anima umana.[20]

Naturalmente, anche a proposito del problema della natura dell'anima si notano le stesse incertezze e le stesse oscillazioni che abbiamo notato a proposito del problema della natura di Dio. E la radice di queste incertezze è la medesima: la natura dell'anima è filosoficamente determinabile solo in funzione della categoria del soprasensibile; altrimenti si cade inesorabilmente nel materialismo.

E, infatti, poco prima del passo letto, Cicerone scrive:

> E certo, se la divinità è aria o fuoco, come lei è fatta l'anima dell'uomo: quella sostanza celeste non ha in sé né terra né liquido, e

[17] Cfr. *Tusc. disput.*, I, 26, 65.
[18] *Tusc. disput.*, I, 14, 31.
[19] *Tusc. disput.*, I, 12, 50 ss.
[20] *Tusc. disput.*, I, 27, 66.

questi due elementi sono egualmente assenti dall'anima umana. Se poi esiste una quinta essenza, quella introdotta da Aristotele, essa rientra sia nella divinità sia nell'anima.[21]

Ma aria, fuoco e la stessa quinta essenza sono, appunto, sempre e solo materia.

7. Pensiero morale – La parte della filosofia che di gran lunga più interessa Cicerone – come abbiamo già rilevato – è l'etica. E non è quindi senza ragione che le sue due opere più vive siano quelle *Sui doveri* e *Sul fine dei beni e dei mali.*

Più che mai è vero per Cicerone che non la aristotelica pura attività contemplativa, ma la attività pratica e sociale è regina. Ecco un passo molto eloquente:

> Ritengo siano più conformi alla natura quei doveri che promanano dal sentimento sociale, che non quelli che promanano dalla sapienza, e questo può essere affermato dal seguente argomento, che, se a un uomo sapiente toccasse una condizione di vita tale che, affluendo a lui le ricchezze più varie, egli potesse dedicarsi in piena tranquillità allo studio e alla contemplazione di tutte quelle cose che sono degne di essere conosciute, tuttavia, se la solitudine fosse così grande che non potesse vedere nessun uomo, egli preferirebbe morire [...]. Infatti, la conoscenza e la contemplazione (della natura) sarebbero in certo modo manchevoli e imperfette, se non dovesse seguir loro alcuna attività concreta; e questa attività si manifesta specialmente nell'assicurare l'utilità degli uomini; riguarda, dunque, la società del genere umano; perciò questa deve essere anteposta alla scienza.[22]

Ma, anche in questo ambito specifico, si cercano invano delle novità di fondo in Cicerone.

Egli discute le etiche dei sistemi epicureo, stoico, accademico e peripatetico; respinge in blocco la morale epicurea e procede a eclettici accomodamenti fra le altre.

Da un lato, egli è portato ad ammirare soprattutto la morale stoica, da un altro lato fa concessioni alla morale accademica e a quella peripatetica (che egli considera sostanzialmente identiche).

[21] *Tusc. disput.*, I, 26, 65.

[22] *De officiis*, I, 43, 153 (nel passo omesso dopo i puntini Cicerone parla della superiorità della *sophia* sulla *phronesis*, ma autocontraddicendosi in modo impressionante).

Cicerone non può, infatti, accettare il principio stoico che solo il sapiente è buono e tutti gli altri sono viziosi, perché – egli rileva – la sapienza dello stoico sapiente è tale che «alcun mortale ancora non ha raggiunto», e perciò egli propone di considerare ciò che è nella consuetudine e nella vita comune, non quello che è nelle pure aspirazioni e nei puri desideri.[23]

Anche per lui il principio fondamentale della morale è *seguire la nostra natura individuale nel rispetto della generale natura umana.*[24]

Questo richiamo alla natura dell'uomo, che è anima e corpo, permette a Cicerone di temperare la morale stoica e rivendicare anche i diritti del corpo, giacché è necessario vivere biologicamente, ossia soddisfare alle esigenze del corpo, proprio per poter ulteriormente soddisfare alle esigenze della ragione. E, così, per questo aspetto, egli si schiera dalla parte dei Peripatetici, come già Panezio e Posidonio avevano in parte fatto.

Ma poi torna agli Stoici nel riportare la virtù interamente alla ragione, dissentendo dalla tipica concezione aristotelica della virtù etica come via di mezzo fra opposte passioni.

E come gli Stoici, egli ritiene la virtù «autosufficiente» e bastevole per la vita felice. E sembra allearsi con gli Stoici anche nel concepire il saggio come privo di passioni e imperturbabile.

Infine, anche le rivendicazioni dell'umana libertà nell'opera *Sul Fato* vanno ben poco oltre la pura affermazione di una libertà intuitivamente colta: i moti volontari dell'anima non hanno cause esterne ma dipendono da noi, nel senso che ne è causa la natura stessa della nostra anima.

8. Conclusioni sul pensiero ciceroniano – Quando Cicerone dai princìpi scende all'analisi dei «doveri intermedi» (quelli che gli Stoici chiamavano *kathekonta*), allora mette in evidenza tutta la sua intelligenza e assennatezza pratica.

Ma qui siamo, ormai, non più nel campo della filosofia in senso stretto, ma piuttosto in quello della fenomenologia morale.

D'altra parte è inevitabile che tutte le notazioni e i rilievi originali che si ritrovano in Cicerone nell'ambito delle analisi morali non vadano oltre il piano fenomenologico e restino teoreticamente in certo senso un poco informi.

[23] *De amicitia,* 5, 18.
[24] Cfr. *De officiis*, I, 31, 110.

Le ambigue risposte ai problemi ontologici e antropologici dell'Eclettismo non gli permettono – proprio per ragioni strutturali – di spingersi oltre.

Come giustamente ha scritto il Marchesi, «Cicerone non ha dato nuove idee al mondo [...]. Il suo mondo interiore è povero per la ragione che dà ricetto a tutte le voci».

Il suo contributo maggiore sta, dunque, nella fusione e divulgazione della cultura antica e, in questo ambito, egli è veramente una figura essenziale nella storia spirituale dell'Occidente. «Anche qui – è ancora il Marchesi che scrive – si manifesta la forza divulgatrice e animatrice dell'ingegno latino: perché nessun Greco sarebbe stato capace di diffondere, come ha fatto Cicerone, il pensiero greco per il mondo».[25]

9. La figura di uomo dalle conoscenze enciclopediche di Varrone – Uomo di vaste conoscenze filosofiche come Cicerone, fu anche Varrone Reatino.[26] Egli fu propriamente un enciclopedico: già i suoi contemporanei lo giudicarono il più colto dei Romani.

Più che di una filosofia di Varrone si può parlare di implicanze filosofiche della sua cultura generale.

Contrariamente a Cicerone, che come abbiamo visto segue Filone di Larissa, egli si schiera dalla parte di Antioco, e gli resta in larga misura fedele.

La sua concezione dell'anima come «pneuma» e del Divino come «Anima del mondo» sono in perfetta sintonia appunto con l'Eclettismo stoicizzante antiocheo.

E le sue idee morali non presentano novità di rilievo.

La dottrina filosofica per cui egli è più noto consiste nella distinzione delle tre forme di teologia (una distinzione che ha radici molto antiche):

a) la «teologia favolosa o mitica» dei poeti;

b) la «teologia naturale» propria dei filosofi;

c) la «teologia civile», che si esprime nelle credenze e nei culti delle Città.

[25] C. Marchesi, *Storia della filosofia latina*, Milano 1971^{8}, I, p. 317. Per uno stato della questione, una dettagliata analisi del pensiero filosofico di Cicerone e per aggiornamenti bibliografici, si veda l'opera citata *supra*, p. 1481, nota 23, capitolo VI, che contiene la trattazione del nostro autore a cura di G. Gawlick e W. Görler, pp. 991-1168.

[26] È nato a Rieti nel 116 a.C. ed è morto nel 27 a.C.

È fuori dubbio che Varrone ritenesse la seconda forma di teologia come la più vera.

Tuttavia, il Boyancé rileva quanto segue: «da tempo alcuni filosofi si sforzavano di dare un posto alla teologia dei poeti e delle Città. Si trattava della tradizione storica dei Greci e di Roma e Varrone aveva un rispetto tutto romano di questa tradizione. L'erudito, in lui, rispettoso in particolare della storia delle parole, credeva di poter fondare la verità dei filosofi. [...] Tutto ciò non avveniva in Varrone senza esitazioni, dubbi e scacchi, di cui aveva consapevolezza. Ma egli era sostenuto dal fervore delle sue convinzioni e dalla vastità delle sue conoscenze».[27]

[27] P. Boyancé, *Les implications philosophiques des recherches de Varron sur la religion humaine*, in «Atti del Congresso Internazionale degli Studi Varroniani», Rieti 1976, I, p. 161. Cfr. Schedario, *s.v.*

PARTE XX

IL NEOSCETTICISMO
NASCITA E SVILUPPI

Se c'è qualcosa di vero, questo o è sensibile o è intelligibile o è sia-sensibile-sia-intelligibile. Ma esso non è né sensibile né intelligibile e neppure entrambe queste cose, e dunque non c'è un qualcosa di vero.

Sesto Empirico, *Contro i Matem.*, VIII, 40

SEZIONE I

ENESIDEMO
E LA FONDAZIONE DEL NEOSCETTICISMO

I. Enesidemo e il ripensamento radicale del Pirronismo

1. I motivi della rinascita del Pirronismo – Dopo gli scolarcati di Carneade e del suo discepolo Clitomaco – come abbiamo visto[1] – nell'ambito dell'Accademia, gradualmente maturò la persuasione che fosse necessario un ritorno al dogmatismo e si fece strada la convinzione della necessità di mutuare eclетticamente, soprattutto dalla Stoa, molti di quei dogmi che in passato erano stati oggetto delle più violente critiche.

Probabilmente, fu proprio questo ritorno dell'Accademia al dogmatismo stoicheggiante che dovette spingere alcuni esponenti ancora convinti della validità delle istanze scettiche fatte valere da Arcesilao e da Carneade a staccarsi dalla Scuola, non potendo ormai più in alcun modo condividere il nuovo corso impressole da Filone e da Antioco.

Evidentemente, costoro non potevano nemmeno presentarsi come continuatori o restauratori della tradizione scettica dell'Accademia, che ormai era caduta definitivamente in crisi, e che anzi gli Accademici tendevano non solo a ridimensionare, ma addirittura a misconoscere. Non restava dunque, a costoro, se non l'alternativa di un riaggancio diretto allo Scetticismo originario, e quindi di ritornare al verbo di Pirrone e della sua Scuola.

Questo dovette essere appunto il compito che si proposero in particolare Enesidemo e i suoi seguaci, tagliando nettamente i ponti con l'Accademia e aprendo una Scuola ad Alessandria.

La collocazione cronologica di Enesidemo, per la verità, è assai discussa, ma la maggior parte degli elementi che ci sono stati tramandati ci spinge (e in modo piuttosto deciso) a collocarlo nell'età di Cicerone, ossia appunto dopo che Antioco di Ascalona aveva trasformato la filosofia accademica in un Dogmatismo eclettico-stoicheggiante.

[1] Cfr. *supra*, pp. 1491 ss.

Il titolo stesso dell'opera maggiore di Enesidemo, *Schizzo introduttivo alla filosofia di Pirrone*, nonché la dedica a Lucio Tuberone, illustre romano legato al circolo degli Accademici, sembrano suonare come un eloquente programma innovatore e addirittura come una sfida.

Il fatto, poi, che Cicerone ignori Enesidemo e consideri lo Scetticismo come ormai morto, può offrire un ulteriore elemento utile alla collocazione cronologica della rinascita del Pirronismo: l'opera di Enesidemo fu scritta, probabilmente, negli anni immediatamente successivi alla morte di Cicerone, ossia subito dopo il 43 a.C.[2]

Leggiamo i principali punti programmatici di questa opera, che ci sono stati conservati fedelmente da Fozio, e che riproducono quasi alla lettera il testo di Enesidemo.

Fozio scrive:

> Lo scopo generale dell'opera [di Enesidemo] è quello di stabilire che nulla può essere compreso in modo stabile né mediante la sensazione né mediante il pensiero, ed è per questo che né i Pirroniani né gli altri filosofi conoscono la verità delle cose, ma i filosofi seguaci di altre sette ignorano, fra l'altro, che si affaticano e si consumano invano in continui tormenti, e ignorano per giunta anche questo, ossia che nulla di ciò che essi hanno creduto di comprendere è stato veramente compreso. Invece colui che filosofa secondo Pirrone è felice soprattutto perché è saggio, per il fatto che soprattutto sa che nulla da lui è stabilmente compreso; e per quanto concerne le cose che può sapere egli è tale da dare il proprio assenso a esse non più con l'affermazione che con la negazione. Nel primo libro, introducendo una differenza fra Pirroniani e Accademici, Enesidemo dice all'incirca queste parole: i filosofi dell'Accademia sono dei dogmatici e pongono certe cose senza incertezza e ne rigettano altre senza esitazione; invece i seguaci di Pirrone fanno professione di dubbio e sono liberi da ogni dogma: nessuno di loro in assoluto ha affermato che tutte le cose sono incomprensibili né che sono comprensibili, ma che esse non sono più (οὐ μᾶλλον) in un modo che in un altro, oppure che talora sono comprensibili e talora non sono comprensibili, oppure che per uno sono comprensibili e per un altro non sono affatto comprensibili. Né hanno detto che esse tutte insieme o alcune di esse sono coglibili, ma che esse sono coglibili non

[2] Che Enesidemo sia nato a Cnosso (in Creta) lo sappiamo da Diogene Laerzio (IX, 116). Che avesse tentato un sistematico superamento dell'Accademia eclettica lo sappiamo da Fozio, anzi da Enesidemo stesso, le cui parole Fozio riporta fedelmente (si veda il passo di Fozio, *Biblioth*., cod. 212, 169 b 19 ss. che riportiamo). Che avesse insegnato ad Alessandria lo sappiamo da Aristocle, presso Eusebio, *Praep. evang.*, XIV, 18, 22.

più di quanto (οὐ μᾶλλον) non siano coglibili, oppure che talora sono coglibili e talaltra non sono più coglibili, oppure che per uno sono coglibili e che per un altro non sono coglibili. E, per la verità, non c'è vero né falso, né probabile né improbabile, né essere né non-essere, ma la medesima cosa, per così dire, non è più (οὐ μᾶλλον) vera che falsa, o più probabile che improbabile, o più essere che non-essere, oppure talora questo e talaltra quest'altro, oppure per uno di tal fatta e per un altro non di tal fatta. In generale, infatti, i Pirroniani non definiscono nulla, e non definiscono neppure questo, ossia che nulla si può definire, ma, essi dicono, noi parliamo senza avere di che esprimere ciò che è oggetto di pensiero. I filosofi dell'Accademia, essi sostengono, specialmente quelli contemporanei, si rifanno talora a opinioni stoiche, e se bisogna dire la verità, sembrano degli Stoici che polemizzano con altri Stoici. In secondo luogo [gli Accademici] fanno affermazioni dogmatiche su molte cose. Introducono virtù e stoltezza, pongono come princìpi bene e male, verità e falsità, probabile e improbabile, essere e non-essere e definiscono molte cose stabilmente. Essi dicono di dubitare solamente intorno alla rappresentazione catalettica. Perciò i seguaci di Pirrone nel non definire nulla restano assolutamente irreprensibili; invece i filosofi dell'Accademia, dice Enesidemo, prestano il fianco agli stessi rimproveri che fanno agli altri filosofi ma il fatto più grave è che, mentre dubitano intorno a ogni questione che è oggetto di discussione, mantengono la loro unità e non si contraddicono, e quelli che si contraddicono non se ne accorgono. Infatti, porre qualche cosa e eliminarla senza nessun dubbio e a un tempo affermare che sussistono cose che si possono comunemente cogliere implica una evidente contraddizione; giacché come è possibile che uno il quale conosce che questa data cosa è vera e quest'altra falsa sia ancora in una posizione di dubbio e di indecisione e non scelga chiaramente l'una e non eviti l'altra? Infatti, se non si conosce che questo è buono o cattivo, o che questo è vero e quest'altro è falso, e che questo è essere e quest'altro è non-essere, allora bisogna senz'altro ammettere che ciascuna di queste cose non è comprensibile; se, invece, ciascuna di queste cose si può cogliere con la sensazione o con il pensiero, allora bisogna dire che ciascuna di queste cose è comprensibile. Questi e altri simili a questi sono i ragionamenti che Enesidemo presenta all'inizio della sua opera per dimostrare la differenza fra i Pirroniani e gli Accademici.[3]

2. Strutturali differenze fra il pensiero degli Accademici e il Neoscetticismo – Le radicali divergenze fra le posizioni sulle quali si erano portati gli Accademici del I secolo a.C. e gli Scettici che intendevano

[3] Fozio, *Biblioth.*, cod. 212, 169 b 19-170 a 40.

rimanere fedeli allo spirito pirroniano, non potrebbero essere meglio espresse.

In sintesi, potremmo caratterizzare tali divergenze sulla base di quanto afferma Fozio nella pagina letta, come segue:

1) Gli Accademici hanno fatto proprie le dottrine della Stoa.

2) Gli Accademici sono caduti in affermazioni chiaramente dogmatiche e hanno svuotato di significato la loro professione di dubbio.

3) Gli Accademici hanno limitato il loro dubbio alla sola rappresentazione comprensiva o catalettica.

4) Gli Accademici, per giunta, ammettendo la distinzione di bene e male, vero e falso, probabile e improbabile, hanno finito col riammettere anche quello che sembravano avere fermamente negato, vale a dire la comprensibilità delle cose (dunque, la possibilità della rappresentazione comprensiva)

5) Gli Accademici, infine, nelle loro stesse negazioni, hanno manifestato un atteggiamento dogmatico; infatti il vero Scettico non solo non deve «affermare», ma non deve neanche «negare» senza dubitare.

Per contro, l'atteggiamento autenticamente scettico e antidogmatico in senso pirroniano è *quello della totale sospensione sia dell'affermazione sia della negazione.* Eccolo in sintesi:

1) Il Pirroniano non dice:
a) né che tutte le cose sono incomprensibili mediante la sensazione né che sono comprensibili, ma dice che *non sono comprensibili più di quanto non siano incomprensibili*,
b) né che sono talora comprensibili e talora incomprensibili, ma che *non sono talora comprensibili più di quanto non siano talora incomprensibili*;
c) né che sono per un dato uomo comprensibili e per un altro incomprensibili, ma che *non sono per un dato uomo comprensibili o incomprensibili più di quanto non lo siano per un altro uomo*.

2) Il Pirroniano non dice:
a) né che le cose o alcune di esse sono comprensibili mediante il pensiero né che sono incomprensibili mediante il pensiero, ma dice che non sono comprensibili più di quanto non siano incomprensibili mediante il pensiero;
b) né che talora sono comprensibili mediante il pensiero e talora

incomprensibili, ma che non sono comprensibili mediante il pensiero più di quanto non siano talora incomprensibili;

c) né che sono per un dato uomo comprensibili mediante il pensiero e per un altro non comprensibili, ma che non sono per un dato uomo comprensibili o incomprensibili mediante il pensiero più di quanto non lo siano per un altro.

3) Per il Pirroniano una cosa non è né vera né falsa, né probabile né improbabile, né essere né non-essere, ma non è più vera che falsa, non più probabile che improbabile, non più essere che non-essere (non è vera più di quanto non sia falsa, non è probabile più di quanto non sia improbabile, non è essere più di quanto non sia non-essere).

Una riproposta così radicale del Pirronismo era tale da travolgere non solo l'Accademia eclettica e stoicheggiante, ma anche alcune delle concessioni di Arcesilao e, soprattutto, di Carneade, tanto che Enesidemo bocciò espressamente la distinzione fra «probabile» e «non-probabile».[4]

Ciò non toglie, tuttavia, che Enesidemo abbia potuto sfruttare anche certi contributi dell'Accademia scettica di Arcesilao e di Carneade. Si può dire, anzi, che il Neo-pirronismo o Neoscetticismo di Enesidemo unificò istanze pirroniane con istanze dello Scetticismo accademico, ripensando e amplificando alcuni motivi pirroniani sulla base della scaltrita dialettica accademica, opportunamente purificata e resa più rigorosa, nei sensi che subito vedremo.

II. I dieci «tropi» di Enesidemo, ovvero la tavola delle supreme categorie del dubbio

1. Come è nata la tavola dei «tropi» – L'affermazione che ciascuna cosa «non è più questo che quello» (οὐ μᾶλλον) – come abbiamo già visto parlando di Pirrone[1] – implicava la negazione della validità dei princìpi di identità, di non-contraddizione e del terzo escluso. Di conseguenza, implicava la negazione della sostanza e della stabilità nell'essere delle cose, e, dunque, implicava la loro totale indeterminazione o, come ribadì anche Enesidemo, il loro «disordine» (ἀνωμαλία) e la loro «confusione» (ταραχή).

[4] Cfr. Fozio, *Biblioth.*, cod. 212, 170 a 4 ss. (testo sopra riportato).

[1] Cfr. *supra*, pp. 1450 ss., 1459 ss.

Questa è appunto la condizione delle cose che, in modo programmatico, Enesidemo cercò di fare emergere mostrando, in primo luogo, come alla apparente forza persuasiva delle cose fosse sempre possibile contrapporre considerazioni dotate di uguale grado di credibilità, che annullavano (o almeno controbilanciavano in senso opposto) quella apparente forza persuasiva.

A questo scopo egli compose quella che noi moderni potremmo chiamare la «tavola delle supreme categorie del dubbio» e che gli antichi chiamavano i «tropi» che portano alla «sospensione del giudizio», ossia i «modi» o le ragioni strutturali per cui si giunge – o meglio si deve giungere – al riconoscimento dell'«indeterminatezza delle cose» e, dunque, alla «sospensione del giudizio», ossia all'«epoché».

È un termine, questo, che Enesidemo riprese dalla tradizione accademica, ma che – come abbiamo visto – esprimeva, arricchendolo e determinandolo in modo concettualmente più preciso, un atteggiamento spirituale che era già di Pirrone.

I «tropi» sono concepiti, dunque, come le vie che necessariamente conducono, in maniera convergente, alla «sospensione del giudizio».

Certamente molto del materiale raccolto da Enesidemo nella sua tavola dei tropi risale all'antico Scetticismo (alcuni esempi sembrano addirittura l'eco di esperienze di Pirrone nel suo viaggio in Oriente al seguito di Alessandro, come l'esplicito richiamo al fatto che Demofonte, che era maggiordomo di Alessandro, «si riscaldava all'ombra, mentre al sole aveva freddo»). Una parte del materiale poté, forse, essere desunta dallo stesso Scetticismo accademico; sicuramente di Enesidemo fu la sistemazione (e il completamento) di tutto il materiale, dal quale nacque appunto la tavola dei dieci «tropi».

Ecco come Diogene Laerzio riassume l'idea, già da noi sopra illustrata, che ispira la tavola dei «tropi»:

> Il discorso di Pirrone è una specie di registrazione dei fenomeni o delle cose che vengono pensate in qualsiasi modo, nel corso della quale tutte le cose sono messe in relazione con tutte le altre e, una volta considerate insieme, risultano avere molta irregolarità e confusione, secondo quanto afferma Enesidemo nel suo Schizzo introduttivo al Pirronismo. Per quanto concerne le contrapposizioni nell'esercizio della scepsi, essi mostravano, in primo luogo, i modi in cui le cose producono persuasione, e poi passavano a distruggere la persuasione relativa a essi, secondo gli stessi modi. Producono persuasione, infatti, sia le cose che risultano tra loro corrispondenti in base alla sensazione, sia quelle che non cambiano mai oppure cambiano raramente, sia

quelle abituali, sia quelle istituite secondo norme, sia, ancora, quelle che dilettano e quelle che sono oggetto di meraviglia. Dunque, essi dimostravano, a partire da ciò che è contrario agli oggetti che persuadono, che i motivi di persuasione sono equivalenti. Le aporie, poi, che riguardano l'accordo dei fenomeni o dei pensieri, erano suddivise secondo dieci «tropi» o modalità, in base a cui le cose risultavano mutevoli.[2]

Ma passiamo all'esame analitico di ciascuno dei dieci «tropi», tenendo come base prevalentemente il testo di Diogene Laerzio e avvalendoci della parallela testimonianza di Sesto Empirico solo come di complemento, dato che quest'ultimo, in parte, reinterpreta e rilegge la tavola in funzione di un personale ripensamento dello Scetticismo, del quale parleremo con ampiezza più avanti. Notevole importanza storica ha anche la testimonianza di Filone di Alessandria, che vive poco dopo Enesidemo e che riferisce gran parte di questi tropi in maniera puntuale.[3]

2. Il primo «tropo»: contrasto fra le varie sensazioni – Il primo tropo rileva le infinite differenze sussistenti fra i vari esseri viventi a tutti i livelli, e, in particolare, le differenze sussistenti nelle costituzioni dei sensi, che, ovviamente, comportano sensazioni fra loro non solo diverse ma contrastanti.

Né si può dire che l'uomo goda, rispetto agli altri animali, di una situazione di privilegio; anzi, per alcuni sensi, è vero esattamente il contrario.

Questo contrasto sussistente fra le differenti sensazioni dei diversi esseri viventi impone, dunque, la sospensione del giudizio.

Scrive Filone di Alessandria:

> Anzitutto le differenze che si riscontrano negli animali, non già sotto un unico rispetto, ma sotto tutti i rispetti, sono quasi innumerevoli, riguardo al nascere e alla loro costituzione, al nutrimento e al

[2] Diogene Laerzio, IX, 78 s. (ricordiamo che la traduzione di Diogene, che qui e in seguito riportiamo, è sempre quella di Reale-Ramelli, ed. Bompiani).

[3] Filone di Alessandria risente dell'influsso di Enesidemo non solo nel *De ebrietate*, in cui riporta otto dei dieci «tropi», ma anche in altri scritti, come il *De Iosepho* (125-144), il *De vita Mosis* (I, 31), il *Quod deus sit immutabilis* (172-178) – in cui, tra l'altro, è ben visibile anche la componente eraclitea che, come vedremo, Enesidemo fonde con lo Scetticismo. Per la numerazione dei «tropi» seguiamo Diogene Laerzio, il quale sembra essere più fedele di Sesto (forse per il fatto di aver avuto sott'occhi il testo di Enesidemo o comunque una esposizione fedele di questo testo).

tenore di vita, riguardo alle predilezioni e alle ripugnanze, riguardo alle attività sensibili e ai movimenti, riguardo alle particolari, infinite affezioni del corpo e dell'animo.[4]

Diogene Laerzio precisa:

Il primo di questi tropi è quello che riguarda le differenze tra gli animali in rapporto al piacere e al dolore, al danno e al giovamento. Per mezzo di esso si ricava che gli animali non ricevono le medesime impressioni dai medesimi oggetti, e perciò a tale conflitto di impressioni fa seguito la sospensione del giudizio. Degli animali, infatti, alcuni nascono senza congiungimento, come quelli che vivono in mezzo al fuoco, l'araba fenice e i vermi; altri, invece, da un'unione, come gli esseri umani e gli altri. Dunque, gli uni sono costituiti in un modo, gli altri in un altro; perciò si differenziano anche nei sensi. Per esempio, i falchi sono acutissimi quanto al vedere, e i cani, dal canto loro, hanno un sensibilissimo fiuto. È ovvio, dunque, che, agli animali che si differenziano tra loro in quanto agli occhi, si presentino differenti anche le impressioni.[5]

Sesto, infine, rileva:

Da questo confronto [...] rimane sufficientemente, come credo, dimostrato che noi non possiamo preferire le nostre rappresentazioni sensibili a quelle degli animali.[6]

3. Il secondo «tropo»: differenze radicali sussistenti fra gli uomini – Il secondo «tropo» passa dalla considerazione degli esseri viventi in generale agli uomini in particolare e alle innumerevoli differenze che si riscontrano appunto fra gli uomini.

Posto anche (ma non concesso) che le percezioni e i sentimenti degli uomini fossero superiori a quelli degli animali, la situazione non cambierebbe. Infatti gli uomini differiscono fra loro notevolmente sia in ciò che chiamiamo corpo sia in ciò che chiamiamo anima, e queste diversità sono tali da comportare nei diversi uomini diverse percezioni, diversi pensieri, diversi sentimenti e anche diversi atteggiamenti pratici (e diversi al punto da essere fra loro perfino contraddittori).

[4] Filone, *De ebr.*, 171.
[5] Diogene Laerzio, IX, 79 s.
[6] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 78; la traduzione dei *Lineamenti* che riportiamo è quella classica di O. Tescari (Bari 1926), così come quella dei passi paralleli di Filone, che sono riportati da Tescari in nota.

Anche per queste considerazioni, dunque, s'impone la sospensione del giudizio.

Leggiamo, nell'ordine, le testimonianze di Sesto Empirico, di Diogene Laerzio e di Filone di Alessandria:

> Il secondo [tropo] [...] riguarda le differenze che si riscontrano negli uomini. Infatti, anche se, per ipotesi, si ammetta che gli uomini sono più degni di fede degli animali, troveremo che si arriva alla sospensione del giudizio, pure, per quanto si riferisce alle differenze che sono tra di noi. Delle due parti di cui si dice che consta l'uomo, anima e corpo, per l'una e per l'altra noi differiamo l'uno dall'altro. [Seguono numerose esemplificazioni illustranti queste differenze]. Pertanto è necessario, anche in forza delle differenze che sono fra gli uomini, arrivare alla sospensione del giudizio.[7]

> Il secondo tropo concerne le varie nature degli uomini, i loro costumi e le idiosincrasie: per esempio, Demofonte, il servo addetto alla mensa di Alessandro, si scaldava all'ombra e rabbrividiva di freddo al sole. Androne di Argo, come riferisce Aristotele, viaggiava attraverso il deserto della Libia senza bere. Un uomo preferisce l'arte medica, un altro invece l'agricoltura, un altro ancora il commercio. Inoltre, le stesse cose danneggiano alcuni e giovano ad altri. Di conseguenza, bisogna sospendere il giudizio.[8]

> Si aggiungano le varietà che corrono, non solo fra gli animali tutti, ma, anche, particolarmente, fra gli uomini. Ché non solo giudicano le medesime cose gli uni in un modo, gli altri in un altro, ma, anche, differentemente dalle medesime cose ricevono piacere o disgusto. Ciò che agli uni riesce gradito, torna sgradito agli altri; e, viceversa, quello che gli uni si procacciano e accolgono come caro e acconcio, questo stesso altri sdegnosamente respingono da sé come avverso e ostile.[9]

4. Il terzo «tropo»: diversità di sensazioni e percezioni anche per ciascuno dei singoli uomini – Ma anche restringendo la nostra considerazione a un solo uomo – quindi senza contrapporre uomo a uomo, e senza fare leva sulle diversità che contraddistinguono l'uno rispetto all'altro – si perviene alle medesime conclusioni e pertanto, ancora una volta, si impone la necessità di sospendere il giudizio.

Infatti la struttura dei vari sensi è diversa, e diverse, quindi, sono le relative sensazioni.

[7] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 79-89.
[8] Diogene Laerzio, IX, 80 s.
[9] Filone di Alessandria, *De ebr.*, 175 s.

Sesto riporta numerosi esempi: l'occhio vede i rilievi in un quadro, che invece il senso percepisce come liscio; il miele è gradito al palato e sgradito agli occhi ecc.

Inoltre, procede con tutta una serie di considerazioni piuttosto complesse.

Diogene Laerzio sintetizza invece il tropo in modo assai conciso, come segue:

> Il terzo tropo riguarda le differenze dei pori attraverso i quali passano le sensazioni. Per esempio, la mela alla vista si presenta di colore giallo, al gusto dolce e all'odorato profumata. E la medesima forma risulta diversa a vedersi secondo le differenze degli specchi. Ne consegue, dunque, che ciò che appare non è caratterizzato oggettivamente in una certa forma più che (μὴ μᾶλλον) in un'altra.[10]

5. Il quarto «tropo»: differenze e contrasti di disposizioni e stati d'animo anche nei singoli uomini – Inoltre, nello stesso individuo, non solo sono diverse le strutture dei sensi, ma sono diverse e mutevoli anche le disposizioni, le situazioni, gli stati d'animo, che condizionano, di conseguenza, le rappresentazioni.

A tutti consta che le nostre rappresentazioni differiscono, a seconda che siamo sani o malati, giovani o vecchi, in senno o fuori senno, felici o infelici, e così di seguito, sicché, anche per questa via, si impone la sospensione del giudizio.

L'esposizione più pregnante di questo tropo è forse quella di Diogene Laerzio:

> Il quarto tropo riguarda le disposizioni individuali e, in generale, il mutamento di condizioni, quale salute, malattia, sonno, veglia, gioia, dolore, giovinezza, vecchiaia, coraggio, paura, bisogno, abbondanza, odio, amore, calore, raffreddamento, oltre che la facilità o difficoltà del respiro. La diversità delle impressioni è condizionata dalla diversa

[10] Diogene Laerzio, IX, 81. Sesto (*Lineamenti pirroniani*, I, 95 s.) fa un esempio molto interessante: «Può darsi che anche la mela possieda una qualità unica, e sia percepita in modo differente, secondo la differenza dei sensi sotto cui cade la percezione di quella. Che, invece, la mela possa possedere più qualità di quelle che appaiono, s'inferisce a questo modo. Immaginiamo uno che, dalla nascita, non abbia che tatto e odorato e gusto, e non oda e non veda. Costui, per vero, crederà che non vi sia nulla affatto di visibile o udibile, ma che esistano soltanto quei tre generi di qualità che egli può percepire. Dunque può darsi che anche noi, avendo i soli cinque sensi, percepiamo soltanto quelle delle qualità della mela, che siamo atti a percepire; mentre è possibile che vi siano sotto altre qualità che cadono sotto altri sensi, di cui noi non siamo forniti, e perciò nemmeno cogliamo le sensazioni che a esse qualità si riferiscono».

condizione delle disposizioni individuali. Neppure la condizione dei pazzi è contraria alla natura; perché essa dovrebbe riferirsi a loro più che a noi? Anche noi guardiamo il sole come se stesse fermo. Lo stoico Teone di Titorea dormendo passeggiava nel sonno, e lo schiavo di Pericle compariva come sonnambulo sul tetto alto della casa.[11]

6. Il quinto «tropo»: differenze e contrasti fra le opinioni degli uomini – Il quinto tropo rileva la differenza e la contraddittorietà delle opinioni degli uomini intorno ai valori morali (buono e cattivo, bello e brutto, vero e falso), sugli Dei e sulla generazione e corruzione del mondo, a seconda che essi abbiano avuto educazione diversa e leggi diverse, oppure a seconda che appartengano a popoli e a luoghi diversi, o anche a sette filosofiche diverse.

La più efficace e concisa esposizione di questo tropo è forse quella di Filone di Alessandria:

> Forse che non ci consigliano a non prestar soverchia fede a ciò ch'è oscuro quell'altre circostanze, che sono diffuse quasi per tutta la terra, tra gli Elleni e, a un tempo, tra i barbari, e rendono sdrucciolevole il giudizio? Quali sono queste? È chiaro, i nostri indirizzi fin da bimbi, le costumanze patrie e le leggi, delle quali cose nessuna si ammette che sia la stessa presso tutti, ma sono differenti in tutto, secondo i paesi e i popoli e le città, anzi, secondo i singoli villaggi e le singole case, secondo che si tratta di uomo, di donna, di bimbo ingenuo. Perciò quello che presso di noi è turpe, presso altri è bello, e il conveniente, sconveniente, e il giusto, ingiusto, e l'empio, pio, il legale, illegale, lodevole il vituperevole, colpevole il degno d'onore, e quante altre cose sono valutate dagli uni l'opposto degli altri [...]. Ora, trattandosi, non già di una lieve differenza, ma di un dissenso totale, talché si ha opposizione e contrasto, è necessario ammettere che anche le rappresentazioni sensibili siano differenti, e che i giudizi contrastino gli uni con gli altri.[12]

Diogene Laerzio soggiunge:

> E alcuni credono in certe divinità, altri in altre; alcuni ritengono che ci sia una Provvidenza, altri invece non lo credono. E gli Egiziani danno sepoltura ai morti imbalsamandoli, i Romani bruciandoli, i Peoni gettandoli nei laghi. Ne consegue la sospensione del giudizio riguardo al vero.[13]

[11] Diogene Laerzio, IX, 82.
[12] Filone di Alessandria, *De ebr.*, 193 s.
[13] Diogene Laerzio, IX, 84.

7. Il sesto «tropo»: nulla appare nella sua purezza ma solo in mescolanza con altro – Il sesto «tropo» rileva come nulla appaia in sé e per sé nella sua purezza, ma solo e sempre in vario modo mescolato ad altro e come la nostra rappresentazione ne risulti, di conseguenza, sempre condizionata, cosicché è necessario, anche per questa considerazione, sospendere il giudizio.

Ecco come Filone di Alessandria riferisce questo tropo:

> Se uno si allontana alquanto dalle cose e cerca di vederle più chiaramente, saprà questo, che nessuna cosa ci si presenta nella sua semplice natura, ma ciascuna mista e mescolata con altre in maniere molteplici. Per esempio, i colori come li percepiamo? Non, forse, in compagnia dell'aria e della luce, elementi esterni a noi, e degli umori ond'è circondato lo stesso organo visivo? E il dolce e l'amaro in qual modo viene giudicato? Forse separatamente dagli umori che sono nella stessa nostra bocca, conforme a natura o contro? Non è così? E gli odori provenienti dai corpi arsi, ci rivelano, forse, le nature semplici e schiette dei corpi stessi? O non, piuttosto, mescolate all'aria e al fuoco che i corpi distrugge, e alla nostra potenza olfattiva? Onde si conclude che nemmeno i colori percepiamo, sì bene, una mescolanza risultante del soggetto e della luce; e nemmeno gli odori, sì bene, una miscela risultante dell'effluvio del corpo e dell'aria circostante; e nemmeno il sapore, ma un composto del gusto del corpo e della costituzione umida della bocca.[14]

8. Il settimo «tropo»: la distanza delle cose differenzia la loro rappresentazione – Il settimo «tropo» rileva come le distanze, le diverse posizioni e i luoghi condizionino le nostre rappresentazioni delle cose, al punto che, ancora una volta, la sospensione del giudizio appare necessaria.

Scrive Diogene Laerzio:

> Secondo questo tropo, gli oggetti che sembrano grandi appaiono piccoli, quelli quadrati rotondi, quelli piatti sembrano avere tridimensionalità, i diritti appaiono piegati, quelli di colore spento e uniforme sembrano di vari colori. Per esempio, il sole, a causa della distanza, appare piccolo, e le montagne, da lontano, appaiono sfumate e lisce, mentre da vicino appaiono scoscese. Ancora, il sole, sorgendo, ha un certo aspetto, e quando è in mezzo al cielo, non è più simile a prima; un medesimo corpo nel bosco ha un certo aspetto, in un campo

[14] Filone di Alessandria, *De ebr.*, 189 s.

aperto, invece, un altro. L'immagine risulta differente secondo le differenze di posizione, e il collo di una colomba secondo come è girato. Poiché, dunque, non è possibile osservare questi oggetti a prescindere dai luoghi e dalle posizioni, la loro natura rimane sconosciuta.[15]

9. L'ottavo «tropo»: i rapporti quantitativi differenziano le nostre rappresentazioni – L'ottavo «tropo» rileva come la quantità e la diversità dei rapporti quantitativi condizionino le nostre rappresentazioni in modo radicale.

Per esempio, la limatura d'argento appare nera se considerata nei singoli granuli, mentre considerata in massa appare bianca.

Inoltre, i granelli di sabbia singolarmente appaiono ruvidi, in massa dànno l'impressione di morbidezza.

Analogamente, variano gli effetti che producono le cose a seconda della loro quantità.

In modo particolare, poi, varia l'effetto dei composti col variare del rapporto quantitativo dei componenti.

Perciò Sesto Empirico conclude come segue:

> La mescolanza diligente ed esatta di farmaci semplici forma un composto utile; e se talora si trascura un'inclinazione, anche minima, della bilancia, si ottiene un composto che, non solo non è utile, ma è, spesso, dannosissimo e funesto. Così il rapporto quantitativo e costitutivo confonde la percezione della realtà esteriore. Perciò, come pare, anche questo tropo finisce col condurci alla sospensione del giudizio.[16]

10. Il nono «tropo»: relatività delle nostre conoscenze – Il nono «tropo» rileva come noi conosciamo le cose, per lo più mettendole in relazione con altre, e quindi come, al di fuori di tale relazione, le singole cose siano di per sé non conoscibili.

Questo tropo, che si potrebbe chiamare della relatività, è efficacemente espresso da Filone come segue:

> Inoltre nemmeno questo s'ignora, che di solito nulla si conosce di per se stesso, ma ogni cosa si giudica in confronto al suo contrario, come il piccolo in confronto al grande, l'asciutto in confronto all'umido, il caldo in confronto al freddo, il pesante in confronto al leggero, il nero in confronto al bianco, il debole in confronto al forte, il poco in

[15] Diogene Laerzio, IX, 85 s.
[16] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 133 s.

confronto al molto. Altrettanto accade per tutto quanto si riferisce alla virtù o al vizio. L'utile si discerne per mezzo del dannoso, il bello, opponendolo al turpe, il giusto e, comunemente, il bene, confrontandolo con l'ingiusto e col male, e così dicasi di tutte le altre cose, quante, osservando, si trova che ricevono un giudizio del medesimo tipo. E invero, ciascuna cosa essendo per se stessa incomprensibile, pare che la si conosca dal confronto con un'altra. Ora ciò che non è in grado di rendere testimonianza a se stesso, ma ha bisogno dell'altrui difesa, è mal sicuro, perché gli si possa prestar fede. Talché, anche per questa via, vengono confutati coloro che intorno a qualsiasi cosa affermano o negano alla leggera.[17]

11. Il decimo «tropo»: il diverso ritmo con cui i fenomeni appaiono condizionando i nostri giudizi – L'ultimo tropo rileva come la continuità, la frequenza o la rarità con cui i fenomeni ci appaiono condizionino strutturalmente il nostro giudizio.

Ecco alcune eloquenti esemplificazioni di Sesto:

> Il sole è senza dubbio più atto a colpire che una cometa. Ma poiché il sole lo vediamo continuamente, e la cometa, invece, di rado, alla vista di questo astro rimaniamo colpiti al punto da ritenerlo, perfino, un presagio celeste, e alla vista del sole, punto. Ora immaginiamo che il sole sorgesse di rado, e di rado tramontasse, e che tutte le cose a un punto rischiarasse, e tutte improvvisamente facesse piombare nell'ombra: noi vedremmo in questo fatto molta cagione di meraviglia. Anche il terremoto non spaventa ugualmente quelli che ne fanno esperienza per la prima volta, e quelli che ne hanno fatta l'abitudine.[18]

Anche per questa ragione dunque – ossia per il motivo che le stesse cose, a seconda che si incontrino sempre oppure solamente di rado, ci appaiono preziose e meravigliose oppure no – si impone la sospensione del giudizio.

Abbiamo sistematicamente evitato di richiamare la conclusione che Sesto Empirico a più riprese trae dai «tropi», e cioè che noi non possiamo pronunciarci «sulla realtà degli *oggetti esteriori*».

Tale conclusione, infatti, presuppone l'introduzione del «presupposto dualistico», ossia la distinzione fra la cosa come appare a noi a la cosa come è in sé, e quindi la trasformazione del fenomenismo scettico in senso empiristico.

[17] Filone di Alessandria, *De ebr*., 186 s.
[18] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 141 s.

Enesidemo è al di qua di tutto questo, come avremo modo di verificare a più riprese.

Interessante è, invece, quanto Sesto Empirico nota circa la possibilità di raggruppare i dieci «tropi» sotto tre titoli riassuntivi.

Questi sono:

a) i «tropi» che dipendono dal soggetto,
b) quelli che dipendono dall'oggetto e
c) quelli che dipendono insieme dal soggetto e dall'oggetto.

Ma ancor più interessante è l'ulteriore rilievo di Sesto secondo cui tutti quanti i «tropi» si riconducono, in ultima analisi, «a quello della relazione», o, per meglio dire, della «relatività».[19]

III. Negazione della verità, della causalità e dell'inferenza metempirica

1. Negazione dei fondamenti su cui si basa la scienza – La tavola dei «tropi» presenta, per così dire, la mappa completa delle difficoltà che impediscono di attribuire una validità alle nostre rappresentazioni e, in particolar modo, alle rappresentazioni sensibili.

Ma la compilazione di questa tavola non rappresenta che un primo contributo al rilancio del Pirronismo da parte di Enesidemo.

Il nostro filosofo, infatti, cercò di ricostruire altresì la mappa delle difficoltà che impediscono la costruzione di una scienza, e tentò di smantellare in modo sistematico le condizioni e i fondamenti che la scienza postula.

Nel fare questo egli dovette avvalersi, in certa misura, di alcune delle argomentazioni che già erano state fatte valere dallo Scetticismo accademico.

Ha scritto, a questo proposito, uno dei più penetranti studiosi dello Scetticismo: «È probabilmente sotto l'influsso della nuova Accademia, alla quale noi abbiamo ragioni per credere che avesse originariamente appartenuto, e per rispondere alle nuove esigenze della filosofia del suo tempo, che Enesidemo fu portato a sottomettere a una critica sottile e profonda le idee essenziali della scienza. Dopo che una filosofia come quella di Carneade aveva proclamato l'impossibilità della scienza e messo in luce l'insufficienza della conoscenza sensibile, lo Scetticismo, se voleva mantenere il proprio rango fra i sistemi, non

[19] Cfr. Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, 1, 38.

poteva più accontentarsi di enumerare opinioni o apparenze contraddittorie, e compiacersi del facile gioco di opposizioni come quelle che troviamo nei dieci tropi. Bisognava procedere più oltre e mostrare non solamente che la scienza non era stata fatta, ma che non si poteva neppure fare. Ed è appunto ciò che Enesidemo cercò di fare».[1]

La possibilità della scienza ha, in generale, tre presupposti:

a) l'esistenza della verità;

b) l'esistenza delle cause (dei princìpi o ragioni causali);

c) la possibilità di una *inferenza metempirica,* ossia la possibilità di intendere le cose che si vedono come «segni» (effetti) di cose che non si vedono, e che si debbono postulare appunto come «cause» per spiegare le cose che si vedono.

Enesidemo ha cercato di smantellare, in maniera sistematica, tutti e tre questi capisaldi.

Vediamo, in sintesi, gli argomenti di cui si è avvalso.

2. I motivi per cui bisognerebbe negare la verità – Intorno alla verità il nostro filosofo, come ci riferisce Sesto Empirico, doveva argomentare all'incirca in questa maniera:

> Se [...] c'è un qualcosa di vero, questo o è sensibile o è intelligibile o è sia-sensibile-sia-intellegibile. Ma esso non è né sensibile né intelligibile e neppure entrambe queste cose e dunque non c'è un qualcosa di vero.[2]

Che il vero non possa essere qualcosa di «sensibile» Enesidemo lo argomentava – tra l'altro – rilevando come la sensazione sia «arazionale» e come non sia possibile che la conoscenza avvenga in modo «arazionale» (e, questo, è il puntuale rovesciamento dell'argomentazione di Epicuro, che, come abbiamo visto, proprio nella arazionalità della sensazione vedeva la garanzia di verità della medesima).[3]

Che il vero non possa essere neppure qualcosa di «intelligibile» il nostro filosofo lo argomentava dal fatto che l'intelligibile non è pen-

[1] Brochard, *Les sceptiques grecs*, cit., p. 261.

[2] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VIII, 40. (La traduzione dei passi del *Contro i matem.* che riporteremo è di A. Russo fino al libro VIII, mentre la traduzione di passi tratti dai libri successivi è nostra. Per quanto concerne i titoli dell'opera di Sesto citata comunemente con il titolo unitario *Adv. math.*, cfr. *infra*, p. 1563, nota 1).

[3] Cfr. libro V, pp. 1164 s.

sato comunemente da tutti, e se, d'altra parte, esso viene pensato da alcuni soltanto, allora è soggetto a controversie (e questa argomentazione è evidentemente rivolta contro tutti i razionalisti).

Infine, che il vero non possa essere qualcosa «sia-sensibile-sia-intelligibile» Enesidemo lo argomentava rilevando sostanzialmente come, in questo caso, le difficoltà precedentemente rilevate si assommino, in quanto oltre al contrasto sussistente fra le cose sensibili e a quello sussistente fra le cose intelligibili (gli oggetti del pensiero), si aggiunge anche il contrasto reciproco che sussiste fra le cose sensibili e quelle intelligibili (e questa argomentazione è diretta contro quanti ritenevano appunto di giungere al vero attraverso sensi e ragione insieme).[4]

3. Negazione del principio di causalità – Ancora più radicali erano i ragionamenti di Enesiderno intorno alla «causa», i quali miravano a dimostrare l'impensabilità dell'esistenza stessa di un rapporto causale, ossia di un legame di «causa-effetto».

Ora, è da notare che la cosmologia e l'ontologia dei Greci ad altro non avevano mirato se non, appunto, alla ricerca delle «cause». Aristotele aveva anzi addirittura dimostrato che la scienza e tutte le arti in generale si differenziano dalla mera esperienza, appunto nella misura in cui ricercano il «perché», ossia la «causa».[5]

Pertanto, la negazione dell'esistenza della causa e del rapporto causale comporta, necessariamente, la distruzione della possibilità della cosmologia, dell'ontologia e, in genere, di ogni scienza e di qualsiasi arte scientificamente fondata.

Enesidemo ragionava nel seguente modo. Il rapporto causale non può aver luogo né fra corpo e corpo, né fra incorporeo e incorporeo, né, ulteriormente, fra corporeo e incorporeo, né viceversa. Per comprendere a fondo le motivazioni addotte dal nostro filosofo a sostegno di queste tesi, occorre tener ben presente che la mentalità predominante della sua epoca era materialistica, e che da tale mentalità egli non riuscì in alcun modo ad affrancarsi. Infatti, nella seconda metà del I secolo a.C. la rinascita del Platonismo non si era ancora imposta definitivamente. I concetti di «corporeo» e di «incorporeo» cui Enesidemo fece riferimento furono sostanzialmente quelli del Giardino e della Stoa.[6]

[4] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VIII, 40-48.
[5] Cfr., per esempio, Aristotele, *Metafisica*, I, 1-3, *passim.*
[6] Cfr. libro V, pp. 1184 s. e 1321 ss.

In effetti, il «rapporto causale» e la «causazione» furono intesi da Enesidemo o come un materiale trasferimento della natura dell'agente in quella del paziente (un influsso che comporta quasi un mescolarsi totale di agente e paziente), o come una assurda e impensabile moltiplicazione fisica di enti, oppure come una derivazione dell'effetto dalla causa a guisa di qualcosa che è precontenuto nella natura di questa e che, quindi, non può essere se non di quella medesima natura (e che, al limite, non può nemmeno distinguersi da questa).[7]

Ecco, per esempio, l'argomentazione secondo cui un corpo non può causare un altro corpo:

> Infatti, un corpo produce qualcos'altro o rimanendo in se medesimo oppure mediante l'unione con un altro. Ma rimanendo in se medesimo non può produrre altro che sé e la propria natura. Mediante l'unione con altro non può produrre una terza cosa, che non sussisteva già in precederza. Infatti, una cosa non può diventare due, né due cose possono produrne una terza. In effetti, se ciò che è uno potesse diventare due, allora anche ciascuna di queste unità che si sono prodotte, essendo appunto unità, ne potrebbe produrre due, e, a sua volta, ciascuna delle quattro unità, essendo unità, ne potrebbe produrre due, e allo stesso modo, ciascuna delle otto unità, e, così, all'infinito; ma è del tutto assurdo l'affermare che dall'unità derivino infinite cose, dunque è anche assurdo affermare che dall'uno derivi altro che l'uno.[8]

Ancora più pesante si rivela l'ipoteca materialistica nel successivo ragionamento inteso a dimostrare l'impossibilità che l'«incorporeo» sia causa dell'incorporeo.

Infatti, agli argomenti già addotti sopra, Enesidemo aggiunse anche il seguente: l'incorporeo è «una natura intangibile», quindi non può né agire né patire; per conseguenza non può causare un altro incorporeo né esserne causato.[9]

Naturalmente, Enesidemo negava anche la possibilità che l'incorporeo potesse essere causa del corporeo, e, viceversa, che il corporeo potesse essere causa dell'incorporeo, per il motivo che la natura dell'incorporeo «non contiene in sé» la natura del corporeo, né viceversa. Per esempio (e in questo esempio è evidentissima quella mentalità materialistica di cui dicevamo) il cavallo non può essere causato da un platano, perché in questo «non è contenuta» la natura di quello.[10]

[7] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, IX, 218-227 e Diogene Laerzio, IX, 97 ss.
[8] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, IX, 220 s.
[9] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, IX, 223 s.
[10] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, IX, 224 s.

Infine Enesidemo rilevava ancora quanto segue:

> Se anche il diverso potesse essere contenuto nel diverso [come l'immateriale nel materiale, o viceversa], non ne conseguirebbe, tuttavia, che il diverso si produce dal diverso. Infatti, se l'uno o l'altro sono essere, allora non derivano dal diverso, ma sono già nell'essere, ed essendo già nell'essere non si generano, dal momento che la generazione è il processo che conduce all'essere.[11]

4. Nuova tavola di «tropi» contro la dottrina delle cause – Ma per colpire fino nelle sue radici ultime la mentalità «eziologica» dei Greci, Enesidemo volle completare questi argomenti con una nuova tavola dei «tropi», ossia con una nuova tavola dei modi paradigmatici secondo cui coloro che pongono le cause cadrebbero inevitabilmente in errore.

Questi nuovi «tropi» sarebbero, dunque, gli errori strutturali in cui è destinato a cadere ogni tentativo di costruire una eziologia.

Questi «tropi» – che Enesidemo ritenne essere otto di numero – sono i seguenti:

1) Il primo *tropo* consiste nel presumere, indebitamente, di raggiungere qualcosa di non visibile e di non evidente (la causa, appunto) senza che sia attestato da ciò che è visibile ed evidente.

2) Il secondo consiste nel pretendere di spiegare le cause di ciò che è oggetto di indagine limitandosi a indicarne una sola, mentre sarebbe possibile sempre indicarne molteplici.

3) Il terzo consiste nel pretendere di potere addurre cause che non hanno un ordine per spiegare ciò che, invece, si manifesta con un ordine (come fanno ad esempio gli Epicurei, che pretendono di addurre gli atomi disordinati per spiegare il mondo che è invece ordinato).

4) Il quarto consiste nel pretendere che le cose che non sono visibili si comportino come quelle visibili, mentre potrebbero benissimo comportarsi in maniera differente e particolare.

5) Il quinto consiste nella pretesa dei filosofi di stabilire le cause sulla base delle proprie ipotesi intorno agli elementi primi (ipotesi che variano a seconda delle varie sette filosofiche) e non sulla base di metodi e nozioni comunemente ammessi.

[11] Sesto Empirico, *Contro i matem*., IX, 226.

6) Il sesto consiste nel pretendere di accogliere come causa solo ciò che si accorda con le proprie ipotesi e di respingere ciò che invece non si accorda, anche se fornito di uguale forza di persuasione.

7) Il settimo consiste nell'accogliere cause in contrasto con i fenomeni, o, anche, in contrasto con le proprie ipotesi.

8) L'ottavo consiste nella pretesa di poter spiegare cose che appaiono in modo incerto con cause che sono parimenti incerte.[12]

Questa tavola è indubbiamente frutto di una mente critica assai acuta.

Non sarebbe difficile mostrare come molte delle spiegazioni causali dei «dogmatici» – specie di Epicurei e Stoici – incorrano in uno o alcuni di questi errori (come esemplificato a proposito del terzo tropo).

Va peraltro subito rilevato come Enesidemo, a ben vedere, nel formulare queste critiche e nel redigere questa tavola risulti profondamente permeato proprio di quella «mentalità eziologica» (che è poi la tipica mentalità greca) che vorrebbe distruggere. Egli, infatti, a ben vedere, procede non ad altro che a una puntigliosa *determinazione delle cause* per cui non sarebbe possibile *far ricerca delle cause.*

Egli vorrebbe, insomma, *scoprire le cause per cui non è possibile scoprire le cause*.

Questo è uno dei più begli esempi che dimostrano come certe verità si riaffermino, proprio nel momento in cui si pretende di negarle.

5. Negazione della possibilità di un'inferenza metempirica – Con la tavola dei «tropi», che denuncia gli errori in cui cade la «mentalità eziologica», ovvero la pretesa di trovare le cause dei fenomeni, si passa al «problema dell'inferenza», o, per dirla con il linguaggio antico, al problema dei «segni», al quale Enesidemo dedicò una analisi specifica, forse la prima che sia stata fatta nell'ambito del pensiero antico.[13]

Un principio che riassume la profonda convinzione propria della filosofia e della scienza greca è quello per cui

> Ciò che appare è uno spiraglio aperto sull'invisibile (ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα).[14]

[12] Cfr. Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 180-185.

[13] Sesto (e quindi Enesidemo) presenta gli otto «tropi» come «i modi per cui si sovvertono i ragionamenti intesi a spiegare la causa»; ma, evidentemente, i ragionamenti intesi a *spiegare la causa* sono ragionamenti intesi a *inferire la causa*, essendo la causa appunto un principio meta-fenomenico che si raggiunge tramite un'inferenza.

[14] Su questa espressione e sul suo significato resta un punto di riferimento il saggio di H. Diller, ***ΟΨΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ***, pubblicato dapprima in «Hermes»,

Secondo questo principio è possibile, partendo da ciò che si manifesta ai sensi, risalire a ciò che non cade sotto i sensi, ossia «inferire», partendo dal fenomeno, la causa meta-fenomenica.

Il fenomeno diviene così il «segno», ossia l'«indizio» di qualcos'altro (che non cade sotto i sensi), vale a dire della «causa non fenomenica». È proprio questo principio che Enesidemo intese contestare in modo radicale.

Scrive Fozio:

> Nel quarto libro [dei *Discorsi pirroniani*] dice che le cose visibili che noi chiamiamo segni delle cose non visibili, non lo sono affatto e che coloro che credono questo sono indotti in inganno da una vana passione.[15]

Sesto ci riferisce ulteriormente:

> Enesidemo, nel quarto libro dei *Discorsi pirroniani*, a proposito dello stesso tema e certamente con la stessa efficacia, propone un'argomentazione che è suppergiù la seguente: «Se le cose apparenti appaiono allo stesso modo a tutti quelli che si trovano in condizioni simili, e se i segni sono apparenti, i segni appaiono allo stesso modo a tutti quelli che si trovano in condizioni simili. Ma i segni, in realtà, non appaiono affatto allo stesso modo a tutti quelli che si trovano in condizioni simili; le cose apparenti, invece, appaiono allo stesso modo a tutti quelli che si trovano in condizioni simili; dunque i segni non sono cose apparenti.[16]

Per chiarire il ragionamento di Enesidemo, Sesto osserva – tra l'altro – che gli stessi fenomeni patologici che si manifestano in un malato possono apparire, per esempio, a tre medici che lo visitano e si trovano dunque in condizioni simili, come «segni» dovuti a «cause diverse».[17]

Il che significa, appunto, che i segni non sono affatto «fenomeni», «cose che appaiono». O, meglio ancora, significa che le cose che appaiono possono essere intese come «segni» solo arbitrariamente, e, dunque, indebitamente.

Per dirla in altri termini: nel momento in cui si pretende di interpretare un fenomeno come un «segno», ci si pone già su un piano me-

67 (1932), pp. 14-42 e riedito in *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, München 1971, pp. 119-143.

[15] Fozio, *Biblioth.*, cod. 212, 170 b 12-17.

[16] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 215.

[17] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VIII, 219 s.

ta-fenomenico, in quanto si intende quel fenomeno come l'«effetto» (che appare) di una «causa» (che non appare), ossia si presuppone senz'altro (indebitamente) l'esistenza del nesso ontologico «causa-effetto» e la sua validità universale.

6. Successiva distinzione fra «segno rammemorativo» e «segno indicativo» – Lo Scetticismo posteriore (forse a partire da Menodoto) introdurrà l'importante distinzione fra «segno rammemorativo» e «segno indicativo».

Il «segno rammemorativo» è quello che, essendo stato in precedenza osservato costantemente unito a una determinata cosa, quando questa non appaia in modo evidente, può condurci a richiamarla alla mente, come ad esempio il fumo che esce da un comignolo ci può rammemorare il fuoco che non vediamo.

Il «segno indicativo», invece, è quello che, pur non essendo stato osservato insieme alla cosa di cui si pretende che sia segno, tuttavia si afferma che «per sua natura e costituzione» segnala questa cosa, come per esempio quando si dice che i movimenti del corpo sono segni dell'anima.

Lo Scetticismo empirico accetterà il «segno rammemorativo» e respingerà il «segno indicativo». Ma è proprio e solo quest'ultimo che Enesidemo ha di mira, perché è quest'ultimo che permette di intendere «il visibile come uno spiraglio aperto sull'invisibile».[18]

IV. Rapporti fra lo Scetticismo e l'Eraclitismo e idee morali di Enesidemo

1. La questione dei rapporti fra Enesidemo ed Eraclito – Sesto Empirico ci riferisce che Enesidemo congiunse il suo Scetticismo con l'Eraclitismo, e, nei *Lineamenti pirroniani*, scrive testualmente:

> Enesidemo diceva che l'indirizzo scettico è una via che conduce alla filosofia eraclitea.[1]

Sesto contesta la tesi di Enesidemo, rilevando che l'Eraclitismo cade nel dogmatismo, in quanto dal fatto che i contrari appaiono

[18] Cfr. Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, II, 97-103 e *Contro i matem.*, VIII, 141 ss.

[1] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 210.

nel medesimo oggetto inferisce che i contrari esistono nel medesimo oggetto, mentre lo Scetticismo non si pronuncia affatto sull'essere dell'oggetto (nemmeno nella forma negativa propria dell'eraclitismo), ma si limita rigorosamente all'apparire dei fenomeni.[2]

Questo rilievo di Sesto dipende, naturalmente, dal suo Scetticismo «empirico», che si basa su una netta distinzione fra l'«oggetto» esterno e le «impressioni» che su di noi esso produce, o, detto in termini moderni, fra «cosa in sé» e «fenomeno» (cosa per noi). Ma questa distinzione non è propria né dell'antico Pirronismo né del Neopirronismo enesidemiano.

Sia Pirrone sia Enesidemo risolvono l'essere nell'apparire, l'«in sé» nel «per noi», la sostanza nell'accidente.[3]

E proprio questa concezione delle cose, nella misura in cui toglie il fondo stabile dell'«essere» e della «sostanza», porta direttamente all'Eraclitismo, o meglio a quella forma di Eraclitismo che – lasciando da parte l'ontologia del *logos* e dell'armonia dei contrari – già a partire da Cratilo aveva posto l'accento sul mobilismo universale e sull'instabilità di tutte le cose.[4]

Qualche studioso ha opportunamente rilevato che nel *Teeteto* di Platone è espressa una posizione di pensiero di origine eraclitea, la quale perviene a posizioni che ricordano da vicino proprio quelle di Enesidemo (si tenga presente che Enesidemo, in quanto era stato Accademico, doveva conoscere bene questo dialogo).[5]

2. La pagina del «Teeteto» di Platone da cui Enesidemo ha tratto le sue conclusioni – Nel *Teeteto* Platone nota – tra l'altro – come il discutere e il ragionare con i sostenitori di queste «dottrine eraclitee» sia assai difficile, e rileva testualmente:

> Ebbene, se tu a qualcuno di loro domandi qualche cosa, ecco che costui cava fuori come da una faretra certe sue parolette enigmatiche e te le scocca come frecce; e se cerchi che ti dia conto di quello che ha detto, già sei colpito da un altro e nuovo scambio di parole, e così non concludi mai niente con nessuno. E neanche essi fra loro non concludono niente; perché la cosa da cui si guardano con ogni cura è di non lasciare che *niente nei loro discorsi e nei loro animi sia saldo e*

[2] Cfr. Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 210-212.
[3] Cfr. *supra*, pp. 1455 ss.
[4] Riteniamo che solo dopo i contributi del Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, cit., il problema sia stato chiarito in modo plausibile (cfr. pp. 123-156).
[5] I passi di Platone che riportiamo tolgono ogni dubbio.

> *sicuro*, reputando, io credo, che ciò appunto ch'è sicuro sia stabile; e *a questa stabilità essi fanno guerra in tutti i modi, e da tutti i luoghi la scacciano via come possono*.[6]

Questi pensatori i quali affermano che «tutto si muove», rileva ulteriormente Platone, devono intendere il «movimento» o «mutamento» in due sensi, ossia nel senso dell'«alterazione» (mutamento di qualità) e nel senso della «traslazione» (mutamento di luogo) e devono ammettere che tutte le cose si muovano in questi due sensi.

Ma se così è, le qualità sentite (per esempio i colori) non resteranno mai uguali e così neppure il senziente permarrà identico a se medesimo, e si avranno le seguenti conseguenze «scettiche», che Platone rileva in modo perfetto in questo passo:

> SOCRATE – Cosicché di nessuna cosa si deve poter dire «vedere» piuttosto che «non vedere»; né si potrà parlare di alcun'altra sensazione piuttosto che della negazione sua, dal momento che le cose si muovono tutte quante in tutt'e due i modi sopra detti.
>
> TEODORO – No, non si può dire.
>
> SOCRATE – Eppure sensazione è conoscenza, come dicevamo io e Teeteto.
>
> TEODORO – Dicevate così.
>
> SOCRATE – Ma ecco che allora, a chi ci domandi che cosa è conoscenza, già abbiamo risposto: conoscenza non è niente più che non conoscenza.
>
> TEODORO – Così pare.
>
> SOCRATE – Oh, c'è venuta fuori proprio una bella giustificazione a quella nostra risposta, con tanto zelo che abbiamo adoperato a dimostrare che tutto si muove perché quella nostra risposta apparisse giusta! E invece, mi sembra, di chiaro appare questo, che, se tutto si muove, ogni risposta, su qualunque cosa uno risponda, è egualmente giusta, sia che si dica che la cosa «sta così», sia che «non sta così»; e, se non ti piace «sta», «diventa», *se non vogliamo far stare fermi con questa parola proprio i filosofi del moto.*
>
> TEODORO – Dici bene.
>
> SOCRATE – Sì, Teodoro; tranne che dissi «così» e «non così». E invece neanche questo «così» si deve dire, perché non ci sarebbe più moto dicendo di una cosa «così»; e nemmeno «non così», perché neppure questo è moto; ma bisogna che istituiscano un altro linguaggio coloro che professano questa dottrina, perché, almeno per ora, non

[6] Platone, *Teeteto*, 180 A-B (la traduzione di questo passo e di quello che segue è quella classica di M. Valgimigli).

> hanno espressioni adatte al loro pensiero; salvo che non dicano «neppure così», che sarebbe per loro, fra tutte, nella sua indeterminatezza, la espressione più adatta.[7]

Ora, si noti come la posizione gnoseologica che Platone deduce dall'Eraclitismo sia espressa addirittura con la formula «non più questo che quello» (οὐ μᾶλλον), che, come già Pirrone,[8] Enesidemo pose al centro del proprio ripensamento dello Scetticismo.[9]

Ma c'è di più.

Sesto Empirico ci riferisce che Enesidemo e i suoi seguaci ridussero le varie forme di movimento distinte da Aristotele a due sole, ossia all'«alterazione» e alla «traslazione», vale a dire proprio a quei due tipi di movimento di cui parla il passo letto del *Teeteto* platonico.[10]

Anche Ippolito lo conferma, parlando di Pirrone:

> Tutta la realtà è fluida e mutevole e mai rimane nello stesso luogo.[11]

3. In che senso si può stabilire un nesso strutturale fra Eraclitismo e Scetticismo – Dunque, Platone, dall'Eraclitismo, ha dedotto *ante litteram*, per via di ragionamento dialettico, l'asserto fondamentale dello Scetticismo e, viceversa, Enesidemo dall'asserto fondamentale dello Scetticismo è risalito all'Eraclitismo e ha affermato – come abbiamo visto – che lo Scetticismo è la via che porta appunto all'Eraclitismo.

I conti tornano, dunque, in modo perfetto, a patto che – come già abbiamo avvertito – non si confonda il «fenomenismo puro» di Enesidemo con il «fenomenismo dualistico» di Sesto Empirico.

Meglio di tutti ha chiarito il problema uno studioso scettico francese in una pagina esemplare, che mette conto di leggere: «Nel testo di Fozio [...] si diceva: "il Pirroniano non determina nulla, e neppure questo: che nulla è determinato". L'universalità del "non più... che", come quella del "non determino niente", non implica dunque alcun dubbio. Risulta che la nozione stessa di un essere indeterminato (di una realtà in sé inaccessibile, indecidibile, di cui non si può dire nulla ecc.) non è affatto eccettuata dal campo di applicazione di queste formule. Di conseguenza il fenomeno non è semplice "fenomeno", più che non realtà in sé. Enesidemo lo dice espressamente: non c'è né es-

[7] Platone, *Teeteto*, 182 E-183 B.
[8] Cfr. *supra*, pp. 1452 ss. e 1459 ss.
[9] Cfr. Fozio, *Biblioth.*, cod. 212, 169 b 29, 170 a 1 ss.
[10] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, X, 38.
[11] Ippolito, *Philosoph.*, I, 23, 2 = Diels, *Doxographi Graeci*, p. 572, 25 s.

sere né non-essere, e lo stesso non è più essere che non-essere (Fozio, 170 a 7-9). Noi vediamo tutte le determinazioni bruciarsi: il fenomeno brucia la sua determinazione di semplice fenomeno, l'essere non è più "essere" che "non-essere" ecc. Si comprende dunque il discorso di Enesidemo: lo scetticismo introduce alla filosofia di Eraclito perché la contrarietà nell'apparenza è altresì contrarietà nell'essere stesso delle cose. Il passaggio dall'apparenza all'essere è impossibile allorché si mantiene l'opposizione fissa dell'apparenza e dell'essere. Ma una tale opposizione dogmatica è appunto abolita. L'essere nascosto dietro al fenomeno (*adelon*) non è più essere che non-essere. Ora il non-essere-più-questo-che-quello è precisamente ciò che si dice delle cose nel loro apparire. Perciò la differenza dei due aspetti delle cose svanisce. Nulla impedisce questo, a condizione che non si rimanga fissi all'opposizione dogmatica fra l'essere e la sua apparenza, e non si intenda con l'"essere" qualcosa che sia altro dall'apparenza. Dire: "l'essere contiene in se stesso l'opposizione a sé" significa partire dagli esseri della coscienza comune e del dogmatismo per dissolverli. Infatti l'essere che si oppone a se medesimo non è più l'essere della coscienza comune e dogmatica, ossia non è più veramente un essere, se è proprio dell'essere (ed è questo che Aristotele intendeva dire) l'essere esente da contraddizione. Risulta dunque chiaro: la constatazione della contrarietà e dell'inconsistenza delle apparenze conduce a una visione eraclitea (o neo-eraclitea) dell'inconsistenza universale, dal momento che l'apparenza nel senso di Pirrone e di Enesidemo non è altro che l'essere, il che significa che non c'è precisamente né "essere", né "essenza", né "fondo" delle cose, ma solamente una superficie senza profondità, una superficie assoluta».[12]

4. Idee morali – Enesidemo dovette occuparsi a fondo delle idee morali, specie negli ultimi tre libri dei *Ragionamenti pirroniani*, soprattutto allo scopo di smantellare le dottrine degli avversari in questo ambito, come risulta dallo scheletrico riassunto che Fozio ci ha lasciato.[13]

Egli negò che i concetti di «bene», di «male» e di «indifferenti» (preferibili e non preferibili) rientrassero nel dominio della umana comprensione e della conoscenza.

Criticò, inoltre, la validità delle concezioni proposte dai dogmatici relativamente alla «virtù».

[12] Conche, *Pyrrhon*, cit., pp. 127 s.
[13] Cfr. Fozio, *Biblioth*., cod. 212, 170 b 22 ss.

Infine, egli contestò sistematicamente la possibilità di intendere come fine la felicità, il piacere, la saggezza o alcunché di simile, opponendosi a tutte le scuole filosofiche; egli sostenne, senza mezzi termini, la non esistenza di un *telos*.[14]

In effetti, in un universo costituito da apparenze mobili e instabili e in una visione della realtà in cui il *logos* è ridotto a *memoria* dei fenomeni e di ciò che in qualsivoglia modo è oggetto di pensiero, secondo cui tutte le cose si rivelano reciprocamente anomale e confuse, non c'è posto in alcun modo per un *telos*, giacché il fine implicherebbe, proprio all'opposto, stabilità, ordine e armonia.

L'unico fine, come già per i precedenti Scettici,[15] poteva, semmai, essere la stessa «sospensione del giudizio» con lo stato d'animo di «imperturbabilità» a essa conseguente.[16]

Aristocle dice addirittura che all'«afasia» (e alla «sospensione del giudizio») seguiva, secondo Enesidemo, «il piacere».[17]

Se Aristocle non è caduto in errore – come da tempo gli studiosi hanno notato – Enesidemo dovette intendere il termine «piacere» in senso largo e sostanzialmente come sinonimo di «atarassia».

In ogni caso, quell'atteggiamento di totale distacco dalle cose, che portava il saggio a *ne sentire quidem*, e che abbiamo visto essere la cifra dell'etica di Pirrone,[18] rimase estraneo a Enesidemo.

Ma, probabilmente, si trattava di un atteggiamento esistenziale acquisito dal fondatore dello Scetticismo attraverso le sue esperienze orientali – come abbiamo visto – e, come tale, irrecuperabile.

[14] Cfr. Fozio, *Biblioth.,* cod. 212, 170 b 34 s.
[15] Cfr. *supra*, pp. 1459 ss.
[16] Cfr. Diogene Laerzio, IX, 107.
[17] Aristocle, presso Eusebio, *Praep. evang*., XIV, 19, 4.
[18] Cfr. *supra*, pp. 1461 ss.

SEZIONE II

SVILUPPI DELLO SCETTICISMO CON LA RADICALIZZAZIONE DI AGRIPPA

1. Gli Scettici posteriori a Enesidemo – Sulla storia dello Scetticismo posteriore a Enesidemo siamo scarsamente informati. Conosciamo bene solo Sesto Empirico (di cui ci sono giunte le opere principali), che visse circa due secoli dopo Enesidemo.[1]

Proprio Sesto, che per quanto ci riferisce su quasi tutti i pensatori della Grecia a lui anteriori costituisce per noi una vera e propria miniera di informazioni, come gli studiosi hanno da tempo rilevato, è invece stranamente avaro di indicazioni relative alla storia della sua setta dopo Enesidemo, soprattutto per quanto concerne i nomi degli scolarchi e degli esponenti più significativi.

Fortunatamente Diogene Laerzio colma, in parte, questa lacuna, fornendoci l'elenco degli scolarchi (o almeno l'elenco di nomi di una serie di personaggi legati fra loro dal rapporto di maestro-discepolo), di molti dei quali, però, non è in grado di dirci se non pochissimo.

Di Enesidemo fu discepolo Zeusippo, pure nativo di Cnosso; di questi fu discepolo Zeussi Goniopo (dai piedi storti) e di Zeussi fu discepolo Antioco di Laodicea sul Lico. Di quest'ultimo furono discepoli il medico empirico Menodoto di Nicomedia e Teoda di Laodicea. Di Menodoto fu discepolo Erodoto di Tarso e di questi fu discepolo Sesto Empirico. Con Saturnino detto Citena, allievo di Sesto, termina l'elenco ufficiale, per così dire, dei capiscuola scettici.[2]

Oltre a questi, Diogene ricorda il nome di Agrippa (e di Apella, che scrisse un libro intitolato ad Agrippa),[3] il quale, come vedremo, fu autore di una nuova «tavola di tropi» di grande valore.

Fra coloro che nutrirono forti simpatie per il pensiero scettico ricordiamo Licinio Sura (di cui ci parla Plinio il Giovane),[4] e soprattut-

[1] Su Sesto Empirico, si veda *infra*, pp. 1563 ss.

[2] Cfr. Diogene Laerzio, IX, 116.

[3] Cfr. Diogere Laerzio, IX, 106. All'epoca di Zeussi e di Antioco appartenne anche Apollonide di Nicea (cfr. Diogene Laerzio, IX, 109), che scrisse un Commentario ai *Silli* di Timone, che dedicò all'imperatore Tiberio.

[4] Cfr. Plinio, *Epist*., IV, 30; VII, 27.

to Favorino (di cui fu discepolo Aulo Gellio), il quale fu, però, più un erudito che un filosofo.[5]

Dalle informazioni di Diogene sembrerebbe di poter ricavare che l'impostazione di Enesidemo (la risoluzione di tutta la realtà nell'apparenza o «fenomeno» e l'erezione del puro fenomeno a criterio) sia stata mantenuta senza variazioni di rilievo fino ad Antioco di Laodicea.

Leggiamo il passo di Diogene, che è molto importante:

> Enesidemo, nel primo libro dei *Discorsi Pirroniani*, dice che Pirrone non definisce nulla in senso dogmatico, a motivo della contraddizione, bensì si attiene alle apparenze. Lo stesso asserisce anche nell'opera *Contro la sapienza* e *Sulla ricerca*. Ma anche Zeussi, discepolo di Enesidemo, nell'opera *Sui discorsi doppi*, e Antioco di Laodicea e Apella nel suo *Agrippa* ammettono positivamente soltanto le apparenze. Dunque, secondo gli Scettici, criterio è il fenomeno, ciò che si manifesta, come afferma anche Enesidemo [...]. Contro questo criterio delle apparenze i dogmatici affermano che, quando a partire dai medesimi oggetti ci colpiscono impressioni diverse, come da una torre che appare o arrotondata o quadrata, lo Scettico, se non giudicherà in favore né dell'una né dell'altra, non saprà che fare; se, invece, sceglierà una delle due, non riconoscerà più alle apparenze un medesimo valore. A loro gli Scettici rispondono che, quando ci colpiscono impressioni differenti, ammettiamo che entrambe appaiono; *ed è per questo che accettano le apparenze, poiché, appunto, appaiono.*[6]

Da Menodoto in poi, invece, viene sottolineato espressamente, sempre da Diogene Laerzio, il legame degli Scettici con l'indirizzo empirico della medicina.[7]

Questo legame, verosimilmente, era stato instaurato già molto tempo prima. Infatti, come è stato sottolineato dagli studiosi, alcuni nomi di personaggi appartenenti alla schiera dei filosofi scettici si ritrovano altresì nell'elenco dei rappresentanti dell'indirizzo empirico della medicina, e, verosimilmente, non si tratta di meri casi di omonimia.

È comunque fuori dubbio che solo con Menodoto l'alleanza fra Scetticismo e Medicina empirica divenne veramente significativa, al punto da creare una nuova svolta nella storia del Neopirronismo.

[5] Cfr. Aulo Gellio, *Noct. Att.*, II, 22, 20.

[6] Diogene Laerzio, IX, 106 s.

[7] Diogene Laerzio, IX, 116: «Di Antioco [di Laodicea] di lui, poi, furono allievi Menodoto di Nicomedia, un medico empirico, e Teioda di Laodicea; di Menodoto fu discepolo Erodoto figlio di Arieo, di Tarso. A sua volta, Sesto Empirico ascoltò le lezioni di Erodoto. Opera di Sesto sono i dieci libri sugli Scettici e altre opere bellissime; ascoltò le lezioni di Sesto, infine, Saturnino Citena, empirico anch'egli».

Invece Agrippa, che, come sembra, fu il personaggio più significativo nell'arco di tempo che va da Enesidemo a Sesto Empirico, restò sulle posizioni di Enesidemo, e portò alle estreme conseguenze alcune delle istanze che questi aveva fatto valere, come ora vedremo.

2. Agrippa e la nuova tavola dei «tropi» – Agrippa[8] non rimase soddisfatto della tavola dei dieci «tropi» redatta da Enesidemo.

Egli ritenne opportuno formularne una nuova, non tanto con l'intento di sostituirla a quella di Enesidemo, ma per avere maggior varietà di argomenti con cui confutare la temerarietà dei Dogmatici. In realtà, come subito si vedrà, la nuova tavola, più che arricchire la precedente, la sussume e la supera nettamente.

Ecco i cinque tropi della nuova tavola:[9]

1) Il primo «tropo» concerne il disaccordo delle opinioni e mostra come su ogni questione, sia di quelle sollevate dai filosofi sia di quelle sollevate dalla vita ordinaria, vi sia contrasto e confusione tali, per cui si impone la sospensione del giudizio.

2) Il secondo «tropo» rileva come, se si vuole risolvere una questione, occorra addurre una prova; ora, nessuna prova si rivela esaustiva: ogni prova ha bisogno di un'altra prova, e, questa, di una ulteriore prova, e così si cade in un processo all'infinito.

Ecco come Sesto riferisce questo «tropo»:

> Il modo per il quale si cade nell'infinito, è quello in cui ciò che si reca a prova della cosa proposta, noi diciamo che ha bisogno, a sua volta, di prova, e questo, a sua volta, di un'altra prova, all'infinito; talché, non avendo noi onde cominciare un'argomentazione, ne consegue la sospensione del giudizio.[10]

3) Il terzo «tropo» riguarda la relazione e rileva come ogni cosa non possa essere considerata per se stessa, ma solo in relazione sia al giudicante sia alle altre cose che vengono percepite insieme a essa.

[8] Di Agrippa ci riferisce Diogene Laerzio (IX, 88), attribuendogli espressamente i cinque «tropi» che Sesto riporta attribuendoli genericamente agli «Scettici più recenti» (più recenti rispetto a Enesidemo). Sempre Diogene Laerzio, come abbiamo già ricordato, ci informa che lo scettico Apella aveva scritto un'opera intitolata *Agrippa* (IX, 106), il che dimostra il prestigio che Agrippa si era guadagnato. Visse, verosimilmente, nella seconda metà del I secolo d.C. o a cavallo fra il I e il II secolo d.C.

[9] Cfr. Diogene Laerzio, IX, 88 s.; Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 164-169.

[10] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 166.

4) Il quarto «tropo» rileva come i Dogmatici, per tentare di sfuggire al processo all'infinito, assumano i loro princìpi primi senza dimostrazione, pretendendo che essi siano immediatamente fededegni e quindi facendo ammissioni puramente gratuite.

Scrive Sesto Empirico:

> Si ha il modo ipotetico, quando i Dogmatici, rimandati all'infinito, cominciano da qualche cosa che essi non concludono per via di argomentazione, ma pretendono di assumere, così semplicemente, senza dimostrazione, per una concessione.[11]

Precisa ulteriormente Diogene Laerzio che tali premesse sono inconsistenti, in quanto

> qualcuno potrebbe assumere come ipotesi il contrario.[12]

5) Il quinto «tropo» riguarda il cosiddetto «diallele», che si verifica quando, per voler dar ragione della cosa ricercata, la si presuppone dalla ragione stessa che si adduce per spiegarla, o, meglio ancora, quando la cosa che si assume come spiegazione e la cosa di cui si vuol dare spiegazione hanno bisogno l'una dell'altra. Scrive Sesto:

> Nasce il diallele, quando ciò che deve essere conferma della cosa cercata, ha bisogno, a sua volta, di essere provato dalla cosa cercata: allora, non potendo assumere nessuno dei due per concludere l'altro, sospendiamo il giudizio intorno ad ambedue.[13]

3. Significato della nuova tavola dei «tropi» – Come si sarà notato, il primo e il terzo «tropo» riassumono, di fatto, i dieci «tropi» di Enesidemo (il terzo in particolare, quello della «relazione» – o meglio della relatività – è il minimo comun denominatore di tutti i «tropi» di Enesidemo, come abbiamo sopra già rilevato); gli altri tre «tropi» portano il discorso molto avanti e sono tali – se opportunamente utilizzati – da mettere in crisi non solo la validità delle rappresentazioni, ma anche la validità di ogni forma di ragionamento e di ricerca, sia che essa riguardi il sensibile, sia che riguardi l'intelligibile.

Ecco, per esempio, come Sesto spiega il modo in cui ogni ragionamento sull'intelligibile incappa nei cinque «tropi»:

[11] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 168.
[12] Diogene Laerzio, IX, 89.
[13] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 169. Sesto Empirico (ivi, 178 ss.) riferisce una ulteriore tavola costituita di due soli «tropi», che non è altro se non un maldestro tentativo di ridurre a due questi cinque modi, in realtà non riducibili.

«Se si dice che la discordanza [*scil.*: in cui cadono coloro che ammettono l'intelligibile] è indirimibile, ci si concederà che bisogna sospendere su di essa il giudizio. Se si tenterà di dirimerla, e lo si farà in base a un intelligibile, spingeremo il ragionamento all'infinito; se in base a un sensibile, al diallele: poiché essendo, a sua volta, il sensibile oggetto di discordanza, né potendo esso in base a un sensibile venir giudicato (ché, per tal modo, si cadrebbe nell'infinito), avrà bisogno di un intelligibile, come l'intelligibile di un sensibile. Chi, poi, in conseguenza di ciò, assumesse qualche cosa per ipotesi, metterà, nuovamente, capo all'assurdo. Ma anche relativi sono gl'intelligibili: ché si dicono intelligibili relativamente all'intelligenza, e se fossero, in realtà, tali quali si dicono, non ci sarebbe discordanza di opinioni. Dunque anche l'intelligibile è stato ricondotto ai cinque modi. Perciò è necessario che assolutamente si sospenda il giudizio intorno alla cosa proposta».[14]

Insomma: i «tropi» di Agrippa cercano di colpire non solo le rappresentazioni, ma la possibilità stessa dei ragionamenti, imprigionandola, per così dire, in una specie di triangolo mortale. Chi pretende di spiegare qualcosa tramite i ragionamenti cade in questi assurdi:

a) o si perde in un processo all'infinito;

b) oppure incappa nel circolo vizioso del diallele;

c) oppure assume punti di partenza meramente ipotetici (ossia indimostrati).

4. I «tropi» di Agrippa come espressione più radicale del pensiero dei Neoscettici – Meglio di tutti ci sembra aver giudicato il significato e il valore di questi tropi Brochard, in questa pagina davvero esemplare, che mette conto leggere: «I cinque tropi possono essere considerati come la formula più radicale e più precisa che sia mai stata data dallo scetticismo. In un certo senso, ancora oggi essi sono irresistibili. Chiunque accetti la discussione sui princìpi, chiunque non li dichiari superiori al ragionamento e conosciuti con una intuizione immediata dello spirito, ammessa per un atto di fede primitiva, di cui non si deve rendere conto, e che non ha bisogno di giustificazione, non sarebbe in grado di sfuggire a questa sottile dialettica. Ancora, lo sforzo mediante il quale il dogmatismo di tutti i tempi si sottrae alla stretta dello scetticismo è stato previsto da Agrippa: è quello che egli chiama

[14] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 175-177.

l'ipotesi, l'atto di fede mediante il quale si pongono i princìpi come veri. Egli ha il solo torto di dichiararlo arbitrario. Non bisogna qualificarlo arbitrario, bensì libero. Si è indubbiamente liberi di rifiutare la propria adesione alle verità primordiali: ecco ciò che Agrippa ha ben veduto. Ma si è anche liberi di accordare a esse la propria adesione. Ora, fra coloro che rifiutano questa adesione e coloro che la concedono, la bilancia non è uguale, come crede lo scettico: la natura ci inclina da una parte, dalla parte della verità, e il fatto che si possa non fare uso della libertà o che si possa abusare di essa, non prova nulla contro l'uso legittimo che se ne può fare. Tuttavia, se si fa uso in questo modo della propria libertà (ed è ciò che il dogmatismo ha sempre fatto, ciò che esso deve fare), bisogna riconoscere che in un certo senso si dà ragione allo scettico. Si conviene che la ragione non può giustificare tutto, che essa è impotente, ridotta alle sue sole forze, a produrre tutti i suoi titoli, che bisogna cercare allora il principio della verità e della scienza».[15]

[15] Brochard, *Les sceptiques grecs*, cit., p. 306.

SEZIONE III

LA MEDICINA EMPIRICA, I SUOI NESSI CON LO SCETTICISMO E MENODOTO

1. L'indirizzo dei «medici dottrinari» – Abbiamo già sopra accennato al fatto che la storia dello Scetticismo antico, nella sua ultima fase, risulta caratterizzata da una stretta alleanza con la medicina empirica. È pertanto necessario determinare i caratteri essenziali di questo indirizzo della medicina greca, e, anzi, per comprenderne le peculiarità, è necessario accennare anche agli altri indirizzi.

Il più antico indirizzo dalla medicina greca, e sotto un certo rispetto forse il più importante, è quello dei medici «dottrinari» o «ragionatori» (λογικοί), che viene fatto risalire addirittura al grande Ippocrate di Cos.

Comune a tutti i medici dottrinari era la convinzione che fosse possibile «scoprire la causa nascosta» dei diversi fenomeni morbosi riscontrati nell'esperienza e nella convinzione che l'essenziale dell'arte medica (sia nel suo aspetto conoscitivo sia nel suo aspetto pratico-terapeutico) consistesse appunto *nella scoperta di questa causa*.

Ippocrate pensava che la causa delle malattie dipendesse dalla alterazione della costituzione del temperamento di ciascun uomo, che, come è noto, era determinato, secondo la sua teoria, da una particolare mescolanza (crasi) dei quattro fondamentali umori («sanguigno», «flemmatico», «bilioso», «melanconico»).

Altri medici sostenevano che la causa delle malattie fosse piuttosto da ricercare nella qualità del sangue, oppure in certi movimenti del sangue.

Altri ancora (i medici «pneumatici») additavano la causa delle malattie nella cattiva circolazione di un fluido sottile che attraversava tutto il corpo, denominato «pneuma».

2. L'indirizzo dei «medici metodici» – Un secondo indirizzo, costituito dai cosiddetti medici «metodici», fu fondato da Temisone di Laodicea (seconda metà del secolo I a.C.) e venne sviluppato da Tessalo di Tralle (fine del I secolo d.C.) e da Sorano di Efeso (II secolo d.C.).

L'indirizzo dei medici metodici modificò l'impostazione metodologica propria dei medici dottrinari, mettendo in crisi la mentalità eziologica che era loro propria.

I metodici ritenevano, infatti, che circa le *cause nascoste* delle malattie non fosse possibile *né affermare né negare* alcunché, senza peraltro presumere di potere stabilire che dette cause fossero senz'altro incomprensibili. Essi si attenevano, pertanto, ai fenomeni e cercavano di trarre da essi ciò che poteva essere vantaggioso per il malato, lasciandosi guidare dalla mera necessità delle affezioni.

Sesto Empirico, che per questo indirizzo nutrì una forte simpatia (almeno nei suoi *Lineamenti pirroniani*), scrive a questo proposito:

> Come, pertanto, per la necessità delle affezioni, lo Scettico dalla sete è guidato verso la bevanda e dalla fame verso il cibo, e così via, così il medico metodico dalle affezioni è guidato ai provvedimenti consentanei: dall'ostruzione al dilatamento (così, uno, in seguito a una condensazione prodotta da un forte freddo, ricorre al caldo), dalla flussione al suo arresto (così, coloro che nel bagno sudano copiosamente e si sentono mancare le forze, si affrettano ad arrestare il sudore, ricorrendo, per ciò, all'aria fredda). Come, poi, ciò che è contrario a natura costringa a toglierlo di mezzo, è manifesto, dal momento che anche il cane, se gli si configge una spina, s'affretta a togliersela.[1]

Sesto nota, inoltre, che i medici metodici, come gli Scettici, non hanno «dogmi», e usano le parole con «indifferenza», ossia senza presunzione dogmatica: così, per esempio, essi usano la parola «indicazione» (segno indicativo) non in senso dogmatico ma nel senso di «guida» verso quelli che paiono i provvedimenti opportuni da prendere sulla base delle affezioni secondo o contro natura, come sopra si è visto.

3. L'indirizzo dei «medici empirici» – Il terzo indirizzo è quello dei medici «empirici», che ebbe dei precursori già nel III secolo a.C. Filino di Cos pare ne sia stato l'iniziatore e Serapione di Alessandria il vero e proprio fondatore. Nel I secolo a.C. acquistò notevole risonanza Eraclide di Taranto, soprattutto col suo libro *Sulla setta empirica*. L'indirizzo empirico ebbe, però, la sua massima diffusione in era cristiana, fra il I e il II secolo, soprattutto con Menodoto di Nicomedia, di cui diremo subito sotto.

Questo indirizzo concordava con quello dei medici metodici nel condannare la «mentalità eziologica» dei medici dottrinari, ma giungeva ad affermare addirittura che le «cause» delle malattie sono *incomprensibili.*

[1] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 238.

Esso concordava, inoltre, con l'indirizzo metodico nel privilegiare in tutti i sensi i fenomeni e l'esperienza; anzi, su questo punto, intendeva essere ancora più radicale: il medico empirico doveva tenere conto anche delle esperienze che riguardano specificamente le circostanze e l'individualità del soggetto (le *idiosincrasie*), senza mai sacrificare in alcun modo il particolare al generale.

Già con Serapione e con Apollonio l'Antico, di poco posteriore, i medici empirici – come sembra doversi ricavare dai titoli delle loro opere (che suonano, rispettivamente: *Con tre mezzi* e *Il treppiede*) – fissarono il loro metodo nei seguenti tre momenti:

a) Il medico, partendo dal caso patologico in cui s'imbatteva, doveva procedere, in primo luogo, all'*osservazione personale e diretta* dei fenomeni a esso relativi, sia di quelli antecedenti, sia di quelli concomitanti, sia di quelli conseguenti (era, questo, il cosiddetto momento dell'αὐτοψία).

b) All'*autopsia* faceva seguito l'*historia* (ἱστορία), ossia il reperimento, la raccolta e l'analisi critica delle osservazioni fatte da altri medici, soprattutto in passato e tramandate attraverso gli scritti. È appena il caso di rilevare come uno dei compiti dell'analisi critica di questi documenti, e anzi il compito principale, fosse quello di sceverare ciò che era frutto di effettiva esperienza da ciò che, invece, era frutto di ragionamento e, quindi, indebita inferenza.

c) Il terzo momento era costituito dal cosiddetto «passaggio dal simile al simile». Si trattava però di un «passaggio» di natura del tutto diversa dall'inferenza della causa, perché si limitava rigorosamente ai fenomeni (si trattava, infatti, di un passaggio puramente empirico da una affezione a un'altra affezione, da una parte dell'organismo a un'altra, da una cura a un'altra cura). Per differenziare il più possibile questo momento del metodo dal ragionamento analogico usato dai Dogmatici per giungere alle cause, i medici empirici lo denominarono «epilogismo», per sottolineare che si trattava di ragionamento o calcolo razionale che porta appunto dai fenomeni ai fenomeni senza andare in alcun modo al di là di essi.

Fu questo, però, il punto più discusso del metodo, tanto è vero che furono avanzate in proposito tesi estreme: sappiamo, infatti, che il pirroniano Cassio sosteneva che questo passaggio dal simile al simile era estraneo al metodo empirico e che Menodoto non solo non l'aveva considerato come momento costitutivo del metodo stesso, ma che ad-

dirittura non ne aveva fatto uso; per contro, Teoda di Laodicea (che, come sappiamo, era condiscepolo di Menodoto) considerava questo passaggio indispensabile, se non si voleva far scadere la medicina a mera pratica empirica.

4. Rapporti fra medici empirici e Scettici – Abbiamo già accennato, sopra, all'ipotesi avanzata dagli studiosi secondo cui l'esistenza di rapporti fra medicina empirica e Scetticismo potrebbe essere provata già prima di Menodoto dal fatto che alcuni nomi di medici empirici corrispondono a nomi di filosofi scettici o di personaggi a essi legati: Eraclide di Taranto, per esempio, uno dei più famosi medici empirici, potrebbe essere quello stesso Eraclide che, secondo Diogene Laerzio, fu maestro di Enesidemo; il medico Zeussi potrebbe essere Zeussi Goniopo (discepolo di un discepolo di Enesidemo), di cui parla sempre Diogene.

È comunque certo – e lo abbiamo già sopra rilevato – che solo con Menodoto ebbe luogo un tentativo di fusione sistematica fra medicina empirica e Scetticismo e che solo con lui si verificò, di conseguenza, una svolta nella storia dello Scetticismo.[2]

5. Menodoto fra medicina empirica e scetticismo – Fino a che punto il tentativo di Menodoto di Nicomedia si sia spinto è impossibile stabilirlo, data l'esiguità di testimonianze sul suo pensiero filosofico. Probabilmente, prevalsero in lui la mentalità e gli interessi medici, e nell'ambito della medicina dovettero rientrare, più che in quello della speculazione filosofica, i suoi più significativi contributi.

È degno di nota, a questo riguardo, il fatto che il grande Galeno (che pure giudicò Menodoto molto severamente sotto il profilo morale) polemizzò contro di lui e lo menzionò a più riprese.[3]

Menodoto combatté contro gli avversari della medicina empirica non solo con fermezza, ma, addirittura, con animosità e con acredine, e, nel dimostrare la vanità della pretesa della ricerca delle cause, si spinse, ben al di là della proclamazione della necessità dell'«epoché», addirittura su posizioni di dogmatismo negativo, giudi-

[2] La svolta, che dai vari interpreti è intesa e valutata in modo diverso, a nostro avviso, consiste nella trasformazione dello Scetticismo in una sorta di *empirismo fenomenistico*, come chiariremo *infra*, pp. 1563 ss.

[3] La cronologia di Menodoto è difficile da ricostruire, mancando precise indicazioni nelle testimonianze che su di lui ci sono pervenute. Forse non si è lontani dal vero collocandolo nella prima metà del II secolo d.C.

cando le tesi degli avversari con presunzione di certezza circa la loro falsità.[4]

Per quanto riguarda le idee propriamente filosofiche sappiamo che Menodoto non riteneva che lo Scetticismo accademico fosse conciliabile con il Pirronismo e che quindi potesse rientrare nella storia di quest'ultimo. Il Pirronismo originario sarebbe morto già con Timone e sarebbe successivamente rinato solo con Tolomeo di Cirene (il quale fu maestro del medico empirico Eraclide di Taranto, di cui sopra già abbiamo fatto cenno), ossia nel I secolo a.C.

Per conseguenza, egli escludeva che Platone, come sostennero invece alcuni Accademici, potesse essere considerato Scettico. Infatti – argomenta Menodoto – se Platone circa le Idee, la Provvidenza e la Virtù, assente a esse come a cose certe, dogmatizza; se vi assente come a cose probabili e come tali le preferisce, si allontana anche in questo caso dallo Scetticismo e partecipa del carattere dogmatico; e tali conclusioni non mutano anche se Platone si esprime, su alcune cose, nel modo scettico.[5]

È possibile che proprio a Menodoto risalga, come già abbiamo detto, la distinzione fra i «segni indicativi» e i «segni rammemorativi» (e la conseguente dichiarazione della legittimità di questi ultimi), che non era ancora presente in Enesidemo e nei suoi seguaci e che presuppone certamente il guadagno della prospettiva empirica (Sesto Empirico, come vedremo, la considera come una distinzione senz'altro acquisita).

Il «segno rammemorativo» è infatti – per dirla in termini moderni – una mera associazione mnemonica fra due o più fenomeni acquisita tramite l'esperienza (ossia per aver più volte costatato che nell'esperienza quei fenomeni si presentano connessi), la quale ci permette, allorché si presenti uno di questi fenomeni (ad esempio il fumo), di «inferire» l'altro o gli altri fenomeni (per esempio il fuoco, la sua luce e il suo calore).[6]

È certo, comunque, che, in generale, accanto al momento negativo dello Scetticismo pirroniano Menodoto poneva il momento positivo consistente nel richiamo all'esperienza e nell'uso del metodo empirico.

È precisamente questo positivo aggancio all'esperienza la novità che caratterizza l'ultima fase dello Scetticismo inaugurato da Menodoto, che, però, giunse a maturazione e a piena consapevolezza solo con Sesto Empirico, di cui ora dobbiamo parlare.

[4] Cfr. Galeno, *De subfig. emp.*, p. 84, 1 ss. Deichgräber.
[5] Cfr. Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 222 s.
[6] È questa un'ipotesi, ma piuttosto plausibile.

SEZIONE IV

SESTO EMPIRICO E LA FINE DELLO SCETTICISMO

I. Le critiche sistematiche di Sesto Empirico a tutte le forme di dogmatismo

1. Il nuovo piano sul quale Sesto Empirico riformula lo Scetticismo[1] – Abbiamo cercato di dimostrare, sopra, come il fenomenismo originario di Pirrone (e in larga misura anche quello di Enesidemo) fosse una sorta di «fenomenismo puro», vale a dire una forma di fenomenismo che non si fondava sul «presupposto dualistico» dell'esistenza di una «cosa in sé», ma che riduceva interamente l'essere e la sostanza delle cose al fenomeno. La realtà delle cose, insomma, veniva risolta nel loro apparire, senza residuo.[2]

[1] Sulla cronologia e sui dati biografici concernenti Sesto siamo purtroppo assai scarsamente informati. Forse visse nella seconda metà del II secolo d.C. e morì agli inizi del III secolo d.C. Solo con questa datazione si può accordare quanto Sesto stesso ci dice, e cioè che ai suoi tempi gli avversari principali dello scetticismo erano gli Stoici (cfr. *Lineamenti pirroniami,* I, 65); infatti nella seconda metà del II secolo d.C. gli Stoici ebbero ancora una vitalità, che nel secolo successivo persero. Diogene Laerzio, che sembra essere vissuto nella prima metà del III secolo d.C., conosce non solo Sesto, ma anche il suo discepolo Saturnino, il che conferma l'ipotesi cronologica di cui sopra. Sesto sarebbe, dunque, un contemporaneo, forse un po' più giovane, di Galeno. Il fatto che Galeno non lo citi (almeno nelle opere a noi pervenute) può spiegarsi o con l'ipotesi che Sesto non sia stato noto in medicina così come in filosofia, oppure anche supponendo che sia divenuto caposcuola solo dopo che Galeno aveva pubblicato i suoi principali scritti. Non sappiamo dove Sesto abbia insegnato: all'epoca in cui scriveva i *Lineamenti pirroniani*, III, 120, egli ci dice, per inciso, che insegnava nello stesso luogo in cui insegnava il suo maestro (Erodoto di Tarso), ma non nomina questo luogo. In ogni caso, sembra che ormai non fosse più Alessandria (cfr. III, 221). Dunque già col maestro di Sesto la scuola si era spostata da Alessandria. Oltre ai *Lineamenti pirroniani*, di Sesto ci sono pervenuti, come abbiamo già ricordato, due opere dal titolo, rispettivamente, *Contro i matematici*, in sei libri e *Contro i dogmatici,* in cinque libri, comunemente citati col titolo unitario *Contro i matematici* (matematici sono intesi, qui, gli uomini che professano arti e scienze) e con la numerazione progressiva dei libri da uno a undici. I primi due libri del *Contro i dogm.* (= *Contro i matem.*, VII e VIII) sono anche indicati col sottotitolo *Contro i logici*; i libri III e IV del *Contro i dogm.* (= *Contro i matem.*, IX e X) sono anche indicati col sottotitolo *Contro i fisici* e l'ultimo libro del *Contro i dogm.* (= *Contro i matem.*, XI) è anche indicato col titolo *Contro i moralisti*.

Per contro, il fenomenismo di Sesto risulta ormai formulato in termini chiaramente «dualistici»: il «fenomeno» diventa l'impressione o l'«affezione sensibile del soggetto», e, come tale, viene contrapposto all'«oggetto», alla «cosa esterna», ossia alla cosa che è altra dal soggetto e che viene presupposta essere causa dell'affezione sensibile del soggetto stesso.

Si può così affermare che, mentre il fenomenismo di Pirrone e di Enesidemo, in quanto risolveva la realtà nel suo apparire, era una forma di «fenomenismo assoluto» e quindi metafisico (si ricordi, d'altra parte, come il fenomenismo di Pirrone portasse espressamente all'ammissione di una «natura del divino e del bene» che vive eterna e dalla quale «deriva all'uomo la vita più eguale» e come il fenomenismo di Enesidemo portasse altrettanto espressamente a una visione eraclitea del reale),[3] quello di Sesto Empirico è, invece, una forma di «fenomenismo empirico» e antimetafisico.

Per Sesto il fenomeno, come mera affezione del soggetto, non risolve in sé tutta la realtà, ma lascia fuori di sé l'«oggetto esterno», il quale viene dichiarato, se non inconoscibile di diritto (affermazione, questa, che farebbe cadere in una forma di dogmatismo negativo), per lo meno *non conosciuto di fatto*.

Ma vediamo alcune eloquenti esemplificazioni, muovendo dalla definizione di Scetticismo che Sesto fornisce nei suoi *Lineamenti pirroniani*:

> Lo Scetticismo esplica il suo valore nel contrapporre i fenomeni e le percezioni intellettive in qualsivoglia maniera, per cui, in seguito all'uguale forza dei fatti e delle ragioni contrapposte, arriviamo, anzitutto, alla sospensione del giudizio, quindi, all'imperturbabilità.[4]

Sesto Empirico precisa però subito quanto segue:

> Alla parola «fenomeni» (τὰ φαινόμενα) diamo, ora, il significato di «dati del senso» (τὰ αἰσθητά), e perciò contrapponiamo a questi le «percezioni dell'intelletto» (τὰ νοητά, τὰ νοούμενα).[5]

[2] Si veda *supra*, pp. 1455 ss.

[3] Cfr. *supra*, pp. 1544 ss.

[4] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 8.

[5] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 9. È interessante rilevare come Sesto interpreti in funzione di questa equazione anche i suoi predecessori, col rischio di fraintenderli. Cfr., per esempio, *Contro i matem.,* VIII, 216, dove Sesto dice espressamente: «Enesidemo *sembra* (ἔοικε) *chiamare fenomeni i dati sensoriali*». Il che significa che Enesidemo non operava tale identificazione, e che questa è ricavata da Sesto come sua personale interpretazione.

2. I presupposti del nuovo piano sul quale lo Scetticismo viene rifondato – Per renderci conto dei numerosi presupposti che stanno sotto queste affermazioni, e quindi per comprendere la nuova posizione di Sesto, sono necessari numerosi chiarimenti.

1) In primo luogo, è da rilevare come il nostro filosofo formuli espressamente l'equazione sussistente fra fenomeno e dato sensoriale. (Vedremo inoltre, subito sotto, in che modo, ulteriormente, fenomeno e dato sensoriale, come già abbiamo accennato, si riducano non ad altro che ad affezione del soggetto).

2) In secondo luogo, è da rilevare come il «noumeno» di cui qui si parla non sia quell'«oggetto esterno» alla percezione, quella «cosa in sé» di cui abbiamo sopra già detto, ma sia la semplice rappresentazione intellettuale, considerata essa pure come fenomenica. Infatti l'«oggetto esterno» – come meglio vedremo sotto – si contrappone sia alla percezione sensoriale sia a quella intellettuale, considerate da Sesto sia l'una che l'altra parimenti «soggettive».

3) In terzo luogo, è da rilevare come Sesto – nel gioco della contrapposizione dei fenomeni ai fenomeni, delle percezioni intellettive alle percezioni intellettive, e di quelli a queste e viceversa, al fine di mostrare la loro parità di credibilità e non credibilità e quindi al fine di giungere alla «sospensione del giudizio» – non tratti affatto i fenomeni alla stregua di «noumeni» o percezioni intellettive, e come conferisca ai primi un valore prevalentemente positivo e ai secondi un valore prevalentemente negativo, sicché risulta assai più appropriata quest'altra formulazione del principio dello Scetticismo, che egli propone a breve distanza dalla prima:

> Il principio fondamentale dello scetticismo è, sopra tutto, questo: a ogni ragione (λόγος) si oppone una ragione di ugual valore. Con ciò, infatti, crediamo di riuscire a non stabilire nessun dogma.[6]

In effetti, per Sesto, un ragionamento mette in scacco un altro ragionamento, e un dato sensoriale (un fenomeno) può mettere in crisi un ragionamento, ma non viceversa.

4) In quarto luogo, è da notare come, in conseguenza delle distinzioni sopra rilevate, Sesto ammetta la liceità che lo Scettico «assenta

[6] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 12.

ad alcune cose», vale a dire alle affezioni legate alle rappresentazioni sensoriali; si tratta, cioè, di un assenso puramente empirico, e, come tale, non dogmatico. Ecco le precise parole del nostro filosofo:

> Diciamo che lo Scettico non dogmatizza, non nel senso in cui prendono questa parola alcuni, per i quali, comunemente, è dogma il consentire a una cosa qualunque, poiché *alle affezioni che conseguono necessariamente alle rappresentazioni sensibili assente lo Scetti*co. Così, per esempio, sentendo caldo o freddo, non direbbe: "credo di non sentire caldo o freddo"; ma diciamo che non dogmatizza nel significato che altri danno alla parola dogma, cioè assentire a qualcuna delle cose che sono oscure e formano oggetto di ricerca per parte delle scienze (a nessuna cosa oscura assente il Pirroniano).[7]

E ancora:

> Coloro che dicono che gli Scettici sopprimono i fenomeni, mi pare non abbiano udito quello che da noi si dice: ché noi non sovvertiamo quello che, senza il concorso della volontà, ci conduce ad assentire in conformità dell'affezione che consegue alla rappresentazione sensibile [...]; e questi sono i fenomeni.[8]

Del resto Sesto rileva espressamente che le formule scettiche valgono per le cose oscure e non per i fenomeni.[9]

3. Distinzione fra il «fenomeno» e l'«oggetto sussistente» – È da notare come – e con questo rilievo ritorniamo alla questione fondamentale da cui abbiamo iniziato il nostro discorso – Sesto riesca ad attribuire al «fenomeno» la nuova valenza a scapito della rigorosità e consequenzialità del discorso scettico. Infatti, per calibrare questa nuova valenza, egli è costretto a far ricorso a una serie di presupposti che – senza avvedersene – desume dalla mentalità «dogmatica» che pure vorrebbe definitivamente mettere in crisi.

Scrive il nostro filosofo:

> I fenomeni assicurano solamente il fatto che essi appaiono e non hanno, oltre a ciò, la forza di mostrare che esistono realmente.[10]

Si noti come questa distinzione fra «fenomeno» (τὸ φαινόμενον) e «oggetto sussistente» (τὸ ὑποκείμενον) non possa avere significa-

[7] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 13.
[8] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 19.
[9] Cfr. Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 208.
[10] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VIII, 368.

to, se non presupponendo la dogmatica distinzione fra «apparire» e «essere», e dando un preciso senso al concetto di *oggetto esistente al di là del fenomeno*, che, peraltro, lo Scettico non potrebbe in alcun modo formulare, mancandogli tutti gli strumenti necessari per poter fare questo.

Ma Sesto va ancora oltre.

Nel mostrare come altro sia l'«oggetto rappresentato» e altro l'«oggetto qual è realmente», egli scrive:

> La rappresentazione è effetto dell'oggetto rappresentato, e l'oggetto rappresentato è causa della rappresentazione e capace di impressionare la facoltà sensitiva, *mentre l'effetto è differente dalla causa che l'ha prodotto*. Onde l'intelletto, quando viene a contatto con le rappresentazioni, recepirà gli effetti degli oggetti rappresentati, ma non questi stessi oggetti esterni. E se uno ci venisse a dire, in base ai propri sentimenti e alle proprie affezioni, che egli viene proprio a contatto con gli oggetti esterni (τὰ ἐκτός), noi tireremo in ballo le aporie precedentemente indicate.[11]

Come si vede, qui viene addirittura presupposto quel concetto di «causa», nonché quell'inferenza causale, che gli Scettici credevano di aver messo del tutto fuori gioco.

In conclusione, possiamo dire che il nuovo piano su cui Sesto Empirico si pone nel riformulare lo Scetticismo è precisamente dato dal nuovo concetto di «fenomeno» inteso come «affezione di un soggetto» in contrapposizione a un «oggetto esterno», ossia in contrapposizione a un oggetto sussistente fuori del soggetto (al di là del fenomeno).

4. Il nuovo modo in cui vengono intese le formule canoniche dello Scetticismo – Tutte le formule e tutti i princìpi canonici dello Scetticismo vengono – a ben vedere – riproposti appunto in questa chiave dualistica, ora facendo leva sull'«affezione» soggettiva, ora sull'«oggetto esterno», ora su ambedue.

Così tutte le formule scettiche vengono ripresentate da Sesto non come «vere in senso assoluto», ma, appunto, solamente come *espressione di ciò che lo Scettico sente.*

Scrive il nostro filosofo:

> Bisogna ricordarsi anche di questo, che noi [Scettici] non le [*scil.*: le formule scettiche] pronunciamo, in generale per tutte le cose, ma

[11] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 383 s.

per quelle oscure e indagate dogmaticamente, e che esprimiamo quello che a noi appare, senza pronunciarci con asserzioni precise intorno alla natura delle cose esteriori.[12]

Ecco, ancora, ciò che Sesto Empirico scrive a proposito dell'«afasia»:

«Afasia» vale rinunzia alla «fasi» [= rinunciare al dire], intesa nel suo significato comune, e in essa diciamo essere compresa l'affermazione e la negazione; di modo che "afasia" è una nostra affezione interna, per cui diciamo di non affermare né negare. Dal che è manifesto, anche, che non assumiamo l'afasia come se le cose fossero per loro natura tali da dover assolutamente indurre all'afasia, ma vogliamo significare che noi, in quel momento in cui facciamo dichiarazione di afasia, proviamo questa affezione sul conto della cosa indagata. Anche, bisogna ricordarsi di ciò, che noi diciamo di non affermare né di negare nulla di quanto viene dogmaticamente asserito circa le cose oscure. Poiché a ciò che muove il nostro senso e produce in noi un'affezione tale che necessariamente ci spinge ad assentire, noi cediamo.[13]

Analogamente, la riesposizione dei «tropi» di Enesidemo è condotta secondo questa nuova ottica, e la «sospensione del giudizio» diventa, da sospensione del giudizio in generale, *sospensione del giudizio intorno alla natura degli oggetti esteriori* (περὶ τῆς φύσεως τῶν ἐκτῶν ὑποκειμένων).

E così, più in generale, il problema dello Scetticismo, per Sesto, diviene questo: se l'apparire (soggettivo) dell'oggetto corrisponda al suo essere (oggettivo):

Nessuno forse, contesterà che l'oggetto appaia così o così, ma si farà questione su questo, se sia tale quale appare.[14]

5. La vita senza dogmi secondo Sesto – La fusione delle istanze dello Scetticismo con quelle dell'Empirismo comportò anche nell'ambito dell'etica un distacco dalle posizioni dell'originario Pirronismo. Sesto costruisce un'etica del «senso comune», elementare e primitiva:

Non solo non contrastiamo alla vita, ma la difendiamo, assentendo, senza dogmatismo, a quanto è da essa confermato, ma opponendoci alle cose inventate, per loro conto, dai Dogmatici.[15]

[12] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 208.
[13] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 192 s.
[14] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 22 s.
[15] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, II, 102.

> È sufficiente, penso, vivere secondo l'esperienza e senza dogmi, in conformità delle osservazioni comuni e delle prenozioni che sono in noi, sospendendo il giudizio su quanto viene detto dalla sottigliezza dialettica, che trovasi del tutto fuori di ciò che è utile per la vita.[16]

Il vivere secondo l'esperienza comune e secondo la *consuetudine* (συνήθεια) è possibile, secondo Sesto, conformandosi a queste quattro regole elementari:

a) seguire le indicazioni della natura, la quale tramite i sensi e la ragione ci dice ciò che ci è utile;

b) seguire gli impulsi delle affezioni che ci spingono a mangiare quando proviamo fame o a bere quando sentiamo sete;

c) rispettare le leggi e i costumi del proprio paese e quindi accettare, dal punto di vista pratico, le relative valutazioni della pietà come un bene e dell'empietà come un male;

d) non restare inerti, ma esercitare un'arte.

Ecco il testo più significativo:

> Riferendoci ai fenomeni, viviamo senza dogmi, osservando le norme della vita comune, ché non possiamo vivere senza far niente del tutto. Questa osservanza delle norme della vita comune pare essere quadripartita, e consistere, parte, nella guida della natura, parte, nell'impulso necessario delle affezioni, parte, nella tradizione delle leggi e delle consuetudini, parte, nell'insegnamento delle arti. Nella guida della natura, in quanto siamo per natura forniti di senso e d'intelligenza; nell'impulso necessario delle affezioni, in quanto la fame ci conduce verso il nutrimento, la sete verso la bevanda; nella tradizione delle consuetudini e delle leggi, in quanto consideriamo la pietà come un bene, l'empietà come un male rispetto alla vita comune; nell'insegnamento delle arti, in quanto non siamo inattivi nelle arti che apprendiamo. Ma tutto questo diciamo lontani da ogni affermazione dogmatica.[17]

6. Sesto respinge l'«ateismo», l'«insensibilità» e l'«apatia» – Si noti, per quanto concerne il terzo punto, che può lasciare sconcertati, come Sesto si sia preoccupato di precisare, proprio là dove confuta le dimo-

[16] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, II, 246.
[17] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 23 s.

strazioni dell'esistenza di Dio offerte dai Dogmatici, che lo Scettico non è un ateo:

> Noi, seguendo la vita comune, senza preoccupazioni dogmatiche, affermiamo l'esistenza e la provvidenza degli Dei e li veneriamo.[18]

Questa rivalutazione della «vita comune» comporta l'abbandono dell'ideale della «assoluta indifferenza» e dell'«insensibilità». Lo Scettico empirico predica non l'«apatia» ma la «metriopatia», la moderazione delle affezioni che si provano di necessità. Anche lo Scettico soffre fame, freddo e altre simili affezioni, ma, rifiutandosi di giudicarli mali per natura, limita il turbamento che da tali affezioni deriva.

Che lo Scettico possa *ne sentire quidem* è idea che, proprio sulla base della rivalutata esperienza, Sesto non può più prendere nemmeno in considerazione.[19] Inoltre, la rivalutazione della vita comune comporta anche una rivalutazione dell'utile. Il fine per cui si coltivano le arti (il coltivare le arti – si ricordi – è il quarto precetto dell'etica empirica di Sesto) è indicato nell'«utile della vita».[20]

7. L'atarassia come conseguenza casuale della sospensione del giudizio – Infine è degno di nota il fatto che il raggiungimento dell'imperturbabilità, ossia dell'atarassia, sia presentato da Sesto quasi come la casuale conseguenza della rinuncia dello Scettico a giudicare intorno alla verità, ossia come la casuale e inattesa conseguenza della sospensione del giudizio. Allo Scettico sarebbe accaduto qualcosa di analogo a quello che si narra del pittore Apelle, il quale, volendo dipingere la schiuma sulla bocca del cavallo e non riuscendovi, vi rinunciò, scagliando la spugna in cui puliva i pennelli contro il quadro, e la spugna, colpendo la bocca del cavallo, come per caso, lasciò un'impronta che pareva schiuma:

> Chi [...] dubita se una cosa sia bene o male per natura, né fugge né persegue nulla con ardore: perciò è imperturbato. Pertanto allo Scettico è accaduto quello che si narra del pittore Apelle. Dicono che Apelle, dipingendo un cavallo, volesse ritrarne col pennello la schiuma. Non riuscendovi in nessun modo, vi rinunziò, e scagliò contro il dipinto la spugna, nella quale astergeva il pennello intinto di diversi colori. La spugna, toccato il cavallo, vi lasciò un'impronta che pareva

[18] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, III, 2.
[19] Per la «metriopatia» cfr. Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 25-30.
[20] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matem.,* I, 50 ss.

schiuma. Anche gli Scettici speravano di conseguire la imperturbabilità dirimendo la disuguaglianza ch'è tra i dati del senso e quelli della ragione; ma *non potendo riuscirvi, sospesero il giudizio, e a questa sospensione, come per caso, tenne dietro la imperturbabilità, quale l'ombra al corpo.*[21]

8. La critica sistematica di tutte le scienze – La parte più cospicua della produzione di Sesto (almeno di quella a noi pervenuta) è di carattere critico. Dei *Lineamenti pirroniani* solo il primo libro ha carattere «sistematico», mentre gli altri due svolgono una organica critica della filosofia dogmatica, distinta nelle sue tre sezioni codificate dall'età ellenistica.

Tutti gli undici libri che costituiscono l'opera comunemente citata col titolo *Contro i matematici*[22] sono di carattere puramente critico: nei primi sei libri si confutano le arti e le scienze (la grammatica, la retorica, la geometria e l'aritmetica, l'astrologia e la musica), mentre negli altri cinque si confutano la logica, la fisica e l'etica dei Dogmatici.

Sarebbe impossibile dar conto delle critiche di Sesto in modo esauriente non solo in un lavoro di sintesi come è il nostro, ma addirittura anche in sede di trattazione monografica, dato che egli, come è stato giustamente rilevato, riesce a mettere insieme una vera e propria «enciclopedia scettica delle scienze filosofiche».[23]

Né il suo complesso argomentare si lascia ridurre a pochi princìpi, dato che prevale nettamente il metodo della dialettica negativa, messa in auge dagli Accademici.

Assistiamo, assai spesso, all'abile gioco del rivoltare le armi dell'avversario contro lo stesso avversario e a una serie interminabile di argomentazioni *ad hominem.*

Si ha, inoltre, l'impressione che Sesto non intenda affatto presentarci solamente contributi personali, ma proceda alla catalogazione di tutti i contributi dei predecessori nei quali fa rientrare anche i suoi personali, e quindi che proceda quasi a sistemare e a codificare quello che poteva considerarsi un patrimonio comune della setta degli Scettici.

9. La critica delle arti e della filosofia – Nella critica contro le arti (grammatica, retorica, geometria, aritmetica, astrologia e musica) Sesto, come già abbiamo accennato, boccia tutto l'apparato dottrinario

[21] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani,* I, 28 s.
[22] Cfr., *supra*, la nota 1.
[23] Cfr. A. Russo, in: Sesto Empirico, *Contro i logici,* Introduzione, p. VII, nota 1.

che le fonda e la mentalità eziologica che sta alla loro base. Ciò cui deve mirare l'arte sanamente intesa è l'aiuto nella condotta della vita, ossia l'utile. La base dell'arte non è costituita dai ragionamenti astratti, ma dall'esperienza e dalla sistematica osservazione dei fenomeni. Per conseguenza, delle arti tradizionali Sesto salva solo quanto risponde al fine indicato e quanto può giustificarsi sulla base del metodo empirico.[24]

La confutazione dei filosofi – assai più vigorosa e impegnata – segue un preciso ordine, oltre che nella divisione nelle tre parti, altresì nella suddivisione di queste stesse.

Si tratta di un ordine desunto dalla mentalità dogmatica.

D'altra parte ciò è inevitabile, dato che la confutazione scettica non è se non una lotta corpo a corpo contro tale mentalità, contro ciò che è stato da essa prodotto e contro il modo in cui è stato prodotto.

In sostanza, Sesto vuole produrre una serie di ragioni contro le ragioni prodotte dai Dogmatici su tutti i problemi essenziali della filosofia, non al fine di concludere che i Dogmatici sono certamente nel falso (dato che questo sarebbe non altro che un dogmatismo alla rovescia, che riproporrebbe con segno opposto quella certezza che hanno i Dogmatici di essere nel vero), ma piuttosto al fine di far apparire «l'uguale peso dei ragionamenti» che, a proposito delle varie questioni filosofiche, si escludono a vicenda e, dunque, al fine di pervenire non a giudizi negativi, ma alla «sospensione dei giudizi». Si comprende, così, come Sesto abbia posto proprio in questa «confutazione dei Dogmatici» il suo massimo impegno.

La linee di forza seguite dal nostro filosofo sono, grosso modo, le seguenti.

In sede di logica, ai corrispondenti ragionamenti dei Dogmatici egli oppone ragionamenti intesi a dimostrare con uguale forza quanto segue:

a) non esiste criterio di verità;

b) posto anche che ci fosse, non servirebbe, perché non esiste il vero;

c) non solo non è possibile affermare nulla intorno alle cose che (ai Dogmatici) paiono evidenti mancando il criterio, ma non è neppure possibile, e a più forte ragione, passare dalle cose evidenti a quelle

[24] Cfr. soprattutto *Contro i matem.*, I, *passim*, che esprime in modo paradigmatico questa mentalità. Cfr. anche il libro III, *passim*; si veda, inoltre, V, 2.

non evidenti, ossia dai fenomeni ai loro presunti fondamenti e alle presunte cause.

Pertanto:

a) non esistono segni indicativi, ossia discopritori di cause nascoste (ma solo segni rammemorativi);

b) non esistono dimostrazioni, ossia ragionamenti discopritori di conclusioni non manifeste.

Sesto critica, di conseguenza, il sillogismo deduttivo, così come il ragionamento induttivo e la stessa definizione.

Per quanto concerne la fisica, Sesto sottopone alla sua *antirrhesis* soprattutto i ragionamenti dei Dogmatici riguardanti la Divinità, le cause e i princìpi, il tutto e la parte, il corpo e l'incorporeo, le varie forme di cangiamento, il luogo, il tempo e il numero.

Per quanto concerne l'etica, infine, Sesto si concentra su tre punti: critica le concezioni dogmatiche del bene e del male, critica la pretesa che esista un'arte del vivere e critica, infine, la pretesa che tale arte, posto pure che ci sia, possa essere insegnata.

10. Differenti criteri seguiti da Sesto nelle sue critiche – In questo torneo di «ragioni contro ragioni» Sesto si mostra piuttosto scrupoloso, e, spesso, espone con fedeltà le dottrine degli avversari che poi confuta e si mostra ben informato su larghi settori del vasto arco del pensiero antico a lui precedente (sotto questo profilo la sua opera resta una vera e propria miniera di informazioni per la ricostruzione del pensiero di quegli autori le cui opere non ci sono pervenute).

Il taglio dei problemi e la angolatura sotto cui li tratta, come già abbiamo detto, sono quelli propri dell'età ellenistica, in particolar modo quelli propri della Stoa. È significativo, per esempio, il fatto che nei due libri diretti contro i logici Sesto mostri di ignorare la logica aristotelica e in particolare la sillogistica degli *Analitici* e polemizzi soprattutto con la logica stoica; ma molti esempi di questo genere si potrebbero rintracciare anche nei libri contro i fisici e contro i moralisti. Sesto non sembra aver beneficiato della rinascita del Platonismo e dell'Aristotelismo, che nel suo secolo, come vedremo, avevano già dato cospicui frutti.[25]

[25] Cfr. Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, libri II e III, *passim* e *Contro i matem.*, libri VII-XI, *passim.*

Per quanto concerne la dialettica con cui egli costruisce le sue ragioni da contrapporre a quelle dei Dogmatici, è da rilevare come essa sia della stessa natura di quella messa in auge dagli Accademici e come, quindi, riveli la sua originaria matrice stoica. Le argomentazioni sono in genere di pregnanza, di rilevanza e anche di efficacia diverse, talora sofistiche e capziose, quando non addirittura stucchevoli. Ma Sesto ne è in parte consapevole, tanto è vero che alla fine dei suoi *Lineamenti* scrive espressamente che il peso e la portata delle sue argomentazioni sono proporzionati al grado di temerarietà dei discorsi dei Dogmatici che intende confutare.[26]

11. Conclusioni sul pensiero di Sesto Empirico – È da rilevare, infine, che, talvolta, Sesto fa positivamente appello all'esperienza e all'evidenza dei fatti contro la presunzione della teoria, ma non lo fa in modo sistematico.

E così certe anticipazioni di idee, che molto più tardi verranno sviluppate da Locke, da Hume e da Stuart Mill e che gli studiosi hanno da tempo rilevato, restano poco più che intuizioni isolate.[27]

Sesto, contrariamente a quanto è stato sostenuto da interpreti francesi,[28] non anticipa il positivismo moderno (così come la medicina empirica non anticipa il metodo induttivo proprio delle scienze moderne), perché non arriva in alcun modo alla costruzione di una nuova logica.[29]

E non arriva alla costruzione di una nuova logica per due ragioni essenziali:

1) nutre troppa sfiducia nelle capacità costruttive del pensiero, che sono indispensabili per scoprire leggi e nessi che legano i fenomeni;

2) nutre troppo poca fiducia nella possibilità che l'esperienza porti a qualcosa di vero.

Per Sesto la ragione serve quasi solo per combattere la ragione dogmatica e l'esperienza quasi solo come rifugio d'emergenza per sopravvivere, ossia a scopi pratici.[30]

[26] Cfr. Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, III, 280 s.

[27] Cfr., per esempio, Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 279; 297 ss.; VIII, 57; 274; 288; 356; ecc.

[28] Cfr. Brochard, *Les sceptiques grecs*, cit., pp. 309 ss. e Robin, *Pyrrhon*, cit., pp. 181 ss.

[29] Non arriva alla costruzione di una nuova logica di carattere «induttivo», ossia di quel tipo di logica che sarà proprio delle scienze moderne.

[30] Cfr., per esempio, Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, II, 244 ss.

La posizione di Sesto può ben riassumersi in questa frase di uno studioso che condivide la posizione dello Scetticismo: «Solo la vita merita di essere seguita, e la prima filosofia consiste nello sbarazzarsi delle filosofie dogmatiche che speculano sull'incerto e descrivono come i Democritei, misurano come i Platonici, o immaginano, come fecero gli Stoici, la pretesa verità dell'invisibile».[31]

II. L'esaurimento dello Scetticismo

Gli antichi fanno un solo nome di filosofo scettico posteriore a Sesto, quello di Saturnino, discepolo dello stesso Sesto, ed egli pure «empirico».[1] Di lui non sappiamo altro e tutto lascia credere che egli non si sia mosso dalle posizioni del maestro. Del resto con Sesto Empirico lo Scetticismo raggiunge le sue invalicabili colonne d'Ercole, e, anzi, insieme al proprio trionfo celebra anche la propria distruzione.

Lo stesso Sesto mostra qualche barlume di coscienza di questo fatto. A proposito delle formule canoniche dello Scetticismo scrive nei *Lineamenti pirroniani:*

> E invero, per quel che concerne tutte le espressioni scettiche, bisogna tenere a mente questo, che noi non si afferma in modo assoluto ch'esse siano vere, in quanto diciamo che esse si possono annullare da se stesse, circoscrivendo se stesse insieme con le cose di cui si dicono; così le medicine purganti, non solo cacciano dal corpo gli umori, ma anche se stesse espellono insieme con gli umori.[2]

E nell'opera maggiore, a proposito dell'obiezione che la dimostrazione scettica intesa a dimostrare la non esistenza della dimostrazione distrugge anche se medesima, Sesto ribadisce:

> Ma, anche se essa [*scil.*: la dimostrazione dell'impossibilità della dimostrazione] scacciasse se medesima, non per questo viene a convalidare l'esistenza della dimostrazione. Ci sono molte cose che fanno a se stesse quello che fanno alle altre! Come, infatti, il fuoco, consumando la legna, distrugge anche se medesimo, e come i purganti, scacciando gli umori dai corpi, emettono anche se stessi, così pure l'argomen-

[31] Dumont, *Le scepticisme*, cit., p. 235.
[1] Cfr. Diogene Laerzio, IX, 116.
[2] Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 206.

tazione addotta contro la dimostrazione – dopo aver eliminato ogni dimostrazione – viene a mettere anche se medesima al bando![3]

Queste immagini sono stupende e, a nostro avviso, esprimono come meglio non si potrebbe *una delle funzioni storiche che ha avuto lo Scetticismo antico*, anzi forse addirittura la principale, vale a dire la funzione catartica o liberatrice.

Lo Scetticismo antico, in effetti, non ha distrutto la filosofia antica, che presenta ancora un tratto di gloriosa storia successiva, ma ha distrutto una certa filosofia, o, meglio, una certa mentalità dogmatica legata a questa filosofia: ha distrutto quella mentalità dogmatica che era stata creata dai grandi sistemi ellenistici, soprattutto dal sistema stoico. È molto indicativo il fatto che lo Scetticismo, nelle sue varie forme, nasca, si sviluppi e muoia in sincronia col nascere, con lo svilupparsi e col morire appunto dei grandi sistemi ellenistici.

Ed è anche assai significativo che quella mentalità di cui diciamo non sopravviva a Sesto. Dopo Sesto la filosofia riprende il suo cammino verso altre spiagge.

Sesto, naturalmente, non poteva prevedere nulla di tutto questo.

Uno studioso italiano ha rilevato quanto segue: «Sesto è ben lungi dal sospettare che quasi contemporaneamente a lui e nella stessa metropoli di Alessandria da lui frequentata si va profilando quell'insegnamento di Ammonio Sacca che è destinato a far convergere il pensiero antico verso un polo diverso da quello scettico; egli non prevede che nuove costruzioni dommatiche cominciano a delinearsi sulla base di quelle medesime colonne doriche che sono state da lui scosse, anche se non rovesciate. E se lo storico autentico, utilizzando tutti gli sviluppi e le prospettive del passato, è in certo modo anche preveggente, dobbiamo purtroppo ammettere che Sesto non è riuscito a prevedere nulla, perché dal passato non ha desunto altro che il naufragio di tutta una civiltà filosofica. La sua analisi storico-critica infatti, viene eseguita in modo tale da consigliare che si chiuda ormai un'assurda e quasi sfibrante polemica di "filosofi in vendita", senza protrarla all'infinito con danno di tutti i contendenti. Secondo l'Empirico, la storia filosofica dei Greci, esaminata con i rigori di una logica bene affilata, doveva finire in un pacifico e rassegnato riconoscimento di tutti gli errori dei dommatici. E in questa fine egli, pur fornito in abbondanza di polemica gagliardia, non intende riservarsi l'ultima parola, giacché

[3] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VIII, 480.

proprio lui non ha alcuna buona novella da annunciare, ma ha già pronto il rifiuto di ogni novella, buona o cattiva che sia».[4]

Però, se questo è vero, è altrettanto vero che Sesto *non poteva prevedere nulla,* appunto per i motivi sopra indicati, ossia perché egli (come gli Scettici suoi predecessori) non usciva fuori da quella mentalità creata dall'ellenismo, e avvalendosi del metodo dialettico poteva distruggere quella mentalità solo *distruggendo anche se stesso.*

Del resto, una riprova eloquente di quanto stiamo dicendo si ha nel fatto che le nuove correnti filosofiche di cui diremo, che hanno una forte ispirazione religiosa, con punte di vero e proprio misticismo, non solo non temeranno lo Scetticismo, in quanto faranno appello a forme e modi di conoscenza diversi da quelli che lo Scetticismo aveva criticato, ma, in certi casi, non esiteranno addirittura ad accoglierne alcuni risultati proprio per dischiudere le nuove prospettive.

[4] Russo, in: Sesto Empirico, *Contro i logici*, Introduzione, pp. XX s.

PARTE XXI

IL PERIPATO IN ETÀ ELLENISTICA LA RISCOPERTA DELLE OPERE DI SCUOLA DI ARISTOTELE E IL NEOARISTOTELISMO

Se noi fossimo liberi dal corpo, nessun altro compito toccherebbe alla nostra natura se non la contemplazione.

Aspasio, *In Eth. Nicom.*, 1, 14

SEZIONE I

BISECOLARE ECLISSE DEL PERIPATO FINO ALLA RISCOPERTA DELLE OPERE DI SCUOLA DI ARISTOTELE

I. Esponenti della Scuola aristotelica di modesto rilievo in età ellenistica

1. Licone – Dal 270 circa a.C. fino verso la metà del I secolo a.C. la vita del Peripato proseguì in un clima di mediocrità e di sconfortante grigiore. La scuola continuò a mietere qualche successo come istituzione di carattere educativo, ma restò praticamente assente dai grandi dibattiti di idee. Gli uomini che ne ressero le sorti mostrarono di avere capacità filosofiche di assai scarso rilievo, e, in sostanza, non seppero fare altro che operare timidi accomodamenti di carattere eclettico con alcune delle concezioni dominanti dell'epoca.

Intorno al 270 a.C. divenne scolarca Licone, che successe a Stratone di Lampsaco e tenne la direzione della scuola per quasi mezzo secolo.[1] Scrisse opere che dovettero segnalarsi per bontà di stile, ma non per profondità di contenuto.

Riferisce Cicerone:

> Licone tu ricco di parole, ma troppo meschino nei concetti stessi.[2]

I suoi interessi filosofici si limitarono all'etica. Definì il sommo bene come «gioia spirituale» o «gioia dell'anima»,[3] e – ovviamente in-

[1] Licone nacque nelle Troade agli inizi del III secolo a.C. Fu designato da Stratone stesso come suo successore. Diresse il Peripato all'incirca dal 270/268 al 226/224 a.C. (cfr. Diogene Laerzio, V, 68). Fu abile e raffinato uomo di mondo. Il Peripato, durante lo scolarcato di Licone, si resse più sulle doti personali del capo che non sul suo pensiero filosofico, che dovette essere assai esile. I frammenti di Licone sono stati raccolti e commentati da F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles,* Heft VI: *Lykon und Ariston von Keos,* Basel 1952 (1969²).

[2] Cicerone, *De finibus*, V, 5, 13 = *Lykon*, fr. 17 Wehrli. Cfr. P. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. I. *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, prefazione di G. Reale, introduzione di Th. Szlezák, traduzione di S. Tognoli e V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 26 s.

[3] Cfr. Clemente, *Stromata*, II, XXI, 129, 9 = fr. 20 Wehrli.

fluenzato dalla Stoa – cercò di ridurre considerevolmente la rilevanza dell'afflizione che viene dalle cose che sono estranee all'anima, come ad esempio le afflizioni che vengono dal corpo e dalla sorte.

Riferisce Cicerone:

> E sentiamo Licone: per svalutare l'afflizione egli sostiene ch'essa è prodotta da cose di nessuna importanza: fastidi derivanti dal corpo e dalla sorte, non mali dell'anima.[4]

Gli interessi principali e dominanti di Licone dovettero essere non quelli di carattere propriamente filosofico, bensì quelli di carattere pedagogico ed educativo, come si ricava dalle esplicite testimonianze degli antichi.[5]

2. Ieronimo di Rodi – Un contemporaneo di Licone, Ieronimo di Rodi,[6] sostenne, invece, dottrine chiaramente impregnate di Epicureismo. Per questo motivo, Licone, che si ispirava invece al rigorismo della Stoa, gli fu inimicissimo.

Ieronimo sosteneva, infatti, che il sommo bene è la *mancanza di dolore*, considerando, quindi, il dolore come sommo male. Ecco in merito alcune delle numerose testimonianze di Cicerone, il quale nei confronti di Ieronimo è molto critico:

> Ricordi la definizione che Ieronimo di Rodi dà del sommo bene, a cui ritiene si debba riferire ogni cosa?
>
> Sì; secondo lui il termine estremo è l'assenza del dolore.
>
> E sempre il medesimo che pensa del piacere?
>
> Dice che non è desiderabile per se stesso.
>
> Dunque ritiene che altro è provar gioia, altro dolore.[7]
>
> E non bisogna dar retta a Ieronimo, per cui il sommo bene si identifica con quello che voi talvolta, o meglio troppo spesso, dite tale: il

[4] Cicerone, *Tusc. disput.*, III, 32, 78 = fr. 19 Wehrli.

[5] Cfr. Diogene Laerzio, V, 65 = fr. 22 Wehrli; cfr. anche V, 66 = fr. 23 Wehrli.

[6] Ieronimo è detto da molte fonti nativo di Rodi. La sua *acmé* va collocata all'incirca a metà del III secolo a.C. Fu contemporaneo, oltre che di Licone, di Timone (Diogene Laerzio, IX, 112) e di Arcesilao (*ibid.*, IV, 41). I suoi frammenti sono stati raccolti e commentati da F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft X: *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler*, Basel 1959 (1969²).

[7] Cicerone, *De finibus*, II, 3, 8 = *Hieronymos*, fr. 8 a Wehrli.

non provar dolore. Giacché, se il dolore è un male, non è sufficiente per vivere bene mancare di tale male.[8]

È evidente che, sostenendo una cosiffatta concezione del sommo bene, Ieronimo rischiava, al limite, di porsi al di fuori della filosofia peripatetica, come già lo stesso Cicerone chiaramente rilevava:

> Tralascio molti, e fra questi Ieronimo, dotto e attraente, *ma non so perché dovrei chiamarlo peripatetico*, giacché propose come sommo bene la mancanza di dolore; e chi dissente sul sommo bene, dissente su tutto il sistema filosofico.[9]

3. Aristone di Ceo – A Licone successe Aristone di Ceo[10], i cui scritti, come quelli del maestro, dovettero segnalarsi per eleganza, ma non per nerbo speculativo. Lo si desume dalla testimonianza di Cicerone:

> Fu poi armonioso e beato il suo [*scil.*.: di Licone] successore Aristone, ma non ebbe la serietà che si richiede a un grande filosofo: i suoi scritti sono certo molto eleganti, ma non so come, il suo modo di esporre manca di autorità.[11]

In effetti, le sue riflessioni etiche, a giudicare dai pochi frammenti che ci sono pervenuti, dovettero essere alquanto superficiali e, in particolare, di carattere descrittivo. Aristone seguì quindi quella tendenza fenomenologica inaugurata da Teofrasto con i suoi *Caratteri*, ossia una tendenza teoreticamente disimpegnata.[12]

4. Critolao di Faselide – Scolarca del Peripato successivamente (forse subito dopo Aristone) fu Critolao di Faselide,[13] il quale – malgrado

[8] Cicerone, *De finibus*, II, 13, 41 = *Hieronymos*, fr. 8 b Wehrli.

[9] Cicerone, *De finibus*, V, 5, 14 = *Hieronymos*, fr. 8 c Wehrli.

[10] Aristone nacque a Iuli nell'isola di Ceo. La sua *acmé* cade probabilmente verso la fine della seconda metà del III secolo a.C. I suoi frammenti sono stati raccolti e commentati da F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft VI: *Lykon und Ariston von Keos*, cit.

[11] Cicerone, *De finibus*, V, 5, 13 = *Ariston von Keos*, fr. 10 Wehrli.

[12] Cfr. *Ariston von Keos*, frr. 14-16 Wehrli.

[13] Critolao nacque a Faselide in Licia, probabilmente intorno al 200 a.C. Sappiamo con certezza che nel 156/155 fu a Roma, insieme a Carneade scolarca dell'Accademia e a Diogene scolarca della Stoa. Luciano (*De longaevis*, 20, 223) ci riferisce che morì e 82 anni. I suoi frammenti sono stati raccolti e commentati da F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft X: *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler*, cit. Per l'ambasciata a Roma cfr. *ibidem*, frr. 5-10.

le espresse intenzioni di mantenersi fedele alla dottrina dei fondatori della scuola – si mostrò piuttosto sensibile agli influssi della Stoa. Infatti, se, da un lato, egli ridifese l'idea aristotelica dell'eternità del mondo e del genere umano,[14] dall'altro, tradì lo Stagirita e si spostò su posizioni vicine a quelle del Portico, sostenendo la materialità dell'anima e identificando la *psyché* con la «*quinta substantia*» (come ci viene esplicitamente riferito), vale a dire con l'«etere».[15]

Inoltre, contrariamente ad Aristotele, Critolao sostenne la tesi secondo cui il piacere è un male:

> Critolao Peripatetico sostenne e che il piacere è un male e che genera da sé molti altri mali.[16]

Un tipico tentativo di accomodamento eclettico fra Peripato e Stoa è poi ravvisabile nella dottrina dei beni.

Critolao ribadì la dottrina peripatetica secondo cui vi sono tre classi di beni, ma sostenne che i «beni esteriori» e i «beni del corpo» (pur essendo, appunto, beni e non «indifferenti») sono incommensurabilmente inferiori alla «virtù», ossia ai «beni dell'anima», ai «beni dello spirito».

Riferisce Cicerone:

> E qui io mi domando il valore che può avere la famosa bilancia di Critolao. Pone, Critolao, su un piatto i beni spirituali, sull'altro quelli fisici ed esteriori: il piatto dei beni spirituali, egli dice, s'abbasserà talmente che neppure la terra e il mare riuscirebbero, col loro peso, a ristabilire l'equilibrio.[17]

Ma era una soluzione, questa, che, per quanto si sforzasse di avvicinare il Peripato alla Stoa, era strutturalmente destinata a fallire nel suo intento, perché la Stoa non poteva accettare in alcuna maniera la qualifica di «bene» data ad altra cosa che non fosse la virtù.

5. Diodoro di Tiro ed Erinneo – Discepolo e successore di Critolao nella carica di scolarca fu Diodoro di Tiro.[18]

[14] Cfr. *Kritolaos*, frr. 12, 13 e 15 Wehrli.
[15] Cfr. *Kritolaos*, frr. 16 e 17 Wehrli.
[16] Gellio, *Noct. Att.*, IX, 5, 6 = *Kritolaos*, fr. 23 Wehrli.
[17] Cicerone, *Tusc. disput.*, V, 17, 50 = *Kritolaos*, fr. 21 Wehrli.
[18] Di Diodoro sappiamo solo che nacque a Tiro, che fu discepolo di Critolao e scolarca del Peripato. Le poche testimonianze pervenuteci che lo riguardano sono state raccolte e commentate dal Wehrli nel volume sopra citato alla nota 13.

Come il maestro, Diodoro ritenne che l'anima e l'intelletto fossero costituiti di etere e che fossero materiali.[19]

In etica tentò, invece, un curioso compromesso che cercava di dar ragione, a un tempo, sia alle istanze peripatetiche, sia a quelle stoiche, sia, anche, a quelle epicuree.

Probabilmente Diodoro si sentiva

a) Peripatetico identificando il «sommo bene» con la «virtù»,

b) pensava di dar ragione alle istanze stoiche ponendo la «virtù» su un piano nettamente superiore a tutti gli altri beni,

c) riteneva di dar ragione anche alle istanze epicuree affermando (come già Ieronimo) che la felicità richiede l'«assenza di dolore».[20]

Diodoro di Tiro è l'ultimo dei Peripatetici di quest'epoca di cui possiamo dire con certezza che abbia ricoperto la carica di scolarca.

È possibile che il successore di Diodoro sia stato Erinneo, di cui però sappiamo molto poco.

A questo Peripatetico furono legati personaggi che ebbero una certa importanza nelle vicende politiche di Atene, come ad esempio Atenione, divenuto poi tiranno, e soprattutto Apellicone di Teo, il quale riuscì a recuperare le opere esoteriche di Aristotele e le pubblicò.[21]

Su questo punto dobbiamo però allargare il nostro discorso, perché ci troviamo non solo di fronte a una svolta fondamentale della storia del Peripato, ma, in un certo senso, anche di fronte di tutto il pensiero occidentale, che dagli «esoterici», ossia dalle opere di scuola di Aristotele, fu condizionato in modo essenziale.

II. La riscoperta delle opere di scuola di Aristotele e la loro pubblicazione nella grande edizione di Andronico di Rodi

1. Le vicende degli scritti di scuola di Aristotele e la loro pubblicazione – Sulle vicende degli scritti aristotelici – come abbiamo già avuto modo di accennare nel libro quarto – siamo abbastanza bene informati.[1]

[19] Cfr. Aezio, *Plac.*, 1, 7, 21 = *Diodoros von Tyros*, fr. 2 Wehrli.

[20] Cfr. *Diodoros von Tyros*, frr. 3 a; 4 a; 4 f Wehrli.

[21] Cfr. Posidonio, presso Ateneo, V, 211 d ss. = Fr. 253, p. 221, 12 ss. Edelstein-Kidd = fr. 247, p. 180 Theiler = A 323 Vimercati.

[1] Per dettagliati approfondimenti, cfr. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, trad. it. 2000, cit., vol. I, pp. 13-101.

Aristotele pubblicò solamente opere destinate a un largo pubblico (le cosiddette opere essoteriche), per lo più in forma dialogica, composte quasi tutte negli anni in cui egli rimase membro dell'Accademia. Queste opere (che noi oggi conosciamo solo per frammenti, per lo più indiretti), ebbero larga diffusione e furono, salvo debite eccezioni, le uniche accessibili a tutti nell'età ellenistica, negli anni che vanno dalla morte di Teofrasto agli inizi del I secolo a.C.

Le cosiddette «opere di scuola» – vale a dire gli scritti che Aristotele approntò per le sue lezioni, le quali furono composte a partire già dal periodo in cui lo Stagirita fondò una prima sua scuola ad Asso – a motivo del loro contenuto altamente specializzato e tecnico, non solo non vennero pubblicate, ma non vennero nemmeno rifinite né sistemate dal punto di vista letterario. Esse rimasero allo stato di materiale grezzo, che doveva servire appunto solo all'interno della Scuola (e perciò sono state anche dette opere «esoteriche»).

Certamente di tali opere venne fatta qualche copia, almeno di alcune di esse o di parti di alcune di esse. Ma queste copie dovettero essere di limitatissimo numero, trattandosi di lavori che non erano stati concepiti per essere divulgati e per di più scritti in maniera piuttosto incomprensibile ai non appartenenti alla Scuola.

Nel loro complesso queste opere restarono patrimonio della biblioteca del Peripato solo fino alla morte di Teofrasto, il quale stabilì, prima di morire, che della biblioteca fosse erede esclusivamente Neleo, e degli edifici e del giardino della scuola fosse invece erede tutta la comunità.

Ecco uno stralcio del testamento di Teofrasto, che ci è stato tramandato da Diogene Laerzio:

> Lascio a Neleo tutti quanti i libri. Lascio il giardino e il Peripato e tutte quante le costruzioni situate presso il giardino, tra gli amici nominati per iscritto, a coloro che, di volta in volta, intendono farvi scuola e praticarvi la filosofia insieme, poiché non è possibile a tutti soggiornarvi sempre, a condizione che nessuno li alieni e che nessuno se ne appropri privatamente, ma ne dispongano tutti come se possedessero in comune un tempio e se ne servissero in modo reciprocamente familiare e amichevole, come si addice ed è giusto. In particolare, quelli che, insieme, li condivideranno siano: Ipparco, Neleo, Stratone, Callino, Demotimo, Demarato, Callistene, Melante, Pancreone, Nicippo.[2]

[2] Diogene Laerzio, V, 52 s.; cfr. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. I, pp. 21 ss.

Non conosciamo i motivi per cui Teofrasto ritenne di potere prendere una decisione tanto grave, ossia di poter rendere privato e quindi alienabile un bene così importante come la biblioteca e di ribadire invece la comunità e inalienabilità dei beni immobili della Scuola, dato che una Scuola ha ben più bisogno della prima che non dei secondi. È possibile che egli volesse, in questo modo, garantire a Neleo la successione alla direzione della Scuola, che invece, come sappiamo, toccò a Stratone.[3]

È certo che a un vecchio discepolo del Peripato quale era Neleo il nuovo corso dottrinale impresso alla Scuola da Stratone di Lampsaco doveva riuscire assai sgradevole, e, anzi, intollerabile.

Probabilmente scoppiò un aperto dissidio fra Neleo e Stratone; e la decisione, di una gravità veramente estrema, di portar via dal Peripato e da Atene la biblioteca, fu verosimilmente la conseguenza di tale dissidio.

E così la biblioteca del Peripato, la quale conteneva anche tutti i libri collezionati da Aristotele e da Teofrasto, oltre che i manoscritti originali delle loro opere, passò da Atene a Scepsi, in Asia Minore.

Neleo vendette, probabilmente, molte opere alla biblioteca di Alessandria, ma tenne gelosamente per sé i preziosi scritti di Aristotele e di Teofrasto. Gli eredi di Neleo, privi di interesse per la filosofia e per la cultura, si preoccuparono unicamente di salvaguardare quei manoscritti dalla avidità dei re attalidi (che ricercavano libri per la biblioteca di Pergamo) e non seppero escogitare altra soluzione se non quella di nasconderli in una cantina (questo dovette avvenire nella prima metà del II secolo a.C.).

Tra la fine del II secolo e gli inizi del I secolo a.C., Apellicone di Teo – di cui abbiamo già fatto cenno – riuscì ad acquistarli (a un prezzo assai considerevole) e a riportarli ad Atene, dove cercò di rimediare ai guasti (prodotti dalle muffe e dalle tarme), per la verità in modo arbitrario e maldestro, come ci viene esplicitamente riferito. E così i preziosi testi, che venivano editi per la prima volta, furono pubblicati pieni di errori e quindi assai poco comprensibili.[4]

Ma le avventure degli scritti aristotelici non terminano qui.

Poco dopo la loro pubblicazione da parte di Apellicone, Atene fu conquistata e saccheggiata da Silla, nell'86 a.C., e anche il Liceo (così come l'Accademia) subì danni molto gravi.

[3] Cfr. libro IV, pp. 1052 ss.
[4] Cfr. il documento di Strabone (XIII, 1, 54) che riportiamo *infra*, pp. 1589 s.

Ecco quanto ci riferisce Plutarco nella *Vita di Silla*:

> Silla, come pose piede nell'Ellade, ricevette deputazioni e inviti da tutte le città del paese, tranne Atene, che il tiranno Aristione costringeva a schierarsi dalla parte del re. Contro di lei Silla lanciò tutte le sue forze simultaneamente: circondò il Pireo e l'assediò, vi eresse attorno macchine da guerra di ogni tipo e impegnò ogni genere di combattimenti per prenderla. Se avesse pazientato neppure per molto, avrebbe potuto prendere anche la città alta con tutta tranquillità, dato che la fame l'aveva ormai ridotta alla disperazione, e mancava di viveri. Ma Silla aveva fretta di tornare a Roma, ove temeva lo scoppio della rivoluzione; fu quindi costretto ad accelerare la guerra, affrontando il rischio di molte battaglie e ingenti spese. Oltre all'equipaggiamento solito, l'azione delle macchine richiedeva diecimila paia di muli, impiegati ogni giorno per farle funzionare. Quando venne a mancare il legname, giacché molte macchine si guastavano, o crollavano sotto il loro stesso peso, o venivano distrutte dal fuoco che i nemici lanciavano ininterrottamente, mise le mani sui boschi sacri e fece tagliare gli alberi dell'Accademia, il più verde dei sobborghi cittadini, nonché quelli del Liceo.[5]

Qualcuno pensa addirittura a una distruzione e a una chiusura del Peripato.[6] Certo è che le nostre migliori testimonianze non parlano più di «scolarchi» dopo Diodoro di Tiro; e le fonti più recenti che tornano a parlare di «scolarchi» del Peripato, lasciano un vuoto proprio in questo periodo.[7]

Silla si impadronì, tra l'altro, anche dei preziosi manoscritti di Aristotele recuperati da Apellicone e li portò a Roma.[8]

A Roma il grammatico Tirannione riuscì a conquistarsi le simpatie del bibliotecario che custodiva i libri di Silla e cominciò a trascriverli. Sappiamo anche che alcuni librai erano riusciti a far trascrivere in modo avventuroso da amanuensi sprovveduti copie di alcuni di questi

[5] Plutarco, *Vita di Silla*, 12 in parte = I, 32, 2 Dörrie; si veda inoltre quanto Plutarco riferisce al cap. 14.

[6] Cfr. J. P. Lynch, *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution,* Berkeley – Los Angeles – London (University of California Press) 1972, pp. 205 s.

[7] La successione degli scolarchi che conosciamo è questa: Aristotele, Teofrasto, Stratone, Licone, Aristone, Critolao, Diodoro, Erinneo. Ammonio (*In Arist. De interpret.*, 5, 28) ed Elia (*In Arist. Categ.*, 117, 22 s.; cfr. anche 113, 18 ss.) ci dicono che Andronico fu l'«undicesimo scolarca» (il decimo successore dopo Aristotele); dunque mancano certamente almeno due nomi fra Erinneo e Andronico.

[8] Su questo concordano pienamente Strabone e Plutarco, come si legge nei due documenti che riportiamo subito appresso.

scritti, che, dunque, circolarono, ancora una volta, molto scorrette. Sull'entità e sugli esiti del lavoro di Tirannione non sappiamo quasi nulla.

Ci viene riferito, invece, che Andronico di Rodi ottenne proprio da Tirannione il prezioso materiale di cui si avvalse per la sua monumentale edizione delle opere di Aristotele (e di Teofrasto), destinata a fare epoca, perché destinata a cambiare le sorti – come abbiamo detto – non solo del Peripato, ma della filosofia occidentale, in quanto fu proprio questa edizione che garantì la conservazione e la diffusione delle opere di Aristotele che ancora oggi leggiamo.[9]

2. Le testimonianze di Strabone e di Plutarco – Queste notizie ci sono riferite da testimoni degni di fiducia, ossia dal geografo Strabone, il quale fu educato alla scuola dei Peripatetici e quindi disponeva di informazioni di prima mano, e da Plutarco. Alcune riconferme ci vengopo anche da Posidonio.

Prima di proseguire, vogliamo riportare integralmente i passi di questi autori, perché sono documenti di importanza davvero eccezionale.

Parlando della città di Scepsi, riferisce Strabone:

> Da Scepsi vennero i socratici Erasto, Corisco e Neleo figlio di Corisco, uomo, questo, che fu discepolo e di Aristotele e di Teofrasto e che ereditò la biblioteca di Teofrasto, nella quale era contenuta anche quella di Aristotele. Infatti Aristotele lasciò la propria biblioteca a Teofrasto, al quale lasciò anche la scuola; egli fu il primo di cui sappiamo che abbia raccolto libri e che abbia insegnato ai re di Egitto come sistemare la biblioteca. Teofrasto lasciò la biblioteca a Neleo, il quale la trasportò a Scepsi e la lasciò ai suoi eredi, che erano uomini incolti, i quali mantennero i libri chiusi e non adeguatamente sistemati. Ma quando seppero dello zelo con cui i re Attalidi, sotto il cui dominio era la città, cercavano libri per la costruzione della biblioteca di Pergamo, nascosero i libri sottoterra in una cava. Qualche tempo dopo, quando i libri erano già danneggiati dalla umidità e dalle tarme, i discendenti di Neleo vendettero ad Apellicone di Teo per molto danaro i libri di Aristotele e quelli di Teofrasto. Ma Apellicone era un bibliofilo più che un filosofo; per questo, cercando di ricostruire le parti corrotte per fare nuove copie, alterò il testo, completandole in modo non corretto, e pubblicò i libri pieni di errori. Successe così che gli antichi Peripatetici dopo Teofrasto non ebbero più libri affatto, tranne

[9] Cfr. *infra*, pp. 1596 s.

pochi e per lo più opere essoteriche, sì che non furono più in grado di filosofare in modo pertinente ma solo di fare ampollose affermazioni. Invece i Peripatetici successivi, dal momento in cui uscirono questi libri, si trovarono in una migliore condizione di filosofare e di professare la filosofia aristotelica, ma restarono però costretti ad affermare molte cose solo a livello di probabilità, a causa del gran numero di errori. Anche Roma contribuì molto a questo. Infatti, subito dopo la morte di Apellicone, Silla conquistò Atene, si prese e si portò a Roma la biblioteca di Apellicone. Quivi il grammatico Tirannione, che era un amatore di Aristotele, riuscì a mettere le mani su di essa, facendo la corte al bibliotecario, e questo fecero anche alcuni librai utilizzando cattivi copisti senza controllare le loro copie con gli originali, cosa che succede anche in altri casi quando i libri vengono copiati per scopi commerciali, sia qui sia ad Alessandria.[10]

Plutarco ripete alcune di queste importantissime notizie e le completa come segue:

[Silla] quindi salpò da Efeso con tutta la flotta, e al terzo giorno approdava al Pireo. Lì fu iniziato ai misteri e si appropriò della biblioteca di Apellicone di Teo, ove si trovavano quasi tutti i libri di Aristotele e di Teofrasto, quest'ultimo poco conosciuto allora al grosso pubblico. Essa fu portata a Roma e riordinata in gran parte, si racconta, dal grammatico Tirannione. Da lui Andronico di Rodi ottenne le copie delle opere dei filosofi che pubblicò e di cui redasse i cataloghi ora in uso. Gli antichi peripatetici sembra siano stati, di per sé, degli eruditi rispettabili, ma conoscevano poco e senza rigore critico gli scritti di Aristotele e Teofrasto. Ciò perché l'eredità di Neleo di Scepsi, cui Teofrasto lasciò i suoi libri, andò a finire in mano di persone prive d'interesse per queste cose e ignoranti.[11]

Infine, testimonianze circa Apellicone risalgono addirittura a Posidonio: egli ci conferma, tra l'altro, che, effettivamente, Apellicone fu legato al circolo degli Aristotelici e che acquistò la biblioteca di Aristotele, giacché «era molto ricco».[12]

3. Quadro riassuntivo delle vicende delle opere di Scuola di Aristotele – In conclusione, le assai complesse vicende degli «esoterici» aristotelici possono essere riassunte nel modo seguente:

[10] Strabone, XIII, 1, 54.
[11] Plutarco, *Vita di Silla,* 26.
[12] Cfr. Ateneo, V, 211 d-215 b = *Posidonius,* fr. 253 Edelstein-Kidd = *Poseidonios*, fr. 247, p. 180 Theiler = A 323 Vimercati.

a) Neleo (nominato da Teofrasto erede della biblioteca del Peripato) si portò gli scritti aristotelici nella città natale, Scepsi, dove, però, non vennero né sistemati né utilizzati.

b) Di alcuni di questi scritti (o almeno di alcune parti di essi) erano state fatte certamente alcune copie (oltre che in Atene, copie di esoterici dovevano trovarsi nella biblioteca di Alessandria[13] e probabilmente anche a Rodi, nella patria di Eudemo),[14] ma esse dovettero restare lettera morta, dato che non risulta che siano state lette, studiate a fondo e assimilate da nessuno dei filosofi dell'età ellenistica.

c) La riesumazione degli esoterici aristotelici fu opera di Apellicone, il quale procedette altresì alla loro pubblicazione, ma in modo assai scorretto, di guisa che essi restarono assai poco comprensibili.

d) I preziosi manoscritti di Aristotele furono poi confiscati da Silla e portati a Roma, dove il grammatico Tirannione si accinse a un sistematico lavoro di riordinamento (che però non poté portare a termine).

e) Alcune copie di opere esoteriche furono messe in circolazione a Roma per opera di librai, ma si trattò, ancora una volta, di copie assai scorrette, fatte fare solamente a scopo di lucro, da amanuensi maldestri.

f) L'edizione sistematica degli scritti di Aristotele fu opera di Andronico di Rodi, il quale compilò anche i cataloghi ragionati, compiendo quel lavoro che doveva costituire l'indispensabile premessa nonché il fondamento per la rinascita dell'Aristotelismo.

4. I criteri seguiti da Andronico nella sua edizione del «Corpus Aristotelicum» – Come procedette Andronico nel suo lavoro di editore? Egli non si limitò a fornire una lezione intelligibile dei testi, ma si preoccupò altresì di raggruppare quegli scritti che trattavano la medesima materia e di riordinarli sulla base, appunto, del loro contenuto. Una testimonianza di Porfirio, a questo riguardo, è assai preziosa.

Porfirio, spiegando i criteri da lui seguiti nel pubblicare gli scritti plotiniani, scrive:

> Dato che egli stesso [Plotino] mi aveva incaricato dell'ordinamento e della correzione dei suoi scritti, e gliel'avevo promesso in vita e avevo anche annunciato ad altri amici che l'avrei fatto, innanzitutto ho deciso

[13] Cfr., su questo argomento, i testi di Moraux, che citiamo *infra*, nota 16.
[14] Su Eudemo, cfr. libro IV, pp. 1049 s.

di non seguire l'ordine cronologico dei trattati, che sono stati scritti senza un preciso piano, ma di imitare Apollodoro di Atene e *Andronico il Peripatetico*, che hanno realizzato l'edizione rispettivamente del commediografo Epicarmo, raccolta in dieci tomi, e delle *opere di Aristotele e di Teofrasto*, suddivise e riunite nello stesso tomo per argomenti affini; analogamente, io, avendo cinquantaquattro trattati di Plotino, li ho distribuiti in sei *Enneadi*, ben contento di coniugare la perfezione del numero sei e del nove, in modo da racco-gliere in ogni *Enneade* i trattati affini e da porre al primo posto i problemi più semplici.[15]

Dal testo ora letto si ricava, evidentemente, soltanto il principio generale che guidò Andronico. Ma gli studiosi moderni, esaminando gli antichi cataloghi (quelli, cioè, che hanno una genesi anteriore all'edizione di Andronico),[16] hanno potuto fornire alcune importanti precisazioni.

Andronico riunì alcuni brevi trattati che erano più o meno autonomi (e che avevano anche un loro titolo particolare) a trattati di più ampia dimensione dedicati ai medesimi argomenti. Talora egli ha anche dato nuovi titoli alle opere così costituite.[17]

È assai probabile, per esempio, che proprio a lui risalga la organizzazione di tutte le opere logiche in un unico *corpus* e lo stesso titolo di *Organon* dato a esso.[18] Dalla logica aristotelica, infatti, egli pensava dovesse iniziare lo studio sistematico della filosofia.[19] In modo analogo procedette con i vari scritti di carattere fisico, metafisico, etico, politico, estetico e retorico.

L'ordinamento generale e particolare che Andronico impresse al *Corpus Aristotelicum* restò definitivo. Esso condizionò tutta la tradizione successiva, e, quindi, anche le moderne edizioni. Insomma: l'edizione di Andronico era veramente destinata – come già sopra abbiamo detto – a «fare epoca» in tutti i sensi.[20]

[15] Porfirio, *Vita di Plotino*, 24; traduzione di G. Girgenti.

[16] Cfr. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, cit., e, soprattutto; del medesimo autore, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Adronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Erster Band: *Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*, Berlin 1973; di quest'opera abbiamo curato l'edizione italiana nel 2000, già citata *supra*, p. 1581, nota 2.

[17] Cfr. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. I, pp. 53-101.

[18] Cfr. I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957, p. 423.

[19] Cfr. Filopono, *In Arist. Categ.,* 5, 18-23; Elia, *In Arist. Categ.*, 117, 22-24.

[20] Per un approfondimento di questi problemi cfr. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. I, pp. 66 ss.

SEZIONE II

RINASCITA DELLA FILOSOFIA ARISTOTELICA CON I COMMENTATORI NEI PRIMI DUE SECOLI D.C.

I. La lenta rinascita della filosofia aristotelica nel I secolo a.C.

1. Esponenti e tendenze della filosofia peripatetica nel I secolo a.C. – Se lasciamo da parte Apellicone e Tirannione che non erano filosofi (il primo, a dire dello stesso Strabone, era più un bibliofilo che un filosofo, il secondo era un grammatico),[1] gli esponenti del pensiero peripatetico nel I secolo a.C. di cui abbiamo notizie sono i seguenti: Stasea di Napoli, Aristone di Alessandria, Cratippo di Pergamo, Andronico di Rodi, Boeto di Sidone, Senarco di Seleucia e Nicola di Damasco.

La collocazione cronologica di molti di questi personaggi all'interno del I secolo a.C. è incerta, e le ipotesi degli studiosi sono discordi.

Sarebbe soprattutto importante poter determinare con certezza le date di nascita e di morte di Andronico e quindi quella della sua edizione del *Corpus Aristotelicum*, perché – come già abbiamo detto – a essa è legata la rinascita dell'Aristotelismo e da essa dipende il cambiamento di qualità nei contenuti e nel metodo che si registra in una parte dei filosofi peripatetici di quest'epoca.

Abbiamo già visto come solo una datazione bassa di Andronico e della sua edizione delle opere aristoteliche risulti plausibile, se si accetta quanto le nostre fonti ci dicono, e se si tiene conto sia della grave situazione in cui dovette versare Atene dopo la conquista di Silla, sia dei gravi danni subiti dal Peripato, sia del trasporto a Roma dei manoscritti aristotelici.

Anche una considerazione attenta dell'attività dei filosofi sopra citati conferma quanto s'è detto, e fa emergere una serie di elementi che depongono a favore della data bassa dell'edizione di Andronico, che – con ogni verosimiglianza – dovette aver luogo nel corso del ventennio successivo alla morte di Cicerone.[2]

[1] Su Tirannione cfr. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, cit., pp. 393 ss. e 412 s.

[2] Il lettore troverà lo stato della questione messo bene a punto da Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. I, pp. 53-66. Moraux, seguendo la tradizione te-

Si ponga mente a questa circostanza particolarmente eloquente: Cicerone non solo non conosce Andronico, ma non conosce neppure alcuno dei filosofi sopra nominati che, per quanto ci risulta dalle testimonianze pervenuteci, poterono beneficiare dell'edizione di Andronico.

Cicerone conosce, invece, Stasea, Aristone e Cratippo, che operano nella prima metà o nei primi anni della seconda metà del I secolo a.C.[3] E il pensiero di questi Peripatetici non rivela la conoscenza degli esoterici di Andronico.

Inoltre Cicerone parla di Cratippo (cui aveva affidato l'educazione del figlio) come dell'unico Peripatetico di rilievo del momento, e ne parla come se insegnasse privatamente e non come scolarca del Peripato.[4]

È vero che il nome di uno di questi tre filosofi, Aristone, viene menzionato da Simplicio nella lista dei commentatori antichi delle *Categorie*,[5] ma non è certo che l'Aristone menzionato sia questo nostro, dato che si ha notizia di un altro Aristone, che fu attivo nell'età di Augusto.[6]

D'altra parte, se anche l'Aristone commentatore fosse il nostro, le cose non cambierebbero, dato che egli proveniva da Alessandria, la cui biblioteca possedeva parecchie copie delle *Categorie*, e dato che anche in Atene Apellicone – come sappiamo – all'inizio del secolo, aveva pubblicato gli esoterici aristotelici, sia pure in modo assai scorretto.

D'altra parte, è da rilevare come Andronico e i Peripatetici del I secolo a.C. da lui influenzati, probabilmente, gettarono solo le premesse al metodo e al sistema del «commento» alle opere aristoteliche di scuola, che diventerà, invece, il tratto tipico dell'aristotelismo dei secoli successivi. Andronico sembra aver scritto parafrasi più che commenti. Boeto di Sidone, suo discepolo, si occupò di vari problemi e di varie opere dello Stagirita, ma la sua attività di «commentatore»

desca inaugurata da F. Littig (*Andronikos von Rhodos*, München – Erlangen 1890), propugna la datazione alta. Si vedano, per contro, le argomentazioni di I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, cit., pp. 420 ss., che Moraux non riesce e smantellare. Il fatto che Cicerone non conosca Andronico – come subito vedremo – è un elemento determinante a favore della datazione bassa.

[3] Cfr. Cicerone, *De orat.*, I, 22, 104; *De finibus*, V, 3, 8; V, 25, 75; *Acad. pr.*, II, 4, 12; *De officiis*, I, 1, 1; III, 2, 5; ecc.

[4] Cfr. Cicerone, *Epist.*, XII, 16 e XVI, 21; cfr. i corretti rilievi che fa e questo riguardo il Lynch, *Aristotle's School*, cit., pp. 204 s.

[5] Simplicio, *In Arist. Categ.*, 159, 31 ss.

[6] Cfr. Strabone, XVII, 3, 790. Questo ammette, sia pure in via ipotetica, anche Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. I, pp. 186 ss.

è attestata con sicurezza solo per le *Categorie*. Senarco sembra essere stato autore di monografie e non di commentari specifici, mentre Nicola di Damasco è autore di una esposizione avente il carattere di compendio dossografico.[7]

2. Stasea di Napoli – Una breve caratterizzaziorie dell'attività e del pensiero di ciascuno di questi personaggi confermerà quanto abbiamo detto e ci permetterà di trarre più fondate conclusioni.

Stasea di Napoli, che nacque negli ultimi decenni del II secolo a.C.,[8] fu retore oltre che filosofo.

La tematica di cui trattò riporta al clima delle discussioni che già conosciamo come peculiare del Peripato dei secoli III e II a.C.

Egli rilevò – probabilmente in polemica contro il rigorismo della Stoa – come, per garantire il raggiungimento della felicità, siano molto importanti i beni esterni (in particolare la buona fortuna), nonché i beni riguardanti il corpo.

Cicerone giudicò la trattazione di Stasea sulla felicità nettamente inferiore a quella di Antioco.[9]

3. Aristone di Alessandria – Aristone di Alessandria fu, dapprima, discepolo di Antioco,[10] e Lucullo lo conobbe negli anni 86/87 a.C., appunto ad Alessandria nel circolo degli Accademici.[11]

Che sia questo il commentatore delle *Categorie* di cui parla Simplicio – come già abbiamo detto – è probabile, ma non è sicuro.[12] Di questo commentatore gli antichi ricordano in particolare alcune osservazioni sulla categoria della «relazione».[13]

Aristone si occupò, inoltre, della sillogistica, e aggiunse tre modi alla prima figura del sillogismo e due alla seconda figura.[14]

[7] Questo è un dato che ci sembra emergere chiaramente, se si lasciano da parte le supposizioni e ci si basa solo su ciò che è espressamente attestato.

[8] La datazione sopra indicata si ricava da alcune indicazioni che Cicerone (*De orat.*, I, 22, 104; *De finibus*, V, 25, 75) fornisce circa i rapporti che il nostro filosofo ebbe con noti personaggi suoi contemporanei (fu amico di Licinio Crasso e maestro di Pisone).

[9] Cfr. Cicerone, *De finibus*, V, 25, 75.

[10] Cfr. *supra*, p. 1501, nota 1.

[11] Cfr. Cicerone, *Acad. pr.*, II, 4, 12.

[12] Cfr. *supra*, p. 1594 e nota 5.

[13] Queste osservazioni si potranno vedere in Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. I, pp. 185-197.

[14] Su questo punto della dottrina di Aristone troviamo puntuali informazioni in uno scritto attribuito ad Apuleio (cfr. *Apulei Opera quae supersunt*, vol. III, *De philosophia libri*, recensuit P. Thomas, Lipsiae 1908, pp. 176-194).

Che cosa abbia spinto Aristone a lasciare Antioco non ci è noto. La riscoperta delle opere di Aristotele e l'edizione di Apellicone (e non necessariamente quella di Andronico) potrebbero aver costituito un buon motivo.

4. Cratippo di Pergamo – Cratippo di Pergamo fu pure, dapprima, discepolo di Antioco.

Svolse attività di insegnante a Mitilene e dal 47/46 a.C. in Atene, dove ebbe come allievo il figlio di Cicerone.[15]

Dovette acquistare notevole prestigio, tanto che Cicerone stesso lo considera come autorità somma e il migliore dei Peripatetici dell'epoca.[16]

Nessuno, però, ci dice che sia stato scolarca.[17]

Dovette occuparsi prevalentemente di etica, e in particolare dei doveri morali. Le uniche informazioni che di lui abbiamo riguardano, però, la «mantica», da cui risulta in modo chiaro come egli si rifacesse a una psicologia platonico-aristotelica che ritroviamo nelle opere pubblicate di Aristotele. La mantica di Cratippo non è quella dei *Parva naturalia* di Aristotele e la sua dottrina della *psyché* non è quella del *De anima.*

Cratippo, dunque, non ha conosciuto le opere di scuola dello Stagirita, e comunque non le ha utilizzate.[18]

5. Andronico di Rodi – Per quanto concerne Andronico e la sua attività editoriale abbiamo già riferito.[19]

Fonti neoplatoniche ci dicono che fu l'undicesimo scolarca del Peripato, ma lasciano un vuoto (di almeno due nomi) fra Diodoro e Andronico.[20] Se si considera il fatto che proprio nel periodo corrispondente a questo vuoto ebbero luogo l'assedio di Silla ad Atene, il danneggiamento del Liceo, la confisca e il trasporto a Roma delle opere di scuola di Aristotele e la forzata interruzione dell'attività della Scuola, è ragionevole congetturare che proprio Andronico abbia potuto ricostituire il Peripato.[21]

[15] Si veda l'indicazione di tutti i documenti utili a ricostruire la cronologia e la vita di Cratippo in Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. I, pp. 225-257.

[16] Cfr. Cicerone, *De officiis*, I, 1, 1; III, 2, 5.

[17] Cfr. *supra*, nota 4.

[18] Cfr. Cicerone, *De divinatione*, I, 3, 5; I, 32, 70 s.

[19] Cfr. *supra*, pp. 1591 s.

[20] Cfr. *supra*, p. 1588, nota 7.

[21] Lynch (*Aristotle's School*, cit., pp. 198-207) sostiene che il Peripato, come istituzione, dovette cessare di esistere nel 96 a.C. Questa tesi è senza dubbio errata. È

Per quanto concerne la sua attività filosofica è da rilevare come essa non si riducesse alla semplice esegesi e al mero commento del verbo aristotelico. Noi oggi possiamo ancora farci un'idea della libertà con cui Andronico trattava la problematica aristotelica soprattutto da ciò che ci è stato tramandato relativamente alla sua interpretazione delle *Categorie*.[22]

Anche in psicologia sembra che Andronico si sia allontanato da Aristotele, concependo l'anima come quel rapporto numerico che collega gli elementi del corpo, e quindi come numero e addirittura come «numero semovente», come già Senocrate.

Peraltro ci è anche tramandato che Andronico oscillò fra questa concezione e quella che fa dell'anima non la «causa», ma l'«effetto» della composizione degli elementi del corpo.[23]

6. Boeto di Sidone – Discepolo e successore di Andronico fu Boeto di Sidone,[24] che – a giudicare dalle testimonianze pervenuteci – sembra aver interpretato Aristotele, in alcuni punti chiave, in maniera naturalistica.

Infatti, mentre Andronico proponeva di incominciare lo studio della filosofia partendo dalla «logica» (che è come lo strumento, e che, dunque, va previamente conosciuto), Boeto proponeva di cominciare dalla «fisica», per il motivo che questa ci mette a contatto con le cose

vero che – come abbiamo già più volte rilevato – in questo torno di tempo, in seguito ai danni provocati da Silla ai luoghi in cui sorgeva la scuola e al duro colpo inflitto ad Atene, il Peripato quasi certamente cessò di funzionare per un certo periodo di tempo, che dovette anche essere non breve. Ma è altrettanto vero che l'attività dei Peripatetici dovette riprendere proprio nei luoghi in cui sorgeva l'originario Peripato, come dimostra – tra l'altro – un passo di Luciano (II secolo d.C.). Riferendo i motti pungenti del filosofo cinico Demonatte (su cui cfr. libro V, pp. 1128 ss.) egli scrive testualmente: «Vedendo Rufino di Cipro – lo zoppo del Peripato – *che si intratteneva per la maggior parte del tempo a discutere nel Peripato*, Demonatte disse: "Non c'è nulla che sia più sconveniente di un Peripatetico zoppo"». Col termine περίπατος (usato due volte, al singolare e al plurale) Luciano indica senza dubbio la scuola (cfr. *Vita di Demonatte*, 56).

[22] Cfr. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. I, pp. 105-120.

[23] Cfr. Temistio, *In Arist. De anim.*, 31, 1 ss.; 32, 24 ss.; cfr. anche Galeno, *Quod an. mor. temper. sequantur*, c. 4 (IV, 782 s. Kühn = 44, 12 ss. Müller).

[24] Da Strabone, XVI, 2, 24, p. 737 risulta che Boeto fu un suo contemporaneo (Strabone nacque nel 63 a.C. e morì nel 21 d.C.). Strabone dice anche di «aver studiato Aristotele insieme a lui», usando l'espressione συμφιλοσοφεῖν, che è stata intesa sia nel senso di «studiare sotto la guida di», sia nel senso di «studiare insieme a» (nel senso di essere condiscepolo). Che Boeto sia stato discepolo di Andronico è testimoniato da Filopono (*In Arist. Categ.*, 5, 18); che sia stato anche suo successore si ricava da Ammonio (*In Arist. Anal. pr.*, I, 31, 12).

che per noi sono più familiari e conosciute e la ricerca filosofica deve, appunto, muovere da ciò che è più familiare e noto a ciò che è meno familiare e meno noto.[25]

Le tendenze naturalistiche di Boeto risultano evidenti anche da quanto ci è riferito intorno al suo *Commentario alle Categorie,* in particolare circa la sua interpretazione della prima categoria, ossia della «sostanza» che, per lui, è la materia e il composto e non la forma. In effetti, sembra che secondo il nostro filosofo la forma cadesse fuori della categoria di sostanza e rientrasse nell'ambito di altre categorie.

Si comprende, per conseguenza, come egli ritenesse che l'individuo fosse non solo «per noi», ma anche «per natura» la realtà prima.[26]

Infine, egli cercò di ricavare dai testi di Aristotele la dottrina della «oikeiosis», che la Stoa aveva posto a fondamento della propria etica (ma che forse fu anticipata già da Teofrasto). Il termine originario cui tendiamo (il πρῶτον οἰκεῖον) siamo noi a noi stessi; infatti noi non amiamo nessuno prima di noi stessi e amiamo, poi, anche gli altri riferendoli a noi stessi.[27]

7. Senarco di Seleucia – Senarco di Seleucia[28] spinse la sua dissidenza nei confronti di Aristotele ai limiti della rottura.

Questo risulta evidente soprattutto in due punti: 1) egli negò l'esistenza dell'etere, scrivendo un intero trattato *Contro la quinta sostanza*[29], 2) negò altresì l'esistenza del soprasensibile (e quindi del «Motore Immobile»).

Ecco le esplicite parole di Senarco:

> Bisogna non ricorrere all'intelligibile, che, in realtà, non è nulla di per se stesso e non è che una vuota nozione.[30]

[25] Cfr. Filopono, *In Arist. Categ.*, 5, 16 ss.; Elia, *In Arist Categ.*, 117, 22 ss.

[26] Cfr. Simplicio, *In Arist. Categ.*, 78, 4 ss.; Dessippo, *In Arist. Categ.*, 45, 12 ss.

[27] Cfr. Alessandro, *De anim. mantissa*, 130, 19-153, 27. Per una discussione e interpretazione di tutte le testimonianze pervenuteci su Boeto cfr. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. I, pp. 149-184.

[28] Da Strabone (XIV, 5, 4, 670) sappiamo che Senarco lasciò ben presto la nativa Seleucia, che insegnò ad Alessandria, ad Atene e a Roma, che fu amico di Ario Didimo e dell'imperatore Augusto e che morì in tarda età. Dovette quindi essere all'incirca un contemporaneo di Boeto, con cui, tra l'altro, ebbe in comune alcune tesi stoicheggianti.

[29] Cfr. la ricostruzione della dottrina contenuta in questo scritto in Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. I, pp. 201-217

[30] Giuliano, *Orat.*, V, VIII [V], 162 c (vol. II, 1, p. 107 Rochefort).

Senarco inoltre – indubbiamente sotto l'influsso della dottrina della Stoa, insieme a Boeto di Sidone – sostenne che noi siamo a noi stessi l'«oggetto primo del nostro desiderio».[31]

8. Nicola di Damasco – Degno di menzione è, da ultimo, Nicola di Damasco, che fu consigliere del re Erode ed ebbe ottimi rapporti con Augusto.[32]

La sua opera *Intorno alla filosofia di Aristotele*, divisa in molti libri, doveva essere una esposizione piuttosto fedele del pensiero di Aristotele, o, più esattamente, delle seguenti parti del pensiero dello Stagirita: «fisica», «metafisica», «cosmologia», «dottrina degli elementi», «meteorologia», «zoologia», «psicologia», «botanica».

Di Nicola di Damasco è anche il trattatello *Sulle piante* che nel Medioevo fu tradotto in latino dall'arabo e creduto opera di Aristotele. Non si esclude, però, che esso costituisse una parte dell'opera generale *Intorno alla filosofia di Aristotele.*[33]

9. Conclusione sul pensiero degli Aristotelici del I secolo a.C. – A giudicare da quanto rilevato, si deve concludere quanto segue.

Nel primo secolo a.C. vi furono ancora dei Peripatetici che non beneficiarono della riscoperta delle opere di scuola di Aristotele, e che continuarono a dibattere problemi analoghi a quelli dibattuti dai Peripatetici dei due secoli precedenti, e con un metodo sostanzialmente identico.

Invece i Peripatetici che beneficiarono della riscoperta degli esoterici sembrano dipendere quasi tutti dall'edizione di Andronico.

Comune a quasi tutti questi filosofi è la tendenza a interpretare Aristotele, in alcuni punti chiave del suo sistema, in modo tendenzialmente «naturalistico» (se non addirittura – come nel caso di Senarco – in modo accentuatamente naturalistico), con alcune concessioni allo Stoicismo.

[31] Cfr. *supra*, nota 27. Su Senarco si veda Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. I, pp. 201-217.

[32] Per una ricostruzione della vita e dell'opera di Nicola si veda Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. I, pp. 437-502 e il volume che citiamo alla nota seguente.

[33] I frammenti dei primi cinque libri, pervenutici in una traduzione siriaca, sono stati raccolti, pubblicati, tradotti in lingua inglese e commentati da H.J. Drossaart Lulofs, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle*, Leiden 1965 (1969^2). Nella nutrita introduzione (pp. 1-57) Drossaart Lulofs discute a fondo i vari problemi concernenti Nicola, la sua opera, il suo pensiero e il suo influsso in Oriente.

Non sarà tuttavia questa la direzione in cui proseguirà il Peripato. L'Aristotele delle opere di scuola si imporrà come punto di riferimento, e l'esegesi di queste opere diverrà canonica, ma cambierà – e in modo alquanto sensibile – la temperie teoretica che sta alla base dei commentari, come subito vedremo.

II. Il nuovo corso dell'Aristotelismo nei primi due secoli dell'era cristiana

1. Consolidamento e diffusione del commento agli esoterici – Dei Peripatetici che vissero nei primi due secoli dell'era cristiana e all'inizio del terzo non ci è pervenuto molto, tranne che di Alessandro di Afrodisia, che è una figura d'eccezione e con cui di fatto si chiude la storia del Peripato.

Inoltre, i documenti e le testimonianze pervenutici non sono stati in passato adeguatamente interpretati e approfonditi e solo in tempi recenti hanno attirato l'attenzione di alcuni studiosi.

I risultati che finora si sono ottenuti sono alquanto sorprendenti e, in ogni caso, sono tali da infrangere gli schemi che dalla storiografia del secolo scorso e dei primi decenni del nostro erano stati imposti e che di conseguenza erano diventati canonici.[1]

Quali sono le caratteristiche dei Peripatetici di quest'epoca?

In primo luogo, è da rilevare – e questo è stato correttamente riconosciuto da sempre e addirittura tematizzato dagli stessi filosofi di cui trattiamo – che il far filosofia, per i Peripatetici di quest'epoca, coincide quasi per intero con il lavoro di interpretazione e di commento dei testi aristotelici. L'esegesi e il commento degli scritti di scuola di Aristotele iniziati da Andronico e dai suoi discepoli, divennero in un certo senso il metodo del filosofare e il genere letterario peculiare di quanti si riconoscevano come seguaci dello Stagirita. E anche dopo l'avvento e il predominio pressoché assoluto del Neoplatonismo, l'unico modo con cui si continuò a leggere e a

[1] L'interpretazione che in passato ha fatto testo è stata quella di Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 1, pp. 805-830. L'opera di rottura, che ha messo in crisi quell'interpretazione è di Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague 1963; 1969[2]. In Italia ha proseguito, sulla strada indicata da Merlan, P.L. Donini nel suo lavoro *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino 1974. Decisivo è, ora, il volume di P. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit.

intendere Aristotele rimase quello del commentario e della parafrasi degli esoterici.[2]

In effetti, quasi tutti i Peripatetici di quest'epoca sono ricordati come autori di esegesi e di commenti.

2. Significativi esponenti di questa corrente – Alessandro di Ege (che fu maestro di Nerone) scrisse probabilmente un commento (o una esegesi) alle *Categorie* e forse anche al trattato *Sul cielo.*[3]

Aspasio, che visse nella prima metà del II secolo d.C., è ricordato come commentatore delle *Categorie*, del *De interpretatione*, del *De caelo*, della *Fisica,* della *Metafisica.* Scrisse anche un commentario all'*Etica a Nicomaco*, che ci è in buona parte pervenuto (e che, come vedremo, contrariamente a quanto si riteneva, costituisce un documento molto importante).[4]

Apprezzato autore di commenti alle *Categorie* e alla *Fisica* fu anche Adrasto di Afrodisia. Questo filosofo coltivò anche matematica e astronomia e si occupò a fondo del *Timeo* (o di una parte di esso), probabilmente con un commento (al quale sono debitori – sembra – pensatori come Teone di Smirne, Proclo e Calcidio).[5]

Verso la metà del II secolo d.C. fiorì Ermino, che commentò le *Categorie*, il *De interpretatione*, gli *Analitici primi* e i *Topici* e si occupò in maniera critica – come vedremo – anche di problemi concernenti la *Fisica*.[6]

Aristocle di Messene scrisse invece una vasta opera *Sulla filosofia* che doveva offrire un ampio panorama di carattere storico e teoretico di tutto l'arco della storia della filosofia.[7]

[2] Di questi commentari neoplatonici diremo più avanti.

[3] Cfr. Simplicio, *In Arist. Categ.*, 10, 19 s.; *In Arist. De caelo*, 430, 29 ss. Cfr. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. II, t. 1, pp. 217-220.

[4] Quanto è rimasto di questo commentario è stato pubblicato da G. Heylbut, *Aspasii in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, nella grande collana «Commentaria in Aristotelem Graeca», t. XIX, Pars 1, Berlin 1889. Cfr. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. II, 1, pp. 221-283.

[5] Cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 1, pp. 809 s. Cfr. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, trad. it. 2000, cit., vol. II, 1, pp. 285-320.

[6] Luciano lo presenta come un ribaldo: «È degno di ricordo ciò che [Demonatte] disse a Ermino. Era costui una cima di ribaldo, che avendo fatto mille scelleratezze, aveva sempre sulla bocca Aristotele e le sue dieci categorie. "O Ermino" egli disse "ti starebbero veramente bene dieci categorie [che in greco significano anche dieci *accuse*]"» (*Vita di Demonatte*, 56). Cfr. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. II, 1, pp. 347-381.

[7] Su questo scritto di Aristocle, del quale parla Eusebio (nella sua *Praep. evang.*) si veda Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. II, 1, pp. 89-204.

Gran numero di commenti scrisse, infine, Alessandro,[8] ma su di lui dobbiamo fare un discorso a parte, perché svetta nettamente su tutti gli altri Peripatetici.[9]

3. Ragioni che hanno portato in primo piano l'interesse per le opere di scuola di Aristotele – Questo massiccio consolidarsi del metodo del commentario agli esoterici e la sua sorprendente diffusione (il numero dei commentari alle medesime opere sembra addirittura che stimolasse a scriverne via via dei nuovi) dimostrano che, ormai, gli interessi dei seguaci di Aristotele si erano concentrati sulle opere di scuola e che, a paragone di esse, le opere pubblicate, le essoteriche, avevano perso quasi del tutto il loro antico fascino. A poco a poco queste dovettero venir trascurate o scarsamente utilizzate, fino a cadere nell'oblio: e così si spiega la ragione per cui esse andarono perdute e a noi furono tramandate solo le opere di scuola. Dopo aver goduto di tanta ammirazione e notorietà, gli essoterici furono condannati all'oblio, mentre gli esoterici, rimasti tanto a lungo quasi del tutto sconosciuti, furono consegnati alla storia come una «conquista per il sempre».

Ettore Bignone ha spiegato assai bene i motivi spirituali (dei quali parleremo a lungo nelle restanti parti di questa opera), che contribuirono a produrre quel capovolgimento di cui abbiamo detto. Gli uomini dei primi secoli dell'ellenismo – egli rileva – amarono la semplicità e la lucida chiarezza. A questi canoni non rispondevano in alcun modo gli scritti di scuola dello Stagirita; pertanto, quei pochi studiosi che pur poterono avere a disposizione alcuni degli scritti esoterici di

[8] Si veda *infra*, p. 1609, nota 2.

[9] Influenzati dalle dottrine peripatetiche sono due grandi scienziati di quest'epoca, l'astronomo e geografo Claudio Tolomeo e il medico Galeno, i quali, però, non diedero contributi originali e innovativi nell'ambito delle indagini propriamente filosofiche. Galeno resta soprattutto una fonte di inestimabile valore. L'esame più accurato e dettagliato del pensiero filosofico di Galeno è quello fatto da Moraux in *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. II, t. 2, pp. 253-368. Dal dettagliato esame che fa Moraux di Galeno si ricava quanto segue. Di Aristotele ammirò soprattutto la logica che studiò a fondo. In particolare considerò la dottrina della dimostrazione fondamentale dal punto di vista metodologico anche per il medico. Di Aristotele Galeno lesse e ammirò anche scritti sulla filosofia della natura: *Fisica, De caelo, De generatione et corruptione, Meteorologica, De sensu, De somno, De iuventute, Historia animalium, De partibus animalium, Problemata.* In teologia seguì più Platone e in etica Platone e gli Stoici (non fa riferimenti alle opere etiche e politiche dello Stagirita). Moraux dà molto peso alla presenza di Aristotele nelle opere di Galeno. Ma, in realtà il grande medico di Pergamo sembrerebbe più vicino ai Medioplatonici che ad Aristotele. D'altra parte, la sua assimilazione e trattazione della logica aristotelica – ripensata a fondo – rientra nel programma che gli stessi Neoplatonici mettono in atto, a cominciare da Porfirio.

Aristotele, non furono in alcun modo attratti da essi, avendo questi i caratteri esattamente contrari a quelli che il gusto dell'epoca esigeva. «Ma – prosegue Bignone – le età mutano, e con esse gli spiriti. Quello che per l'una è difetto per l'altra è pregio. E la lucida chiarezza, che nell'età precedente era il merito dell'Aristotele essoterico, nei secoli dell'impero dovette parere a parecchi volgare. Gli animi ormai sono appassionati del recondito e del misterioso. Legge dello stile è lo sforzo; più idee che parole, sentenze che nascondano una significazione ascosa. I fascini delle dottrine ermetiche dell'Oriente han penetrato gli spiriti. L'oscurità non sgomenta più, affascina. Se le nuove religioni han misteri per iniziati, perché non ne avrebbe la religione del vero, la filosofia? Anche il dio del pensiero filosofico non deve apparire a tutti, ma solo rivelarsi ai meritevoli tra le penombre della cella, nei penetrali del tempio. A somiglianza del Pitagorismo, che è in auge, ogni filosofia deve aver dogmi segreti, e sacre "orgie" della mente, a cui solo gli iniziati siano ammessi. Dove non sono, si suppongono. Clemente Alessandrino [...] li scopre anche nella scuola di Epicuro: tanto più perciò in Aristotele. Luciano, nei suoi *Filosofi all'incanto* [...], allorché si vende Aristotele, fa dichiarare dal banditore, per crescergli il pregio, che chi lo compera troverà due Aristoteli in uno solo, quello per i profani e quello per iniziati. Tale amore del recondito richiama a poco a poco sulle opere esoteriche di Aristotele l'attenzione dei secoli più tardi dell'età classica ormai declinante. Vinte le prime asprezze se ne comprende la profondità e la bellezza. Si capisce finalmente che qui è il suo pensiero più profondo e più maturo. Ma per questo fu necessaria una lunga esperienza di secoli e che si facessero più vaghe d'infinito le menti e più abituate alle sottigliezze metafisiche».[10]

4. Influssi platonici e medioplatonici su Aristocle e sui Peripatetici dell'era cristiana – Quali furono le peculiarità teoretiche dell'Aristotelismo di quest'epoca?

Abbiamo visto come il Peripato post-aristotelico, a partire già da Teofrasto (e soprattutto con Stratone) e anche dopo la riscoperta degli esoterici durante l'ultimo secolo dell'età pagana (e forse anche in parte durante il primo secolo dell'era cristiana), avesse assunto posizioni naturalistiche e perfino materialistiche e come alcuni suoi esponenti si fossero lasciati influenzare dalla Stoa.[11]

[10] Bignone, *L'Aristotele perduto*, cit., pp. 35 s.
[11] Cfr. libro IV, pp. 1035, e *supra*, pp. 1581.

Per contro, l'Aristotelismo dell'epoca di cui ci occupiamo, e in particolare del II secolo d.C., rivela precisi influssi del Platonismo e soprattutto di quella particolare sua forma rinata fra la fine dell'era pagana e i primi due secoli dell'era cristiana, e (come vedremo) aveva raggiunto la sua *acmé* nel II secolo d.C., che ormai quasi tutti gli storici della filosofia antica concordemente denominano «Medioplatonismo».[12]

Le simpatie per il Platonismo erano state riconosciute da tempo, ma solo limitatamente a uno dei filosofi sopra menzionati, vale a dire limitatamente a Aristocle di Messene.

Per la verità, il giudizio di Aristocle su Platone e sulla sua filosofia è così favorevole, che non poteva non colpire.

Scrive Aristocle:

> Platone, se mai altri, filosofò in modo autentico e perfetto.[13]

E non solo traspare chiaramente dai frammenti di Aristocle il giudizio positivo su Platone, ma anche il sostanziale accordo con lui.

Platone avrebbe avuto, infatti, il merito di aver capito che, pur essendo una la scienza delle cose umane e divine, va distinta in tre parti, vale a dire una prima riguardante la natura del Tutto, una seconda riguardante le cose umane e una terza i ragionamenti, e di aver capito che la prima è la condizione e il fondamento della seconda.

Platone, in altri termini, avrebbe avuto il merito di aver compreso che non era possibile conoscere le cose umane senza prima conoscere le cose divine.[14]

Questa incondizionata approvazione della filosofia platonica (almeno intesa in questa forma che risente della rielaborazione medioplatonica) doveva nascere dalla convinzione di Aristocle che essa è pienamente conciliabile con quella aristotelica, come sembra dimostrare – tra l'altro – il fatto che Aristocle chiami l'Accademia addirittura «il Peripato di Platone».[15]

Ma il caso di Aristocle non è affatto isolato.

Di tutti i filosofi peripatetici del II secolo sopra ricordati è attestato un preciso rapporto con Platone. Adrasto di Afrodisia si occupò a fondo del *Timeo*[16], che fu quasi la *Bibbia* del Medioplatonismo.

[12] Si veda il libro VII, pp. 1805 ss.

[13] Aristocle, presso Eusebio, *Praep. evang.*, XI, 3, 1.

[14] Aristocle, presso Eusebio, *Praep. evang.*, XI, 3, 6.

[15] Aristocle, presso Eusebio, *Praep. evang.*, XV, 2, 1.

[16] Gran parte dell'*Astronomia* di Teone di Smirne (cfr. libro VII, p. 1819 e nota 13), secondo alcuni studiosi, deriverebbe da questo commentario di Adrasto.

Ermino riprese il concetto platonico di anima come «principio semovente» e cercò di spiegare con esso i moti Celesti.[17]

5. La posizione di ispirazione medioplatonica assunta da Aspasio nel commentario all'«Etica a Nicomaco» – Il documento più significativo per quanto concerne l'influsso del Platonismo sui Peripatetici è costituito dal commentario all'*Etica a Nicomaco* di Aspasio, che per tanto tempo fu giudicato di scarso valore e che – alla luce di più attente ricerche – risulta, invece, di inestimabile importanza storica.[18]

Cerchiamo di cogliere alcuni dei più significativi elementi platonici e medioplatonici presenti nel commentario di Aspasio.

Nel sottolineare l'eccellenza della vita contemplativa e della contemplazione, Aspasio fa leva su una concezione dualistica dell'uomo, secondo la quale non è naturale l'unione di anima e corpo e che ha precisi paralleli in testi di Plutarco e di altri autori medioplatonici.

Scrive il nostro autore:

> Se noi fossimo liberi dal corpo, nessun altro compito toccherebbe alla nostra natura se non la contemplazione; ora invece il corpo, in quanto è vincolato a piaceri e dolori fisici, di necessità ci costringe a osservare la temperanza e la continenza e molte altre virtù del genere, delle quali non è verosimile che partecipi la divinità per il fatto stesso che essa non partecipa di piaceri e dolori corporali. È dunque chiaramente per la necessità impostaci dal corpo che ci prendiamo tanta cura della moralità.[19]

Vedremo, inoltre, che i Medioplatonici pongono il supremo fine dell'uomo nel farsi simile a Dio.

Ebbene proprio con questa concezione tipicamente medioplatonica Aspasio concorda perfettamente e la ribadisce con estrema chiarezza, andando chiaramente oltre il testo aristotelico che commenta. Per spiegare il principio aristotelico che «il bene fu giustamente definito ciò a cui tutto tende», Aspasio scrive:

> Se [Aristotele] intende il bene nel senso della causa prima e nel senso più proprio [ossia nel senso di Dio], la proposizione è giusta, perché tutte le cose tendono a esso e a farsi simili a quello. Bisogna al-

[17] Cfr. Simplicio, *In Arist. De caelo*, 380, 3 ss.
[18] Cfr. Donini, *Tre studi*, cit., pp. 98 ss.
[19] Aspasio, *In Arist. Eth. Nicom.*, I, 14-20. La traduzione di questo passo e di quelli appresso riportati è di P.L. Donini.

lora interpretare il tendere nel senso che ciascun essere è stato disposto dalla natura a farsi simile per quanto è possibile alla causa prima e perfettissima: ciascuno, infatti, è spinto urgentemente dalla propria natura verso la propria perfezione; e viene spinto a questa per la sua inclinazione a quell'essere che è fra tutti perfettissimo.[20]

E dall'affermazione aristotelica che è proprio dell'uomo virtuoso fare il bene piuttosto che ricevere il bene, Aspasio, ancora più chiaramente, trae la tesi medioplatonica come segue:

> Perciò la virtù sembra essere qualcosa di divino e come una sorta di assimilazione al dio; la nozione del divino implica, infatti, non il ricevere bene, ma il fare bene.[21]

Inoltre, per indicare Dio, Aspasio usa senz'altro l'espressione «il primo Dio»,[22] che deriva dalla nuova concezione ipostatico-gerarchica del divino propria del medio-platonismo. Egli dilata, poi, il concetto aristotelico della divinità in funzione delle categorie del bene e del bello e attribuisce alla medesima una conoscenza e una precisa cura nei confronti delle cose del mondo, che lo Stagirita non ammetteva, almeno a livello tematico esplicito:

> Per natura il divino è bello e buono e sempre attualmente esercita le attività più belle, e [gli Dei] conoscono gli enti come sono e conservano nel suo stato il mondo presente.[23]

Queste e altre tangenze fra la dottrina di Aspasio e il Medioplatonismo portano, dunque, a concludere che «nell'opera di Aspasio ci è [...] conservata, se non proprio una interpretazione medioplatonica dell'etica di Aristotele, certo però un'esegesi che dal medioplatonismo fu fortemente influenzata».[24]

Alla luce di questi precisi elementi, che indicano una massiccia tendenza dell'Aristotelismo del II secolo d.C. a sussumere e a fare proprie tesi e concezioni tipiche del parallelo movimento medioplatonico, non sorprenderanno le conclusioni cui sono pervenute le nuove

[20] Aspasio, *In Arist. Eth. Nicom.*, 4, 4-10.
[21] Aspasio, *In Arist. Eth. Nicom.*, 99, 4-5. Ecco il testo originario: δοκεῖ θεῖόν τι εἶναι ἡ ἀρετὴ καὶ ὁμοίωσίς τις θεῷ.
[22] Cfr. Aspasio, *In Arist. Eth. Nicom.*, 137, 12 ss. Cfr. Donini, *Tre studi*, cit., pp. 118 s.
[23] Aspasio, *In Arist. Eth. Nicom.*, 33, 10 s.; cfr. Donini, *Tre studi*, cit., pp. 112 ss.
[24] Donini, *Tre studi*, cit., p. 124.

riletture di Alessandro, che sembrano mettere definitivamente in crisi i clichés in cui il nostro filosofo era stato imprigionato da molto tempo, rivelandocene un segreto volto non solo sconosciuto, ma anche insospettabile.

In quest'epoca molti studiosi collocano lo scritto, pervenutoci sotto il nome di Aristotele, dal titolo *Trattato sul cosmo per Alessandro*,[25] e gli dedicano una certa attenzione considerandolo, per lo più, un tentativo di conciliare ecletticamente dottrine peripatetiche e dottrine stoiche.

Di recente si è voluto vedervi, invece, l'influsso del neopitagorismo e perfino del medioplatonismo (il trattato fu tradotto da Apuleio in lingua latina).

Noi abbiamo cercato (fornendo anche al lettore il testo, la traduzione e il commentario) di far vedere come esso sia recuperabile nell'area del primo Peripato (avanzando anche l'ipotesi, sorretta da numerose prove, che possa essere effettivamente opera di Aristotele, ritoccata da Teofrasto); esso, infatti, rispecchia le idee e il clima spirituale delle opere del primo Aristotele in maniera assai accentuata.

Vediamo ora di ricostruire e interpretare, sia pure in sintesi, i capisaldi del pensiero teoretico di Alessandro di Afrodisia.

[25] Si veda G. Reale - A. Bos, *Il trattato «Sul cosmo per Alessandro» attribuito ad Aristotele*, cit. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. II, t. 2, pp. 15-87, torna a sostenere la tesi della inautenticità di questo scritto. Infatti Moraux, pur riconoscendo il nostro volume come «indispensabile» (p. 16, nota 3) e dichiarandosi «grato» per le informazioni e il materiale che offriamo e a cui egli ha attinto, e pur citandolo e discutendolo di continuo, si dichiara non convinto delle nostre argomentazioni. Tuttavia non risponde alle questioni filosofiche e metafisiche da noi sollevate, e, quindi, non muta il nostro parere. Nella nuova edizione, inoltre, con Bos mettiamo in evidenza la precarietà delle argomentazioni di Moraux su questo tema (si veda anche quanto diciamo nell'*Introduzione* a questo volume di Moraux, pp. XX s.).

SEZIONE III

IL NEOARISTOTELISMO DI ALESSANDRO DI AFRODISIA

1. Nuova posizione assunta da Alessandro – Alessandro di Afrodisia,[1] come già abbiamo ricordato, fu di gran lunga il maggiore dei commentatori di Aristotele; per l'acribia e l'intelligenza dei suoi commenti fu addirittura denominato «secondo Aristotele», e a buona ragione fu ed è considerato il «commentatore» per eccellenza.

Alessandro non si limitò, tuttavia, al puro lavoro di commento e scrisse anche opere di carattere teoretico, in gran parte pervenuteci, che hanno un certo significato e una indubbia, sia pure circoscritta, originalità.

È bensì vero che egli ambì a non presentarsi come filosofo in prima persona e che volle essere semplicemente interprete fedele del pensiero dello Stagirita, ma è altrettanto vero che, in realtà, egli andò oltre Aristotele e che le sue innovazioni ebbero notevole eco anche nel pensiero medievale e, perfino, in quello rinascimentale.[2]

[1] Sulla vita di Alessandro sappiamo pochissimo. Pare che abbia tenuto una cattedra di filosofia in Atene fra il 198 e il 211 d.C. sotto Settimio Severo.

[2] Dei numerosi commentari scritti da Alessandro ci sono pervenuti quello agli *Analitici primi* (libro I), quello ai *Topici*, quello ai *Meteorologici*, quello alla *Metafisica* (secondo gli studiosi, però, solo la parte concernente i libri I-V sarebbe autentica), quello al trattatello *Sulla sensazione*. Tutti questi commentari sono stati pubblicati nella grande collana «Commentaria in Aristotelem Graeca»: quello agli *Analitici* da M. Wallies nel 1883, quello ai *Topici* ancora da M. Wallies nel 1891, quello ai *Meteorologici* da M. Hayduck nel 1899, quello alla *Metafisica* ancora da M. Hayduck nel 1891 e quello al *De sensu* da P. Wendland nel 1901. Ci sono pervenute anche alcune delle opere teoretiche di Alessandro (fra cui spicca il *De anima*), pure pubblicate nella collana sopra citata: *Alexandri Aphrodisiensis Praeter commentaria scripta minora: De anima liber cum mantissa*, edidit I. Bruns, «Supplementum Aristotelicum», II, 1, Berolini 1887; *Alexandri Aphrodisiensis Praeter commentaria scripta minora: Quaestiones, De fato, De mixtione*, edidit I. Bruns, «Supplementum Aristotelicum», II, 2, Berolini 1892. I commentari sono stati studiati a fondo da Moraux nell'ultimo volume della sua opera *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit. Tale opera è stata edita solo nel 2001, dopo la morte dell'autore a cura di J. Wiesener. Moraux aveva portato molto avanti il suo lavoro, ma non lo aveva completato. La quinta parte dedicata all'etica è stata affidata a R.W. Sharpless e pubblicata in lingua inglese (pp. 511-615). Abbiamo programmato la traduzione italiana anche di questo imponente volume, a completamento del lavoro che abbiamo intrapreso per gli altri. Delle opere di Alessandro sono

Quali sono le novità di Alessandro e quale il loro significato?

Fino a poco tempo fa si riteneva che il ripensamento dell'Aristotelismo da parte di Alessandro fosse condotto in chiave «naturalistica» e addirittura «nominalistica» e si riteneva che questo ripensamento fosse, in qualche modo, assimilabile a quello operato a suo tempo da Stratone di Lampsaco, terzo scolarca del Peripato.

Ma da qualche tempo si va scoprendo un volto del nostro filosofo del tutto nuovo e, per molti aspetti, sorprendente. Si parla addirittura di un Alessandro «antinaturalistico», «mistico» e «platonico», e, per alcuni aspetti, «pre-neoplatonico».

2. I concetti-chiave metafisici di Alessandro fraintesi dalla interpretazione tradizionale – I capisaldi ontologici di Alessandro sui quali si appoggiavano gli interpreti tradizionali per i loro giudizi, e che ora vengono invece interpretati secondo un'opposta angolatura, sono i seguenti.

a) Aristotele aveva affermato che l'«individuo particolare» ha la massima realtà, mentre l'«universale» ha la massima verità, e che, mentre l'individuo è «primo per noi» (ossia primo per la sensazione e per l'esperienza sensoriale), l'universale è «primo per natura» (l'individuo è primo soggettivamente, l'universale lo è oggettivamente).

Per contro, Alessandro affermò che l'individuo è primo in tutti i sensi, non solo per noi ma anche per natura.

Riferisce Simplicio:

> Alessandro pretende che le sostanze individuali (αἱ ἀτόμους οὐσίαι) siano per natura anteriori agli universali: infatti, se non ci fossero gli individui, non potrebbe esserci alcunché di altro.[3]

b) Aristotele aveva affermato che le forme intelligibili (quelle che informano i sensibili) non sussistono «separatamente» se non a opera del pensiero e nel pensiero, ma aveva chiaramente attribuito alle forme uno spessore ontologico. Alessandro sostenne, invece, che l'essere

tradotte in italiano: *Il Destino*, prefazione, introduzione e commento, bibliografia e indici di C. Natali, traduzione di C. Natali e E. Tetamo, Rusconi, Milano 1996; *L'Anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di P. Accattino e P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1996; *La Provvidenza. Questioni sulla Provvidenza*, a cura di S. Fazzo, traduzione dal greco di S. Fazzo, traduzione dall'arabo di M. Zonta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1999. La traduzione del commentario alla *Metafisica* è stata curata da Giancarlo Movia per questa collana, Bompiani, Milano 2007.

[3] Simplicio, *In Arist. Categ.*, 85, 6.

degli intelligibili consiste unicamente nel loro «essere pensati», e che, quindi, gli intelligibili (le forme intelligibili delle realtà sensibili) cessano di essere, una volta che si cessi di pensarli.[4]

c) La negazione dell'autonomia della forma e l'affermazione che essa può esistere solo nella materia (oppure nel pensiero come astrazione) portarono Alessandro ad affermare, contro Aristotele, l'impossibilità per quella particolare forma che è l'anima di sussistere indipendentemente dal corpo e, dunque, ad affermare la corruttibilità e la mortalità della medesima.[5]

3. Nuova interpretazione dei concetti-chiave della metafisica di Alessandro – Ecco in che modo questi capisaldi, che sono sembrati per tanto tempo espressione inequivoca di empirismo, di nominalismo e di naturalismo, vengono oggi reinterpretati come espressione di una ontologia di segno esattamente opposto.

a) Intanto, è da rilevare che Alessandro non attribuisce affatto realtà e verità solamente all'individuo empirico. Per sostanza individua (indivisibile), infatti, egli intende sia la sostanza fisica fatta di materia e di forma, sia, anche, la realtà metempirica che è pura forma, puro intelligibile (anzi, intelligibile puro che coincide con l'Intelligenza pura, come vedremo), come riferiscono in modo inequivoco le fonti antiche:

> Alessandro dice che anche la forma intelligibile e trascendente (χωριστὸν εἶδος) è sostanza individua.[6]
>
> Alessandro interpreta la sostanza individua cercando di porre nell'ambito di essa anche il motore primo.[7]

Siamo, dunque, ben distanti dalla posizione di uno Stratone, giacché i risultati della «seconda navigazione» sono riguadagnati e, come vedremo, sono ribaditi tramite la denuncia dei cedimenti materialistici di alcuni dei Peripatetici, di cui sopra abbiamo riferito.[8]

Come per Platone e per Aristotele, così, anche per Alessandro, non solo esiste l'essere immateriale e l'immobile, ma esso e solo esso può essere la causa e la spiegazione del materiale e del mobile.

[4] Cfr. Alessandro, *De anim.*, 89, 13 ss.; 90, 6 ss.; 108, 3.
[5] Cfr. Alessandro, *De anim.*, 12, 7; 17, 9; etc.
[6] Simplicio, *In Arist. Categ.*, 82, 6.
[7] Simplicio, *In Arist. Categ.*, 90, 31 s.
[8] Cfr. libro IV, pp. 1052 ss.

b) Anche il preteso «nominalismo» di Alessandro va ridimensionato. Il nostro filosofo, infatti, con le affermazioni di cui abbiamo sopra detto, non intese affatto negare l'esistenza di forme per sé sussistenti, ossia l'esistenza di forme puramente intelligibili, e quindi trascendenti, ma intese solo ribadire l'inseparabilità ontologica delle forme dei sensibili dalla materia e la non-sostanzialità degli universali. Egli radicalizzò (in modo un poco unilaterale) certe affermazioni di Aristotele, ma non rovesciò le posizioni di Aristotele.

Del resto, come gli studiosi hanno messo in luce, quando lo Stagirita dice che gli universali sono primi per natura, non intende gli «universali astratti» in senso logico, ma i princìpi universali, i princìpi che spiegano tutte le cose; e quando Alessandro nega che l'universale sia primo per natura non si riferisce ai princìpi universali, ma agli universali astratti, e su questo lo stesso Aristotele concorda pienamente.[9]

c) In terzo luogo, è vero che Alessandro negò la immortalità dell'anima umana, la quale per lui può vivere e agire solo unitamente al corpo, e, quindi, con esso deve nascere e dissolversi. Tuttavia, se questo è vero, è altrettanto vero che egli reintrodusse una forma di immortalità del tutto nuova, che resta unica nella storia del pensiero antico, e sulla quale solo di recente si è fatta luce.[10] Ma di questo diremo sotto.

Inoltre, è da rilevare quanto segue. Alessandro procedette a una fisicizzazione dell'anima e dell'intelletto umano, ma parallelamente attribuì espressamente all'intelletto umano la trascendente capacità di cogliere l'Intelletto divino e di «diventare questo», ossia di «assimilarsi a Lui», e quindi ammise una forma di *unio mystica*, la quale è più platonica che aristotelica, e addirittura pre-neoplatonica.[11]

Infine, è da notare che, anche nell'interpretare i rapporti fra la forma intelligibile prima – che è l'Intelletto agente, ossia Dio – e le forme delle cose sensibili, Alessandro si è rifatto a Platone, e ha adottato un tipo di spiegazione che, ancora una volta, prelude al Neoplatonismo.[12]

Le cose che abbiamo detto risulteranno più chiare dall'esame delle principali tesi della noetica del nostro filosofo.

[9] Bisogna, quindi, distinguere bene il senso logico dell'universale («universale astratto») dal senso ontologico (universale come «principio primo»). Cfr., per esempio, Aristotele, *Metafisica*, VI, 1, finale.

[10] Il primo studioso che fece luce su questo problema è stato P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, Liège – Paris 1942.

[11] Si noti l'uso del termine «assimilazione» (*scil.*: a Dio) che è tipicamente platonico-medioplatonico.

[12] Cfr. *infra*, pp. 1614 ss.

4. La dottrina del «Nous» e la sua novità – Alessandro distinse tre specie di intelletti.[13]

a) L'«intelletto fisico o materiale», vale a dire l'intelletto che è pura possibilità o capacità di conoscere tutte le cose (sia sensibili che intelligibili).

b) L'«intelletto acquisito o *in habitu*», vale a dire l'intelletto che – mediante la realizzazione della sua potenzialità – possiede la sua perfezione, ossia l'«abito (ἕξις) del pensare». Si può anche dire che l'intelletto *in habitu* è l'intelletto che ha acquistato la capacità di astrarre la forma dalla materia.

c) L'«intelletto agente o produttivo» (νοῦς ποιητικός), vale a dire la «causa» che rende possibile all'intelletto materiale di separare la forma e quindi di diventare intelletto *in habitu.*

Dunque, l'«intelletto materiale» è pura potenzialità di astrarre; l'intelletto *in habitu* è acquisita capacità di astrarre; l'Intelletto agente o produttivo è la causa di questa capacità.

Alessandro si distacca dallo Stagirita non ammettendo che l'Intelletto agente sia «nella nostra anima»[14], e facendo di esso una entità unica per tutti gli uomini, e addirittura identificandolo con il principio primo, ossia con il «Motore Immobile», che è «Pensiero di pensiero». E di qui deriva la necessità della distinzione, che non c'è in Aristotele, fra «intelletto materiale» e «intelletto *in habitu*».

Ecco il passo più esplicito in merito:

> L'Intelletto agente è separato (χωριστός), è impassibile e non mescolato ad altro, e tutti questi caratteri gli appartengono perché esiste separato dalla materia. È separato ed esiste in sé e per sé per questo. Infatti nessuna delle forme che sono nella materia è separata, o lo è solo per il pensiero, e la separazione della materia è la loro corruzione. Ed è anche impassibile, perché in tutte le cose ciò che patisce è la materia e il sostrato. Ed essendo impassibile e non essendo mescolato ad alcuna materia è anche incorruttibile, essendo atto e forma separati da potenzialità e da materia. Ora Aristotele dimostra che appunto tali caratteri ha la causa prima, la quale è anche per eccellenza Intelletto. Infatti la forma senza materia è per eccellenza Intelletto. Perciò questo Intelletto è più pregevole dell'intelletto che è in noi e che è

[13] Per una breve, ma ben documentata analisi della noetica di Alessandro, si veda G. Movia, *Alessandro di Afrodisia tra naturalismo e misticismo*, Padova 1972.

[14] Cfr. libro IV, pp. 916 ss.

materiale, perché l'agente è sempre superiore al paziente e ciò che è separato dalla materia è superiore a ciò che è insieme alla materia.[15]

5. Nesso strutturale fra l'Intelletto agente e l'intelletto materiale – Si pone così il problema del come possa l'Intelletto agente, che è Dio, far sì che l'intelletto materiale diventi intelletto *in habitu*, ossia che l'intelletto materiale acquisti l'abito astrattivo.

Che cosa dice Alessandro in proposito?

Egli fornisce due differenti risposte al problema, che non solo non sono in contrasto fra di loro, ma si integrano a vicenda.

Abbiamo visto che l'Intelletto agente è, per sua natura, sia «Intelligibile supremo» sia «Intelletto supremo», e inoltre che esso è causa dell'abito astrattivo dell'intelletto materiale, sia, appunto, come Intelligibile supremo, sia, anche, come Intelletto supremo.

Come intelligibile supremo l'Intelletto produttivo è causa o condizione dell'abito astrattivo del nostro intelletto in quanto, essendo esso l'intelligibile per eccellenza, è causa dell'intelligibilità di tutte le altre cose, è la forma suprema datrice di forma a tutte le altre cose. (E il nostro intelletto conosce le cose solo nella misura, appunto, in cui esse sono intelligibili e hanno forma, e l'abito astrattivo non è altro che la capacità di cogliere l'intelligibile e la forma).

Ecco il passo più esplicito su questo punto. Dopo aver detto che l'Intelletto produttivo è causa dell'abito dell'intelletto materiale, scrive Alessandro:

> Questi è infatti la forma intelligibile per eccellenza e in grado massimo, e tale è la forma separata dalla materia (τὸ κυρίως τε καὶ μάλιστα νοητὸν εἶδος, τοιοῦτον δὲ τὸ χωρὶς ὕλη). In tutti i casi, infatti, l'essere che ha una certa proprietà per eccellenza e in grado massimo è la causa per cui anche le altre cose hanno siffatta proprietà. Per esempio ciò che è visibile in grado massimo, vale a dire la luce, è la causa dell'esser visibile per tutti gli altri visibili; e così anche il bene primo e supremo è la causa che fa sì che gli altri beni siano tali: infatti gli altri beni si giudicano appunto in base al contributo che essi dànno in relazione a quello. Così ciò che è in grado supremo e per sua natura intelligibile è chiaro che è causa della conoscenza degli altri intelligibili. E un tale essere sarà appunto l'Intelletto produttivo. Infatti se non ci fosse un intelligibile per natura, non potrebbe diventare intelligibile neppure alcun'altra cosa, come si è detto prima. Infatti in tutti i casi in cui esiste un essere che ha una proprietà in grado massimo e un altro

[15] Alessandro, *De anima*, 89, 11 ss.

essere che la possiede in grado inferiore, quest'ultimo deriva la sua proprietà dal primo.[16]

Come è evidente, qui Alessandro, sfrutta tesi aristoteliche, ma le dilata notevolmente in senso platonico (si ricordi la dottrina della *Repubblica*). Inoltre – come è stato rilevato – anticipa in qualche modo la concezione plotiniana della causalità, per cui *propter quod alia*, *id maximum tale*.[17]

Ma l'Intelletto produttivo è causa dell'abito astrattivo del nostro intelletto anche come supremo Intelletto, o meglio come supremo Intelligibile che per sua natura è anche supremo Intelletto. Si tratta, insomma, di una azione diretta e immediata dell'Intelletto produttivo sull'intelletto materiale, che Alessandro postula come necessaria, che va oltre l'azione indiretta e mediata sopra esaminata.

Ecco il testo più esplicito:

> Vi è un terzo intelletto oltre ai due di cui s'è detto, l'Intelletto produttivo, a opera del quale l'intelletto materiale diviene intelletto in abito [*scil.*: in possesso dell'abito noetico], e questo Intelletto produttivo, come dice Aristotele, è *analogo alla luce*. Infatti come la luce è causa per i colori che sono visibili in potenza del loro diventar visibili in atto, così anche questo terzo Intelletto fa diventare l'intelletto potenziale e materiale intelletto in atto, infondendo in esso l'abito noetico [*scil.*: l'effettiva capacità di pensare].[18]

Perché l'Intelletto produttivo possa operare in questa maniera, occorre che entri nella nostra anima e che, quindi, sia in noi.

Ma, stante l'identificazione operata da Alessandro fra l'Intelletto produttivo e la Causa prima, ossia Dio, deve trattarsi di una presenza che «viene dal di fuori», e che *non è parte costitutiva della nostra anima.*

Il famoso «Intelletto che viene dal di fuori» (νοῦς θύραθεν)[19] – di cui parlava Aristotele – diventa, in Alessandro, quasi una «impronta intelligibile» (la trascendente impronta intelligibile) nel nostro intelletto, che si forma quando noi pensiamo l'Intelletto produttivo.

Sembra che si tratti di una «presenza» in noi di un «Intelligibile» che è anche «suprema Intelligenza» (appunto perché il supremo In-

[16] Alessandro, *De anima*, 88, 24-89, 8.
[17] Cfr. Merlan, *Monopsychism*..., cit., pp. 39 s.
[18] Alessandro, *De anim. mantissa*, 107, 29 ss.
[19] Cfr. Aristotele, *La generazione degli animali*, II, 3, 736 b 27 s.

telligibile coincide con la suprema Intelligenza), ed è appunto questo che rende l'intelletto potenziale intelletto *in habitu*. Scrive Alessandro:

> Questo [Intelletto che viene dal di fuori], che è per sua propria natura intelligibile, divenendo presente in colui che pensa per essere stato pensato da questi, diviene presente come intelletto in colui che pensa e viene pensato dal di fuori.[20]

La presenza in noi dell'Intelletto che viene dal di fuori, che è insieme intelligibile e intelletto, ci dà la capacità di separare le forme intelligibili delle cose e di riconoscerle come intelligibili, *ponendosi Egli stesso come termine di riferimento*:

> Questo [Intelletto produttivo] è per sua natura intelligibile e intelletto in atto, essendo la causa che all'intelletto materiale, mediante il riferimento a una forma qual è appunto [esso Intelletto produttivo], permette di separare, imitare e pensare ciascuna delle forme immanenti nella materia e renderla intelligibile, e l'Intelletto produttivo è denominato Intelletto che viene dal di fuori.[21]

Insomma: dall'Intelletto produttivo dipende il fatto che le cose abbiano una forma e una intelligibilità e anche che i nostri intelletti abbiano intelligenza, ossia il fatto che ci sia l'intelligibile e che noi siamo capaci di cogliere l'intelligibile.

Siamo, qui, più vicini all'ontologia della *Repubblica* di Platone che non al *De anima* e al libro XII della *Metafisica* di Aristotele.[22]

6. La presenza di una componente mistica nella metafisica di Alessandro – La interpretazione tradizionale si appuntava soprattutto sul fatto che Alessandro negava che il *Nous poietikós* fosse una funzione o

[20] Alessandro, *De anim. mantissa*, 111, 29 ss.

[21] Alessandro, *De anim. mantissa*, 108, 19 ss.

[22] A proposito della dottrina dell'«*intelletto che viene dal di fuori*» Alessandro (in *De anim. mantissa*, 110, 4) dice di averla «ascoltata da Aristotele». Ora, data l'apparente assurdità del testo, si è pensato di correggere Aristotele in Aristocle; cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 1, p. 815, nota 3, seguito da molti studiosi. Moraux, dapprima, nel volume *Alexandre d'Aphrodise*, cit., pp. 144 ss., ha contestato con validi argomenti la possibilità di tale correzione; in un secondo momento, nel saggio *Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 49 (1967), pp. 169-182, ha dimostrato che effettivamente è esistito un Aristotele di Mitilene, nel II secolo d.C., che fu Peripatetico e che studiò il *De anima*, il *De caelo* e la *Metafisica*, e che fu il vero maestro e precursore di Alessandro. Si veda, ora, come Moraux presenta queste tesi nel capitolo *Aristotele di Mitilene* nell'opera *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., vol. II, t. 1, pp. 283-407, puntualmente riconfermandole.

parte della nostra anima, per affermare che, dunque, il nostro filosofo aveva spezzato l'«unione mistica» del nostro intelletto con quello divino e per qualificare come «naturalistiche» la sua noetica e la sua metafisica.

Come gli studi più recenti hanno dimostrato, non solo questa qualifica non è fondata, ma l'affermazione di Alessandro secondo cui il nostro intelletto può agire solo per un contatto con l'Intelletto divino, giustifica la qualifica opposta.

Si ponga mente, infatti, a quanto segue. L'intelletto umano è capace di astrarre le forme dei sensibili, ossia gli intelligibili immanenti alla materia, non già per virtù propria, ma solo per una sorta di partecipazione all'Intelletto divino, che, come abbiamo visto, è quella che fa passare l'intelletto nostro da intelletto materiale a intelletto *in habitu.*

La partecipazione immediata all'Intelletto divino, che è quello che Alessandro chiama «Intelletto che viene dal di fuori», è, dunque, la condizione *sine qua non* dell'umano conoscere.

È inoltre chiaro che, mentre la conoscenza delle forme materiali è di carattere «mediato» (astrattivo), il contatto con l'Intelletto divino non può che essere «immediato», ossia *di carattere intuitivo.*

Alessandro parla addirittura di «assimilazione del nostro intelletto all'Intelletto divino», di un «diventare il nostro intelletto uguale all'Intelletto divino»,[23] usando un linguaggio che richiama quello dei Medioplatonici.

7. La complessa questione dell'immortalità in Alessandro – Contro l'osservazione di cui sopra parrebbe deporre che Alessandro parli di *mortalità dell'anima.* Essendo la nostra anima una forma legata a una materia, non può sopravvivere alla morte del corpo.[24]

Ma – si noti – se questo è vero, è anche vero che Alessandro non accantona così semplicemente il problema. Infatti, proprio mentre ribadisce la «mortalità della nostra anima» – e, in particolare, dell'intelletto materiale o potenziale e dell'intelletto *in habitu* (che è semplicemente l'attuazione e perfezione di quello) – parla anche dell'«immortalità dell'Intelletto che viene dal di fuori», sostenendo così una concezione che, come già abbiamo detto, non ha riscontro né nella precedente storia del pensiero greco, né in quella seguente.

Quando noi intuitivamente cogliamo il *Nous poietikós*, ossia l'«Intelletto divino», il nostro intelletto *diventa questo Intelletto e si as-*

[23] Alessandro, *De anima*, 89, 21 ss.
[24] Cfr. Alessandro, *De anima*, 21, 22 ss.

simila a Lui, e quindi diventa in certo senso immortale. Ma, poiché sappiamo che il coglimento dell'Intelletto divino da parte del nostro intelletto è quello che Alessandro chiama «Intelletto che vien dal di fuori», allora ne consegue che immortale è proprio (e solo) questo intelletto, mentre *il nostro intelletto individuale* resta mortale.

Alessandro pensava, forse, a una sorta di «immortalità impersonale».

È certo che a questa concezione è pervenuto in seguito all'ammissione di una «unione mistica», ossia *di una assimilazione e di una intima adesione dell'umano al divino intelletto*.

Ecco uno dei testi più significativi:

> L'intelletto, dunque, che pensa l'Intelligibile [l'Intelletto divino] è immortale; non si tratta dell'intelletto che fa da sostrato ossia dell'intelletto materiale (questo infatti si corrompe quando si corrompe l'anima, della quale è una facoltà, e allorché esso si corrompe con esso si corrompe anche il suo abito, la sua capacità e la sua perfezione), ma si tratta dell'intelletto che diventa come l'Intelletto divino quando pensa (poiché infatti l'intelletto diventa simile a ciascuna delle cose pensate, quando le pensa, e quale che sia la cosa pensata, l'intelletto, quando la pensa, diventa simile a essa), e questo intelletto è l'Intelletto che viene in noi dal di fuori ed è incorruttibile. Infatti vengono dal di fuori anche le altre cose pensate [gli altri intelligibili che astraiamo dalle cose sensibili], ma non sono però intelletto e diventano intelletto solo quando sono pensate. Quello, invece, viene dal di fuori proprio come intelletto. Quello solo, infatti, fra tutte le cose che sono pensate è intelletto per sé e indipendentemente dall'essere pensato. Ed è incorruttibile perché tale appunto è la sua natura.[25]

Dunque, non solo l'Intelletto divino è incorruttibile, ma tale è anche quanto di questo Intelletto entra in noi «dal di fuori», o, se si vuole, ciò che di quell'Intelletto, pensandolo, noi accogliamo in noi stessi.

Ma, per poter soddisfare a fondo queste nuove esigenze mistiche, l'Aristotelismo doveva fare proprie le istanze del Platonismo e, quindi, perdere in certo senso la propria identità.

Si comprende, pertanto, come, dopo Alessandro, l'Aristotelismo abbia potuto sopravvivere solo a guisa di momento propedeutico o complementare del Platonismo.

[25] Alessandro, *De anima*, 90, 13-23.

PARTE XXII

L'ULTIMA STAGIONE DELLA STOA IN ROMA

Si può salire al cielo da ogni angolo della terra: sorgi e fa' te pure degno di Dio.

Seneca, *Epist.*, 31, 11.

SEZIONE I

NASCITA E SVILUPPI DEL NEOSTOICISMO

1. La vitalità e la diffusione dello Stoicismo nell'età imperiale – Fra le grandi scuole nate in età ellenistica la Stoa fu quella che, nella successiva età imperiale, mostrò di avere la maggiore vitalità e la maggiore presa spirituale sugli animi.

Nel campo propriamente filosofico emersero figure di pensatori come Seneca, Epitteto e Marco Aurelio, alle quali, sia pure su un piano inferiore, è giusto affiancare anche quella di Musonio, soprattutto per l'alto senso morale e l'alta carica educativa del suo insegnamento.

Di tutti questi filosofi ci è rimasta una cospicua eredità letteraria, che, in parte, compensa la perdita delle opere degli antichi Stoici. Di Seneca ci sono pervenute molte lettere, trattati morali e scientifici e tragedie; di Marco Aurelio possediamo i *Ricordi*; di Epitteto ci sono state tramandate un buon numero di lezioni trascritte dallo storico Arriano e di Musonio ci è stato conservato un certo numero di discorsi trascritti da un certo Lucio.

Più modesta fu, invece, la figura di Ierocle (di cui conosciamo gli *Elementi di etica*, pervenutici attraverso un papiro, e larghi frammenti dei *Philosophoumena,* conservatici da Stobeo), che si limitò a riproporre in maniera scolastica e popolareggiante la morale stoica.[1]

Nel campo dell'interpretazione dei miti e della religione si segnalarono, nel I secolo a.C., per l'applicazione dei metodo dell'allegoresi stoica, i seguenti autori.

Lucio Anneo Cornuto scrisse un manuale destinato a insegnare ai giovani come interpretare i nomi, gli attributi e i miti relativi agli Dei, appunto nel senso della teologia naturale della Stoa.[2]

[1] Questo Ierocle non è da confondere con Ierocle neoplatonico. Che a Ierocle stoico vadano attribuiti i frammenti dei *Philosophoumena* riportati da Stobeo ha dimostrato già all'inizio del secolo scorso K. Praechter, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig 1901.

[2] Dell'opera di Anneo Cornuto è finalmente a disposizione una traduzione italiana: *Compendio di teologia greca*, testo greco a fronte, saggio introduttivo e integrativo di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2003. Sull'interpretazione allegorica della mitologia politeistica, la Ramelli offre una attenta analisi, oltre che nel saggio introduttivo, pp. 5-173 in cui parla in modo specifico di Cornuto, anche nel saggio integrativo dal titolo

Il grammatico Eraclito interpretò Omero in funzione dell'allegoresi stoica.

Il dotto alessandrino Cheremone, di origine egiziana, applicò l'interpretazione allegorica alla teologia egiziana.[3]

Nel campo delle scienze si segnalarono gli astronomi Manilio,[4] e soprattutto Cleomede, che compose un manuale di introduzione alla teoria dei fenomeni celesti, in cui, tra l'altro, attaccò violentemente Epicuro.[5]

L'influsso della Stoa si esercitò anche sulla poesia, come dimostrano Persio e Lucano, ambedue discepoli di Cornuto (Lucano fu nipote di Seneca), e in genere su tutta la vita spirituale del tempo, in modo particolare nel mondo romano.[6]

Nei primi due secoli dell'era cristiana si verificò, dunque, a tutti i livelli, una vera e propria rinascenza della Stoa, la quale condusse a una serie di acquisizioni di considerevole interesse, che dobbiamo analizzare in modo dettagliato.

2. Caratteri del Neostoicismo – Per comprendere a fondo le peculiarità del Neostoicismo è necessario, in via preliminare, considerare il fatto che esso nacque e fiorì a Roma.[7] Già i pensatori della Stoa di mezzo (Panezio e Posidonio) avevano beneficiato – almeno in una certa misura – dell'influsso dello spirito della romanità;[8] ma la nuova Stoa si alimentò pressoché per intero dello spirito della romanità.

È da rilevare, a questo proposito, che lo Stoicismo fu la filosofia che a Roma annoverò sempre il maggior numero di seguaci e di ammiratori, sia nel periodo repubblicano sia nel periodo imperiale. Anzi, la scomparsa della Repubblica, con la conseguente perdita della libertà del cittadino – e quindi con il venir meno di tutti i pubblici impegni e delle attività a questi connesse – rafforzò notevolmente negli spiriti

Breve storia dell'allegoresi del mito, in cui l'autrice offre uno sguardo complessivo su tutta la problematica (pp. 419-549).

[3] Su Cornuto, Eraclito grammatico e Cheremone cfr. anche Pohlenz, *La Stoa*, cit., II, pp. 10 ss. e ivi nota 10.

[4] Manilio fu autore di un poema dal titolo *Astronomica*, del quale interessa soprattutto il primo libro (gli altri quattro si occupano di astrologia).

[5] Su Cleomede cfr. Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 617 ss.

[6] Basti pensare, per esempio, alle figure di Trasea Peto e Barea Sorano, condannati a morte nel 66 d.C. da Nerone.

[7] Ad Atene, in questo periodo, il Portico sopravviveva, come dimostrano certe testimonianze epigrafiche che ci hanno tramandato il nome di alcuni scolarchi (si veda, e questo proposito, Lynch, *Aristotle's School*, cit., p. 190), che però non hanno lasciato tracce nella tradizione letteraria.

[8] Cfr. libro V, pp. 1415 ss.

più sensibili l'interesse per gli studi in generale e per la filosofia stoica in modo particolare.[9]

Proprio le caratteristiche generali dello spirito romano, il quale sentiva come veramente essenziali solo i problemi pratici e non quelli puramente teoretici – insieme alle caratteristiche particolari del momento storico di cui parliamo – ci permettono agevolmente di spiegare la particolare curvatura problematica dell'ultima stagione della Stoa.

a) In primo luogo, l'interesse per l'etica, già portato in primo piano dalla Stoa di mezzo, nella Stoa romana dell'età imperiale divenne senz'altro predominante e, in alcuni pensatori, quasi esclusivo.

b) L'interesse per i problemi logici e fisici si restrinse considerevolmente e la stessa teologia – che era una parte della fisica – assunse coloriture che si possono qualificare almeno esigenzialmente spiritualistiche.

c) L'individuo, allentati notevolmente i legami con lo Stato e con la società, ricercò la propria perfezione nell'interiorità della sua coscienza, creando, così, una «atmosfera intimistica», che mai, prima di allora, si era riscontrata nella filosofia, almeno in questa misura.

d) Si sviluppò, per conseguenza, quel sentimento dell'intimo legame fra uomo e Dio, che in seguito toccò il suo apice col Neoplatonismo.

e) Il Platonismo, che già aveva esercitato un certo influsso su Posidonio, ispirò non poche pagine degli Stoici romani, con le sue nuove caratteristiche «medioplatoniche».

In particolare è degno di rilievo il fatto che abbia esercitato un inequivoco influsso proprio il concetto di filosofia e di vita morale come «assimilazione a Dio» e come «imitazione di Dio», che, come vedremo, costituisce una delle cifre del Medioplatonismo.

Seneca alluse più volte a siffatto concetto.[10]

Musonio parlò dell'uomo come «immagine di Dio» e disse espressamente che il filosofare è un «seguire Zeus».[11]

Analoghi pensieri espresse anche Marco Aurelio.[12]

Ecco, a prova, un passo di Epitteto, che è forse il più eloquente:

> A un dipresso in tal modo ci rappresentiamo il compito di chi si dedica alla filosofia. Dopodiché, seguitando nel discorso, cerchiamo

[9] Cfr. Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 599 ss.
[10] Cfr. Seneca, *De beneficiis*, IV, 25, 1; VI, 31, 2; ecc.
[11] Cfr. *infra*, p. 1686.
[12] Cfr. *infra*, pp. 1725 ss.

> come esso si concreterà realmente. Vediamo, dunque, che il falegname diventa falegname grazie a un apprendimento; che il timoniere diventa tale grazie a un apprendimento. Non è forse vero che anche nel nostro caso non basta voler diventare un uomo dabbene, ma che si deve anche imparare qualcosa? Cerchiamo, dunque, di che cosa si tratta. I filosofi dicono che bisogna apprendere, innanzitutto, questo principio: che Dio esiste e provvede al tutto, e che non è possibile nascondergli non solo le nostre azioni, ma anche i nostri pensieri e i nostri desideri. Poi, bisogna apprendere quali sono le qualità degli Dei. Infatti, chi vuole piacere e obbedire agli Dei, deve adoperarsi, per quanto gli è possibile, al fine di *assimilarsi* a quelli nelle qualità che si scoprirà che essi posseggono: se la divinità è leale, anch'egli dev'essere leale; se la divinità è libera, anch'egli dev'essere libero; se la divinità è benefica, anch'egli dev'essere benefico; se è generosa, anch'egli dev'essere generoso. E, insomma, deve fare e dire tutto quel che deriva come *seguace di Dio*.[13]

Dal Medioplatonismo risulta influenzata, in certa misura, la stessa antropologia neostoica, in particolare la concezione di Seneca del rapporto dualistico sussistente fra anima e corpo e la concezione di Marco Aurelio della netta supremazia del *nous* sulla *psyché*, di cui avremo modo di dire. E ancora dal Medioplatonismo dovette derivare l'interpretazione del *nous* in senso demonologico, come vedremo.

f) Un forte sentimento religioso fece irruzione e trasformò in modo piuttosto accentuato la temperie spirituale della vecchia Stoa. Anzi, negli scritti dei nuovi Stoici ritroviamo una serie di precetti che richiamano – per certi aspetti – paralleli precetti evangelici, quali la comune parentela di tutti gli uomini con Dio, la fratellanza universale, la necessità del perdono, l'amore per il prossimo e perfino l'amore per coloro che ci fanno del male, come potremo documentare con ampiezza.

g) Un fatto significativo, che chiude in bellezza la storia della Stoa, merita, infine, di essere rilevato. Fin dagli inizi i filosofi del Portico avevano detto che filosofo poteva essere sia lo schiavo sia il suo signore. Seneca ribadì che un'anima buona e grande poteva trovarsi sia nello schiavo sia nel cavaliere romano. E la storia della Stoa termina con l'inveramento più bello e perfetto di questa profonda convinzione proprio nei suoi due ultimi grandi esponenti: Epitteto fu uno schiavo e, per di più, menomato nel corpo; Marco Aurelio, che di quello schiavo filosofo fu grande ammiratore, fu un imperatore.

[13] Epitteto, *Diatribe*, II, 14, 9-13; cfr. anche I, 12, 21; trad. di C. Cassanmagnago.

SEZIONE II

LE INNOVAZIONI APPORTATE DA SENECA ALLE CONCEZIONI DELL'ANTICA STOA

I. Idee di fondo del pensiero filosofico di Seneca

1. Lo scopo della filosofia secondo Seneca – Seneca[1] è sempre stato un autore molto letto – più che dai filosofi in senso stretto, soprattutto dagli uomini di cultura in generale –, ma oggi è letto ancora di più che

[1] Lucio Anneo Seneca nacque in Spagna, a Cordova, fra la fine dell'era pagana e l'inizio dell'era cristiana. A Roma fu iniziato alla filosofia stoica dai maestri Attalo e Sozione, che ebbero su di lui grande influenza, e più tardi da Papirio Fabiano. Fu per un certo periodo di tempo in Egitto, per ragioni di salute, ospite di una zia materna. Tornato a Roma, partecipò attivamente e con successo alla vita politica. Nel 41 d.C. Seneca, in seguito a losche manovre di Messalina, fu cacciato in esilio in Corsica. Solo nel 49 d.C. poté far ritorno a Roma, quando, dopo l'eliminazione di Messalina, Agrippina lo richiamò, affidandogli l'educazione dei figlio Nerone. Nel 54 d.C., Nerone salì al trono, e da allora, per alcuni anni, Seneca insieme a Burro (prefetto del pretorio) ebbe grandissima influenza politica e responsabilità, pur senza assumere ufficialmente cariche pubbliche, semplicemente in qualità di consigliere dell'imperatore. Nel 62 d.C., morto Burro, Seneca si ritirò dalla vita pubblica, essendosi ormai guastati i rapporti con Nerone, anche a causa del malefico influsso di Poppea. Questo non lo salvò tuttavia dai sospetti di Nerone, che, scoperta nel 65 d.C. la congiura ordita contro di lui da Calpurnio Pisone, accusò Seneca di segreti rapporti con Pisone e lo condannò al suicidio. Seneca si diede la morte con stoica fermezza e forza d'animo. La produzione di Seneca fu assai ricca. Malgrado molte opere siano andate perdute (e di queste si sia conservato solo qualche frammento), un notevole gruppo di scritti filosofici e morali ci è pervenuto, raccolto sotto il titolo generale di *Dialogorum libri*. Ecco i singoli titoli di questi scritti: *De providentia, De constantia sapientis, De ira, Ad Marciam de consolatione, De vita beata, De otio, De tranquillitate animi, De brevitate vitae, Ad Polybium de consolatione, Ad Helviam matrem de consolatione.* Oltre a questi, ci sono pervenuti: *De clementia, De beneficiis, Naturales quaestiones* (in 8 libri) e l'imponente raccolta delle *Epistole a Luciliio* (124 lettere divise in 20 libri). Ci sono pervenute anche alcune tragedie, destinate, più che alla rappresentazione, alla lettura, e nei cui personaggi si incarna l'etica di Seneca (*Hercules furens*, *Troades*, *Phoenissae*, *Medea*, *Phaedra*, *Oedipus*, *Agamemnon*, *Thyestes*, *Hercules Oetaeus*). Scrisse anche l'*Apocolocintosi*, composizione ironica sulla morte di Claudio. Marchesi (*Storia della letteratura latina*, cit., II, p. 227) giudica Seneca «lo scrittore più moderno della letteratura latina... l'unico che ci parli ancora come fosse vivo nella lingua morta di Roma». Abbiamo curato una edizione in volume unico di tutti questi scritti: Seneca, *Tutte le opere. Dialoghi, Trattati, Lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di A. Marastoni, M. Natali e I. Ramelli, Bompiani, Milano 2012[3]. Si veda anche G. Reale*, La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Bompiani, Milano 2003.

in passato. Concetto Marchesi, nella sua ben nota *Storia della letteratura latina*, scriveva: «È lo scrittore più moderno della lingua latina: ed è l'unico che ci parli come fosse vivo nella lingua morta di Roma». Noi non solo concordiamo con questo giudizio, ma aggiungiamo che per noi Seneca è anche il più grande dei pensatori romani, e di conseguenza gli dedichiamo uno spazio di ampio respiro, come pensiamo che meriti.

Scopo della filosofia di Seneca non è una pura e astratta conoscenza, bensì il *raggiungimento di quegli effetti che la conoscenza produce sull'uomo.*

Un concetto di base – che già l'antico Stoicismo aveva portato in primo piano e che Seneca e il Neostoicismo in generale portano alle estreme conseguenze – è il seguente: *i grandi mali non stanno tanto nelle cose, quanto piuttosto nella valutazione sbagliata che noi ne diamo.*

Pertanto, non sono le cose in sé a dover essere modificate, ma il nostro animo e il nostro modo di pensare. Il compito del filosofare consiste pertanto in questo: aiutare l'uomo a *modificare le valutazioni che dà delle cose*. Vanno, in breve, modificate le «conoscenze» che sono proprie del nostro animo, e quindi il rapporto che l'animo, in funzione di esse, stabilisce con le cose.

In conclusione: non sono le cose in sé che hanno e quindi impongono a noi il loro valore.

Il valore che noi diamo alle cose, infatti, dipende dal modo con cui noi le accogliamo, e quindi dalla configurazione che esse assumono nel nostro animo. Dunque, hanno quel valore che noi attribuiamo a loro.

Leggiamo ora il testo che assume la portata di manifesto programmatico del pensiero senecano:

> «E allora?», domandi. «È lo stesso starsene sdraiati a un banchetto ed essere torturati?». Ti sembra strano? Dovresti meravigliarti maggiormente di questo: starsene sdraiati a un banchetto è un male, essere disteso su un cavalletto è un bene, se là ti comporti in modo vergognoso e qui in modo virtuoso. *Non è la materia, ma la virtù a rendere questi o beni o mali; ovunque essa si manifesti, tutto diventa della stessa grandezza e dello stesso valore.*
>
> Ora vorrebbe cavarmi gli occhi quel tale che giudica l'animo di tutti in base al suo, perché affermo che per chi giudica con onestà sono uguali i beni di chi celebra il trionfo e di chi è condotto davanti al carro trionfale come prigioniero, ma con animo invitto. *Infatti, gente simile ritiene impossibile ciò che essa non può fare: esprime un giudizio sulla virtù in base alla propria debolezza.*

> Perché ti stupisci se l'essere bruciati, feriti, uccisi, incatenati può essere gradito, anzi può addirittura piacere? Per il dissoluto la frugalità è una pena, per il pigro la fatica è un supplizio, l'effeminato compatisce chi è operoso, per l'indolente applicarsi è un tormento: allo stesso modo crediamo difficili e insopportabili quelle cose di fronte alle quali ci sentiamo deboli, dimenticando che per molti è un tormento non avere vino o alzarsi all'alba. Non sono cose difficili per natura, siamo noi fragili e fiacchi.
>
> *Delle cose grandi bisogna giudicare con animo grande; altrimenti attribuiamo alle cose difetti che, invece, sono nostri*. Così un'asta drittissima, quando è immersa nell'acqua, appare a chi guarda curva e spezzata. *Ciò che conta è non solo che cosa guardi, ma in che modo la guardi: il nostro animo si annebbia guardando la verità.*
>
> Dammi un giovane incorrotto e di intelligenza vivace: dirà che gli sembra più felice chi sopporta a testa alta tutto il peso dell'avversità, chi si eleva al di sopra della fortuna. Non è straordinario non essere scossi quando tutto è tranquillo: meraviglia che qualcuno si sollevi là dove tutti si lasciano abbattere, che qualcuno stia in piedi là dove tutti giacciono a terra.
>
> Che cosa c'è di male nei tormenti e nelle altre cose che chiamiamo avversità? A mio parere questo: il venire meno, il piegarsi e il lasciarsi sopraffare dell'animo. Niente di tutto ciò può accadere all'uomo saggio: sta diritto sotto qualsiasi peso. Niente lo abbassa; nessuna contrarietà da sopportare gli riesce sgradita. Infatti egli non si lamenta che gli sia capitato tutto quanto può capitare a un uomo.[2]

2. La filosofia come terapia dei mali dell'anima – Diventa allora chiaro il fine cui tende la filosofia secondo Seneca: *cercare le medicine che curano i vari mali dell'anima, per eliminarli, o, almeno, per contenerli il più possibile*. La filosofia si impone dunque come *terapia dei mali dell'anima.*

Leggiamo alcuni dei passi più espliciti e più significativi al riguardo:

> Mi sono allontanato non tanto dagli uomini quanto piuttosto dalle cose, e soprattutto dai miei affari: mi occupo degli affari dei posteri. Scrivo cose che possano loro giovare; *affido agli scritti consigli salutari, come se fossero ricette di medicine utili; ne ho sperimentato l'efficacia sulle mie ferite, che, pur non essendo completamente guarite, tuttavia hanno cessato di estendersi.*[3]

[2] *Lettere a Lucilio*, 71, 21-26; traduzione di di M. Natali in Seneca, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, cit., pp. 822 s.

[3] *Lettere a Lucilio*, 8, 2 (*Tutte le opere*, p. 703).

Senza la filosofia l'anima è malata; anche il corpo, se pure è in forze, è sano come può esserlo quello di un pazzo o di un forsennato. Perciò, *se vorrai star bene, cura soprattutto la salute dell'anima, e poi quella del corpo, la quale non ti costerà molto.*[4]

La filosofia non è un'arte popolare o fatta per essere ostentata; consiste non in parole, ma in fatti. E non la si usa per trascorrere piacevolmente le giornate o per scacciare la nausea che viene dall'ozio: forma e plasma l'animo, regola la vita, governa le azioni, *siede al timone e dirige il corso in mezzo ai pericoli del mare in tempesta. Senza di essa nessuno può vivere tranquillo, nessuno sicuro.*[5]

Perché nessuno confessa i propri difetti? Perché vi è ancora sprofondato: è proprio di chi è sveglio raccontare il sogno fatto, ed è segno di sanità spirituale confessare i propri difetti. Svegliamoci, dunque, per poterci rendere conto dei nostri errori. Ma *solo la filosofia può svegliarci, essa soltanto può riscuoterci dal nostro sonno profondo*: consàcrati tutto a lei.[6]

Gli antichi hanno trovato i rimedi contro i mali dell'anima; come o quando vadano applicati tocca a noi cercarlo.[7]

Ti dirò che cosa allora mi è stato di conforto; ma prima voglio dirti che queste cose in cui trovavo sollievo *hanno avuto per me l'efficacia di una medicina; i buoni conforti si trasformano in medicine, e qualunque cosa solleva l'anima giova anche al corpo*. Gli studi sono stati la mia salvezza; è merito della filosofia se mi sono alzato dal letto, se sono guarito: a lei sono debitore della vita, anche se questo è il debito minore che ho con lei.[8]

3. L'idea-cardine del pensiero di Seneca – All'inizio dell'esposizione del pensiero di Seneca, dobbiamo domandarci: quali sono le proposizioni essenziali o i concetti-chiave esprimibili in poche parole che costituiscono il centro attorno a cui ruota il suo pensiero e quindi si attua la «cura dell'anima» e si raggiunge l'equilibrio spirituale e la felicità?

Seneca ci fornisce una splendida risposta nell'ultima lettera a Lucilio:

Ti darò una breve regola in base a cui valutarti e renderti conto se hai già raggiunto la perfezione: *possederai il tuo bene quando capirai che gli uomini felici sono i più infelici*.[9]

[4] *Lettere a Lucilio*, 15, 1-2 (*Tutte le opere*, p. 717).
[5] *Lettere a Lucilio*, 16, 3 (*Tutte le opere*, p. 719).
[6] *Lettere a Lucilio*, 53, 8 (*Tutte le opere*, p. 780).
[7] *Lettere a Lucilio*, 64, 8 (*Tutte le opere*, pp. 999 s.).
[8] *Lettere a Lucilio*, 78, 3 (*Tutte le opere*, p. 845).
[9] *Lettere a Lucilio*, 124, 24 (*Tutte le opere*, p. 1013).

Naturalmente, Seneca parla qui degli uomini che la comune opinione giudica felici, allude alla felicità propria del mondo, connessa con il culto del potere e della ricchezza.

E per quale ragione gli uomini che il mondo ritiene *i più felici* sono, invece, *i più infelici*?

Perché la maggior parte degli uomini vive per i «falsi beni», che sono mere illusioni piene di insidie e di inganni, e non conosce quelli autentici, mentre la felicità può derivare solo dai «veri beni».

Qual è, allora, il vero bene?

Ecco la risposta di Seneca:

> Il bene dell'uomo non è nell'uomo se non quando la ragione è perfetta. Ma qual è questo bene? Te lo dirò: *un'anima libera, nobile, che sottomette le altre cose a sé, senza lasciarsi sottomettere da nessuna*.[10]

Ma sarà opportuno leggere l'intero passo conclusivo della lettera di Seneca, che ribadisce i concetti che abbiamo messo in rilievo e contiene la proposizione stessa da cui siamo partiti:

> Vuoi lasciare tutto quello in cui è inevitabile che tu sia vinto, finché ti darai da fare per ottenere cose che non ti appartengono, e ritornare al tuo bene? E qual è? Un animo irreprensibile e puro, *emulo di Dio, capace di elevarsi al di sopra delle cose umane, e di riporre ogni suo bene in se stesso.* Sei un animale razionale. Qual è, dunque, il bene in te? La ragione perfetta. Richiamala al suo fine, fa' che progredisca il più possibile.
>
> Ritieni di essere felice quando ogni gioia nascerà dal tuo intimo, quando, vedendo le cose che gli uomini rubano, bramano, custodiscono, non troverai nulla che non dico preferisci, ma neppure vuoi. Ti darò una breve regola in base a cui valutarti e renderti conto se hai già raggiunto la perfezione: possederai il tuo bene quando capirai che gli uomini felici sono i più infelici.[11]

Attorno a questa idea di fondo ruotano tutti i problemi essenziali discussi da Seneca, e proprio in funzione di tale idea egli ripensa a fondo i concetti-chiave dell'antica Stoa.

Vediamo in quale modo li ripensa e come li corregge.

[10] *Lettere a Lucilio*, 124, 11-12 (*Tutte le opere*, p. 1111).
[11] *Lettere a Lucilio*, 124, 23-24 (*Tutte le opere*, p. 1013).

II. I Principi supremi del reale

1. Il principio attivo e quello passivo da cui dipende tutta la realtà – Seneca, per risolvere i problemi che gli interessavano, i quali sono di carattere prevalentemente morale e spirituale concernenti la vita dell'uomo, doveva in ogni caso affrontere e risolvere preliminarmente problemi ontologici di fondo.

Infatti, la filosofia antica ha sempre ritenuto che la soluzione dei problemi dell'uomo non potesse se non avere a proprio fondamento le soluzioni dei grandi problemi del reale e del cosmo in generale, o, quantomeno, non potesse, per essere adeguata, se non collocarsi su tale sfondo. Solo se si conoscono i fondamenti e la struttura del cosmo si può comprendere quale posto vi occupi l'uomo. E solo se si comprende quali siano le leggi del cosmo, è possibile regolare la vita dell'uomo secondo leggi in armonia con quelle del cosmo stesso. Infatti, la virtù e la felicità dell'uomo si attuano solo se e nella misura in cui si attua questa corrispondenza armonica fra l'uomo e il cosmo.

Di conseguenza, anche se Seneca concentra i suoi interessi sui problemi morali e distingue nettamente i problemi etici da quelli fisici e metafisici, conformemente al pensiero dei Greci non può non prendere precise posizioni su questi ultimi, con tutte le implicazioni strutturali e le conseguenze che ne derivano.

Soprattutto nelle ultime opere (nello scritto sulla *Provvidenza*, in alcune lettere, in particolar modo nella 65, e in alcune pagine delle *Questioni naturali*) egli ha preso posizioni particolarmente significative e determinanti per l'interpretazione del suo pensiero e per la comprensione della posizione che occupa nella storia della filosofia antica.

Nell'ambito di una problematica ontologica, si deve innanzi tutto rilevare che Seneca *parte dalla fisica e dall'ontologia degli Stoici*, ma (per dirla con una metafora particolarmente efficace) *versa a poco a poco nella vecchia botte un nuovo vino, che finisce per spezzare la botte stessa*, anche se non sa poi trarre le conseguenze teoretiche che questo comporterebbe, vale a dire la ricostruzione della botte.

D'altronde è proprio questa la caratteristica del Neostoicismo: la stessa cosa si verifica – come vedremo[1] – in modo cospicuo anche in Epitteto e in Marco Aurelio.

Quali sono i fondamenti ontologici che Seneca desume dalla Stoa, e in che modo li ripensa?

[1] Cfr. *infra*, le sezioni IV-V, pp. 1687 ss. e 1719 ss.

Gli Stoici ritenevano che i princìpi primi di tutto il reale fossero due soli: un principio *attivo* e un principio *passivo*, strutturalmente connessi, e quindi inscindibili.

Ecco come Seneca riassume tale dottrina:

> Come sai, i nostri stoici affermano che in natura esistono solo due cose dalle quali deriva tutto: la causa e la materia. La materia giace inerte, cosa pronta a ogni trasformazione, destinata alla stasi se nessuno la muovesse; la causa, invece, cioè la ragione, dà forma alla materia e la trasforma come vuole, producendo da essa le diverse opere. Dunque, deve esserci ciò con cui una cosa è fatta, poi qualcosa dalla quale una cosa è fatta: questa è la causa, quella è la materia.
>
> Ogni arte è imitazione della natura; pertanto, ciò che dicevo riguardo all'universo, riferiscilo alle cose che devono essere fatte dall'uomo. Una statua ha avuto sia una materia che subisse l'azione dell'artista, sia un artista che imprimesse nella materia la figura; dunque, in una statua il bronzo è stato la materia, lo scultore la causa. Identica è la situazione di tutte le cose: esse constano di ciò che subisce l'azione e di ciò che agisce.[2]

Ma vediamo la riforma che egli apporta a questa dottrina, che pure accoglie.

2. Il paradigma ontologico del «corporeismo» degli Stoici antichi – Per rispondere al problema che abbiamo posto, dobbiamo in primo luogo richiamare uno dei corollari fondamentali della dottrina.

Come sappiamo, tale dottrina stoica dei due princìpi è strettamente connessa con quella del «corporeismo»: tutto ciò che è reale è «corpo», l'incorporeo non esiste.

Tutto ciò che è, «agisce» e «patisce»; e solamente ciò che è corpo può agire e patire.

Pertanto, Dio è corpo, l'anima è corpo, il bene è corpo, e lo stesso dicasi della sapienza, delle virtù e dei vizi, che appunto in quanto «sono», sono corpi.

Leggiamo un passo di Seneca che, a questo riguardo, si è imposto come un testo-base per la comprensione e l'interpretazione di tale concetto:

> Il bene agisce, poiché giova; e ciò che agisce è un corpo. Il bene stimola l'anima e in un certo modo la plasma e la tiene a freno, azioni

[2] *Lettere a Lucilio*, 65, 2-3 (*Tutte le opere*, p. 800).

che sono proprie di un corpo. I beni del corpo sono corpi; dunque, lo sono anche quelli dell'anima, poiché anche l'anima è un corpo. Il bene dell'uomo necessariamente è un corpo, poiché l'uomo è di natura corporea. Dico il falso, se quello che lo alimenta e quello che gli conserva o gli restituisce la salute non sono corpi; dunque, anche il suo bene è un corpo. Non penso che dubiterai che i sentimenti come l'ira, l'amore, la tristezza sono corpi [...], se non dubiti che ci fanno cambiare espressione del volto, corrugare la fronte, arrossire, impallidire. E allora? Non credi che segni così manifesti possano essere provocati su un corpo solo da un corpo?

Se i sentimenti sono corpi, lo saranno anche i mali dell'anima, come l'avidità, la crudeltà, i vizi incalliti e incorreggibili; dunque, anche la malvagità, l'invidia, la superbia; dunque, anche le virtù, prima di tutto perché sono contrarie a questi vizi, poi perché ti presenteranno gli stessi segni. O forse non vedi che vigore allo sguardo dia il coraggio? Che intensità la prudenza? Che modestia e che calma il rispetto? Che serenità la gioia? Che durezza la serietà? Che remissività la dolcezza? Dunque, sono corpi quei fattori che cambiano il colore e l'aspetto dei corpi e che esercitano su di essi il loro dominio. Ora, tutte le virtù che ho menzionato sono beni, e anche tutto quello che deriva da esse.

C'è forse dubbio che sia un corpo ciò da cui qualcosa può essere toccato? *Niente, infatti, può toccare o essere toccato, se non un corpo*, come dice Lucrezio. Ma tutte quelle cose cui ho accennato non potrebbero trasformare un corpo, se non lo toccassero; dunque, sono corpi. Ora, anche gli elementi che hanno tanta forza da spingere, costringere, trattenere, inibire sono corpi. E allora? Il timore non ci trattiene? L'audacia non ci spinge? Il coraggio non ci sprona e ci dà slancio? La moderazione non ci ferma e ci richiama? La gioia non ci esalta? La tristezza non ci abbatte? Infine, tutte le nostre azioni sono compiute sotto il comando della malvagità o della virtù: ciò che comanda al corpo è corpo, ciò che fa violenza al corpo è corpo. Il bene del corpo è corporeo, Il bene dell'uomo è anche bene del corpo, perciò è corporeo.[3]

3. Sfocamento e sfaldamento del paradigma del «corporeismo» in Seneca – Il passo che abbiamo letto è certamente di uno dei più lucidi pervenutici su questo punto della dottrina stoica. Tuttavia, nel momento stesso in cui ci presenta tale dottrina, Seneca ne prende debite distanze. Infatti, ci dice subito che la trattazione di tali argomenti può essere piacevole, *ma non è utile*.[4]

[3] *Lettere a Lucilio*, 106, 4-10 (*Tutte le opere*, pp. 959 s.).
[4] *Lettere a Lucilio*, 106, 3 (*Tutte le opere*, p. 960).

Seneca afferma, inoltre, che una discussione di questo genere è come «un gioco a scacchi», e che si tratta di «sottigliezze inutili».[5]

A suo giudizio, queste problematiche non ci aiutano a diventare virtuosi, ma solo «eruditi».[6] La saggezza non è qualcosa di così complicato, ma qualcosa di «semplice».[7]

Questa concezione «corporeistica» implica – per motivi che abbiamo spiegato, connessi alla dottrina dei due princìpi – che tutto abbia materia («hyle») e forma («morphé») in modo inscindibile: si tratta, pertanto, di un tipo di «ilemorfismo». Però, dal momento che il principio attivo è datore non solo di forma, ma anche di «vita» a tutti i livelli, questo «ilemorfismo» viene a essere, a un tempo, una forma di «ilozoismo». Tutto ciò che è, ha vita.

Ma, allora, la giustizia, la prudenza, e tutte le virtù, che, come abbiamo visto, sono «corpi», sono *eo ipso* anche vita, ossia «esseri animati»?

4. La posizione assunta da Seneca in antitesi con le conseguenze derivanti dal paradigma corporeistico – Ecco in merito la categorica presa di posizione di Seneca contro la concezione ilozoistica:

> Vuoi che ti scriva il mio parere sulla questione molto dibattuta dai nostri: se la giustizia, la fortezza, la prudenza e le altre virtù siano *esseri animati*. Con queste sottigliezze, carissimo Lucilio, abbiamo dato l'impressione di esercitare la mente in questioni vane e di perdere tempo in discussioni inutili. Farò, tuttavia, ciò che desideri, e ti esporrò l'opinione dei nostri; ma ti confesso che io sono di parere diverso: *ritengo che ci siano problemi più convenienti*.[8]

Ed ecco la risposta assai equilibrata e sensata che il filosofo offre al problema, staccandosi dalla dottrina degli Stoici:

> Ho dichiarato di essere di parere diverso [*scil.:* dai nostri]. Infatti, se si accoglie questa tesi, non soltanto le virtù saranno esseri animati, ma anche i vizi a esse contrari, e le passioni, come l'ira, il timore, il dolore, la tristezza, il sospetto. E si andrà oltre: tutte le idee, tutti i pensieri saranno esseri animati. Ma questo è assolutamente inammissibile, poiché non tutto quello che proviene dall'uomo è uomo. «Che cos'è la giustizia?», si domanda. L'anima che si comporta in un certo

[5] *Lettere a Lucilio*, 106, 11 (*Tutte le opere*, p. 960).
[6] *Ibidem.*
[7] *Lettere a Lucilio*, 106, 12 (*Tutte le opere*, p. 960).
[8] *Lettere a Lucilio*, 113, 1 (*Tutte le opere*, p. 974).

modo. «Perciò, se l'anima è un essere animato, lo è anche la giustizia». *Niente affatto; è una disposizione dell'anima e una certa sua forza*. Una medesima anima assume vari aspetti, ma non diventa un essere animato diverso ogni volta che agisce in modo diverso; e neppure quello che proviene dall'anima è un essere animato.[9]

Infine, il modo in cui egli giustifica il suo distacco dall'ortodossia stoica è particolarmente eloquente:

> Non credere che io sia il primo degli Stoici a non parlare secondo i princìpi stabiliti e a esprimere il mio parere personale: Cleante e Crisippo non sono d'accordo su che cosa sia il camminare. Cleante afferma che è un soffio che va dal centro della vita ai piedi, Crisippo che è il centro stesso della vita. Perché, dunque, seguendo l'esempio di Crisippo, ciascuno non rivendica la propria libertà e non ride di tutti questi animali che persino l'universo intero non potrebbe contenere?[10]

III. Innovazione senecana del concetto di Dio e del Divino e ripresa dei concetti di «Fato», «Provvidenza» ed «eterno ritorno» della Stoa antica

1. Un oscuro ma forte sentimento della dimensione della trascendenza: l'uomo è un essere spregevole se non sa elevarsi al di sopra delle cose umane – Non solo il concetto stoico di «incorporeismo», ma anche quello di «immanentismo» riceve in Seneca una scossa assai forte.

Una delle pagine più belle e più rivelative del pensiero dell'ultimo Seneca sul tema che qui ci interessa è contenuta nella prefazione alle *Questioni naturali.*

Rivolgendosi a Lucilio, egli rileva, in primo luogo, che la differenza esistente fra la filosofia e le altre scienze corrisponde, analogicamente, alla differenza fra le due parti della filosofia: quella che riguarda gli uomini e quella che riguarda invece gli dèi:

> Quest'ultima è più elevata e più ardita, si è concessa molto: non si è accontentata degli occhi, ha sospettato che ci fosse qualcosa di più grande e di più bello che la natura ha posto al di fuori della nostra vista.

[9] *Lettere a Lucilio*, 113, 6-7 (*Tutte le opere*, p. 975).
[10] *Lettere a Lucilio*, 113, 23 (*Tutte le opere*, p. 977).

Insomma, fra le due parti c'è la stessa differenza che c'è fra Dio e l'uomo: l'una insegna che cosa si debba fare sulla terra, l'altra che cosa si faccia in cielo; l'una dissipa i nostri errori e ci avvicina alla luce che ci consente di discernere i casi dubbi della vita, l'altra si innalza molto al di sopra di questa oscurità in cui ci dibattiamo e, dopo averci strappato alle tenebre, ci conduce là donde proviene la luce.[1]

Dopo aver affermato di elevare il suo grazie alla natura proprio nel momento in cui penetra nei suoi segreti e ne indaga i princìpi primi e supremi, ossia la materia e Dio, e in particolare la natura e i caratteri di Dio, Seneca aggiunge quanto segue:

Che motivo c'era, infatti, perché mi rallegrassi di essere stato posto nel novero dei viventi? Forse per fare da filtro a cibi e bevande? Per rimpinzare questo corpo cagionevole e languido e sul punto di venir meno, se non viene di volta in volta riempito, e per passare la vita al servizio di un malato?Per aver paura della morte, per la quale soltanto nasciamo? Togli questo bene inestimabile, e la vita non vale il sudore e l'affanno che mi costa.

Oh che cosa spregevole è l'uomo, se non si sarà innalzato al di sopra delle cose umane![2]

Non basta lottare contro le nostre passioni, e opporsi ai vizi che assillano gli uomini, agli sperperi, ai lussi, alle ambizioni e a tutti i mali che queste cose implicano.

Ma per quale motivo non basta?

Sei sfuggito a molti mali, non ancora a te stesso. Infatti, quella virtù cui aspiriamo è magnifica non perché l'essersi liberati dai mali renda di per sé felici, ma perché allenta la tensione dell'anima, la prepara alla conoscenza delle cose celesti e la rende degna di far parte della vita divina.

L'anima raggiunge il bene pieno e perfetto della condizione umana quando, calpestato ogni male, si volge verso l'alto e penetra nel seno più profondo della natura. Allora, mentre vaga in mezzo agli astri, gioisce nel deridere i pavimenti dei ricchi e tutta la terra con il suo oro [...].

Non può disprezzare portici e soffitti e cassettoni risplendenti d'avorio e boschetti tagliati con cura e corsi d'acqua deviati per farli giungere ai palazzi, prima di aver fatto il giro di tutto l'universo e di aver

[1] *Questioni naturali*, I, pref., 1-2 (*Tutte le opere*, p. 512).
[2] *Questioni naturali*, I, pref., 4-5 (*Tutte le opere*, p. 512).

detto, guardando dall'alto in basso il mondo angusto e per gran parte coperto dal mare, con vaste regioni desolate anche nelle terre emerse e con zone o bruciate o ghiacciate: «È tutto qui quel punto che viene diviso col ferro e col fuoco fra tanti popoli? Oh come sono ridicoli i confini posti dagli uomini!».[3]

E, dopo avere sottolineato la piccolezza di tutti i regni degli uomini guardati dall'alto, immagina di vedere da quelle altezze raggiunte anche i cavalieri e gli eserciti che procedono sulla terra a bandiere spiegate per le loro conquiste, e questi gli appaiono come formiche in uno spazio angusto:

Se si desse alle formiche l'intelletto umano, non dividerebbero forse anch'esse un'unica aia in molte province? Ma quando ti sarai innalzato a quelle realtà veramente grandi, ogni volta che vedrai eserciti marciare a bandiere spiegate e i cavalieri, come se si facesse qualcosa di importante, ora precederli in avanscoperta, ora portarsi ai lati, ti verrà voglia di dire: *va per i campi la nera fila*: questo è un andirivieni di formiche che si affaticano in uno spazio angusto. Che differenza c'è fra noi e loro, se non le dimensioni di un minuscolo corpicciattolo?

È un punto questo su cui navigate, su cui guerreggiate, su cui fondate regni, di pochissima importanza anche quando l'oceano li bagna da entrambi i lati: in alto si trovano spazi immensi, e l'anima è ammessa a possederli, ma a condizione che porti con sé il meno possibile di ciò che viene dal corpo, che sia tersa da ogni impurità e si sia innalzata libera e leggera e contenta del poco.

Quando ha toccato quelle altezze vi trova il suo nutrimento, cresce e, come liberata dalle catene, ritorna alla sua origine ed ha una prova della sua natura divina nel fatto che è piacevolmente attratta dalle realtà divine, cui partecipa non come a cose d'altri, ma come cose che le appartengono.[...]

Allora disprezza la limitatezza della sua precedente dimora [...]. Là finalmente impara ciò che a lungo ha ricercato, là comincia a conoscere Dio. *Che cos'è Dio? La mente dell'universo. La totalità di ciò che vedi e di ciò che non vedi.* Così finalmente si riconosce alla divinità la sua grandezza, della quale non si può pensare nulla di più grande, se è vero che Dio da solo è tutto, se abbraccia la sua opera sia dall'interno sia dall'esterno.

Che differenza c'è, dunque, tra la natura di Dio e la nostra? La parte migliore di noi è l'anima: in lui non c'è nessuna parte all'infuori dell'anima; Egli è tutto ragione [...]

[3] *Questioni naturali*, I, pref., 6-8 (*Tutte le opere*, pp. 513).

Quanta importanza attribuisci al conoscere queste cose, al sapere quanta sia la potenza di Dio, *se Egli stesso si crei la materia o se utilizzi una materia che gli è stata data*, quale delle due realtà abbia preceduto l'altra: se la ragione si sia aggiunta alla materia o la materia alla ragione, se Dio faccia tutto ciò che vuole, o se in molte circostanze le cose che deve realizzare lo deludono e dalle mani del grande artefice escano molte opere difettose, non perché l'arte venga meno, ma perché la materia su cui si esercita l'arte oppone resistenza?

Esaminare a fondo questi problemi, studiarli, lasciarsi assorbire totalmente da essi non significa forse oltrepassare i limiti della propria condizione mortale e passare in una condizione migliore? «Che giovamento ne trarrai?», chiedi. Se non altro certamente questo: *mi renderò conto della limitatezza di tutte le cose, quando avrò misurato la grandezza di Dio*.[4]

2. Influssi del Medioplatonismo sul pensiero teologico di Seneca – Alcune affermazioni contenute in queste pagine della prefazione alle *Questioni naturali* sono di tale portata, che si rimane stupiti quando si leggono, in studiosi pure attenti di Seneca, frasi come queste: «Seneca concepisce la divinità alla maniera stoica, cioè strettamente immanentistica e monistica»,[5] e, come tutti gli Stoici, è «un monista convinto, un panteista integrale».[6]

Invece, proprio le affermazioni che abbiamo letto provano incontestabili e forti ricezioni di idee medioplatoniche.

Donini giustamente rileva: «Soprattutto nelle prefazioni premesse ad alcuni dei libri [*scil.:* delle *Questioni naturali*], soprattutto in quella che precede il primo libro, affiora l'ipotesi di una divinità completamente trascendente e completamente immateriale, soltanto intelligibile e puramente intellettuale come il principio divino dei platonici e degli aristotelici, artefice e garante ultima dell'ordine della natura visibile come il demiurgo dei platonici. Su questa ipotesi si fonda appunto l'immagine del mondo che struttura largamente (non proprio tutte) le pagine del trattato: un mondo gerarchizzato alla maniera platonico-aristotelica, dove sotto il principio divino intelligibile e trascendente si colloca, come regno dell'ordine e della razionale regolarità dei fenomeni rispecchiante la razionalità del dio, la natura visibile e sensibile, e al di sotto ancora, come il polo del disordine e dell'irrazionalità, il

[4] *Questioni naturali*, I, pref., 10-17 (*Tutte le opere*, pp. 513 s.).

[5] G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico-cristiano*, seconda edizione riveduta e aumentata, Paideia, Brescia 1983 (prima edizione 1977), p. 34.

[6] *Ibidem*.

mondo degli uomini che, in tutta l'estensione temporale della storia, appare a Seneca, come all'autore del *Sublime* e come a Massimo di Tiro, abbandonato alla turbolenza e alla perversione».[7]

Tuttavia va precisato che, nelle affermazioni di Seneca, il concetto di «trascendenza» non affiora ancora in modo preciso a livello teoretico, ma si nota solo un forte sentimento di tale ipotesi, con quelle oscillazioni del pendolo del suo pensare fra tesi fra loro opposte.

Seneca non era in grado di cogliere e sviluppare a livello sistematico il senso della trascendenza e dell'immateriale. Avrebbe dovuto per questo recuperare il senso della «seconda navigazione»,[8] di cui parla Platone nel *Fedone*, ossia guadagnare la sfera dell'essere meta-sensibile. Ed è proprio quanto i filosofi medioplatonici stavano facendo.[9]

Però, se avesse accolto gli esiti della «seconda navigazione», Seneca sarebbe uscito dai confini dello Stoicismo, e il suo pensiero non sarebbe più stato un «Neostoicismo», ma sarebbe diventato una forma di «Medioplatonismo».

3. Alcune caratteristiche «personalistiche» che il Dio di Seneca assume a livello di intuizione e di sentimento religioso – Ma il punto in cui Seneca, a nostro avviso, raggiunge i vertici di originalità si ha nelle analisi del problema del divino come è sentito dall'uomo, ossia in quello scandaglio delle voci dell'animo umano, e di conseguenza nel cogliere e interpretare in modo nuovo il sentimento e quindi anche il concetto del divino.

In queste analisi, il Dio di Seneca assume tratti che si avvicinano a una concezione «personalistica», e che si collocano al di fuori dei quadri dell'ontologia stoica.

Ecco un passo assai eloquente:

> Dovunque ti volterai, lì vedrai Lui che ti viene incontro; niente è privo di Lui, egli riempie con la sua presenza la sua opera. Dunque, non guadagni nulla tu, il più ingrato dei mortali, dicendo che non sei debitore a Dio, ma alla natura, perché *la natura non c'è senza Dio e Dio non c'è senza la natura*, ma sono una medesima cosa, ma differiscono per funzione.[10]

[7] P. Donini, *Le Scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg e Sellier, Torino 1992, p. 194.

[8] Platone, *Fedone,* 99 B-D; cfr. il nostro volume *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 138-158.

[9] Cfr. libro VII, pp. 1827 ss.

[10] *I benefici*, IV 8, 2 (*Tutte le opere*, p. 405).

E poco prima aveva affermato:

> So che cosa mi si potrebbe ribattere a questo punto: «È così: Dio non concede benefici, ma, tranquillo e indifferente a noi, volta le spalle al mondo e si occupa di altro, oppure non fa nulla (il che a Epicuro sembra la massima felicità), e i benefici non lo toccano più delle offese».
>
> Chi dice ciò non ode le voci di coloro che pregano e che dovunque, levate le mani al cielo, fanno dei voti in pubblico e in privato, e gli uomini non sarebbero stati tutti concordi in questa follia di rivolgersi a divinità sorde e a dèi impotenti, se non avessimo sperimentato i loro benefici che, ora offerti spontaneamente, ora concessi in seguito alle preghiere, sono grandi, opportuni e vengono a stornare da noi gravi minacce.[11]

4. L'introduzione di un nuovo senso e valore della preghiera che sfoca il paradigma teologico della Stoa antica – Per accordare questa sua tesi con l'ineluttabilità del Fato che governa tutte le cose, e che, in quanto tale, non è in alcun modo piegabile dalle invocazioni e dalle preghiere degli uomini, Seneca afferma che gli Dei hanno lasciato alcune cose come in sospeso. Di conseguenza, tali cose si potranno volgere in bene, solo se verranno fatti preghiere e voti dagli uomini.

Contro questo – a suo giudizio – non varrebbe l'obiezione che ciò che deve essere sarà, sia che si facciano sia che non si facciano preghiere; e viceversa, ciò che non deve essere non sarà, sia che si facciano sia che non si facciano preghiere. Infatti – dice Seneca – fra queste due affermazioni estreme c'è anche quella intermedia: *la cosa necessariamente si verificherà se si faranno preghiere, necessariamente non si verificherà se non saranno fatte preghiere.*[12]

Leggiamo ancora tre passi che esprimono efficacemente quell'interiore sentimento del divino, che porta Seneca a intendere il suo Dio con tratti personali:

> Fai cosa ottima e a te salutare, se, come scrivi, persisti nel tendere alla saggezza, che è stolto chiedere agli dèi, dato che puoi ottenerla da te stesso. Non occorre levare le mani al cielo né implorare il custode del tempio di lasciarci avvicinare all'orecchio della statua, quasi che così potessimo trovare più ascolto: *Dio è vicino a te, è con te, è dentro di te*.
>
> Voglio dire, Lucilio, che in noi dimora uno spirito sacro, che osserva e controlla le nostre azioni buone e cattive; a seconda di come noi

[11] *I benefici*, IV 4, 1-2 (*Tutte le opere*, p. 402).
[12] Cfr. *Questioni naturali*, II, 37, 2-3 (*Tutte le opere*, p. 550).

lo trattiamo, così lui stesso ci tratta. In verità, nessun uomo può essere virtuoso senza Dio.[13]

Gli dèi non sono altezzosi né invidiosi: ci lasciano andare verso di loro e tendono la mano a chi sale.

Ti meravigli che gli uomini salgano verso gli dèi? *Dio scende verso gli uomini, anzi, negli uomini, vincolo ancor più stretto: non c'è anima virtuosa senza l'aiuto di Dio*.[14]

Verso i buoni Dio ha animo di padre, li ama con fortezza e dice: «Fatiche, dolori, disgrazie li tengano in attività: così acquisteranno la vera forza».[15]

E, da ultimo, riprendiamo un passo divenuto giustamente celebre, che, meglio di ogni altro, mostra come Seneca sentisse il divino:

Se ti troverai di fronte a un bosco fitto di alberi secolari e che superano la consueta altezza, che toglie la vista del cielo con l'estensione dei rami che intrecciandosi si coprono l'un l'altro, l'altezza smisurata della selva e la solitudine del luogo e la meraviglia che suscita un'ombra così fitta e ininterrotta in uno spazio aperto*, ti convinceranno che c'è un Dio*. Se un antro non artificialmente prodotto dalla mano dell'uomo, ma scavato in tanta ampiezza da cause naturali, tiene come sospeso su rocce profondamente erose un monte, un certo qual senso di religiosa venerazione colpirà il tuo animo. Veneriamo le sorgenti dei grandi fiumi; là dove dal profondo erompe con impeto all'improvviso un vasto fiume, si innalzano altari; le fonti di acque termali sono oggetto di culto, e il colore cupo e la smisurata profondità hanno reso sacri certi luoghi.

Se vedrai un uomo impavido di fronte ai pericoli, puro tra le passioni, sereno tra le avversità, calmo in mezzo alle tempeste, che guarda gli uomini dall'alto e gli dèi da pari a pari, non ti coglierà un sentimento di venerazione per lui? Non dirai: "C'è un qualcosa di troppo grande e di troppo elevato, perché lo si possa ritenere simile al corpicciolo in cui si trova?". *Una forza divina è discesa in lui; una potenza celeste guida questo animo superiore, straordinario, moderato, che passa sopra tutte le cose conscio della loro insignificanza, che ride dei nostri timori e dei nostri desideri. Non può un essere così grande restare saldo senza l'aiuto di un Dio; perciò con la maggior parte di sé è là donde è disceso*.[16]

[13] *Lettere a Lucilio*, 41, 1-2 (*Tutte le opere*, p. 758).
[14] *Lettere a Lucilio*, 73, 15-16 (*Tutte le opere*, pp. 828 s.).
[15] *La provvidenza*, 2, 5 (*Tutte le opere*, p. 7).
[16] *Lettere a Lucilio*, 41, 3-5 (*Tutte le opere*, p. 759).

Da questi brani appare con chiarezza in quale misura ciò che Seneca introduce nella vecchia botte dell'ontologia corporeistica dello Stoicismo ne stia rendendo sempre più fragile la struttura.

5. Dio come «Fato» e «Provvidenza» – Il punto su cui Seneca rimane più legato allo Stoicismo, per quanto concerne il problema di Dio, è rappresentato dai nessi del concetto di Dio stesso con il concetto di «Fato» e di «Provvidenza», sia pure in modo problematico.

Gli Stoici intesero il Fato o Destino come una serie irreversibile di cause, che costituisce *l'ordine naturale e necessario di tutte le cose,* ossia il *logos* secondo cui tutte le cose avvenute sono avvenute, quelle che avvengono avvengono e quelle che avverranno avverranno.

Questo intreccio che lega tutte le cose necessariamente è l'esplicarsi della «ragione cosmica immanente». Pertanto, tutto è profondamente razionale, *tutto è come la ragione vuole che sia e come non può non volere che sia.*

Tutto è «come deve essere» e «come è bene che sia».

Tutto ciò che esiste, esiste nel migliore dei modi possibile all'artefice.

In questo senso, il «Fato» coincide con la «Provvidenza».

Seneca, a favore del «finalismo universale» e della perfezione del mondo secondo l'ottica stoica del Fato-Provvidenza, adduce un argomento che, ripreso da Leibniz, diventerà assai celebre:

> Nessun essere animato è uguale a un altro. Osserva i corpi di tutti: ciascuno ha un proprio colore, una propria figura e una propria grandezza. Fra le altre cose per cui è da ammirare l'ingegno del divino artefice c'è, secondo me, anche questa: in tale molteplicità di esseri non si ripete mai; anche quelli che sembrano simili, quando li metterai a confronto, si riveleranno diversi. Ha creato tanti tipi di foglie: ciascuna ha qualche caratteristica peculiare; tanti animali: nessuno ha le stesse dimensioni di un altro, c'è sempre qualche differenza.[17]

Proprio in questo concetto di «Fato» coincidente con la «Ragione» e quindi con la «Provvidenza», consiste uno dei fondamenti dell'etica di Seneca.

6. Dio come causa di ogni causa e di se medesimo – Per concludere sul concetto che qui stiamo trattando, dobbiamo ancora rilevare che, nel pensiero di Seneca, Dio, nel creare tutte le cose, non ha, per così

[17] *Lettere a Lucilio*, 113, 15-16 (*Tutte le opere*, p. 976).

dire, subìto, ma ha stabilito il Fato, per poi seguirlo rigorosamente:

> Ubbidisce sempre, dopo aver comandato una volta per tutte.[18]

Lui, al quale non possono piacere se non le cose migliori, non poteva se non fare cose che non potevano essere cambiate. Ma, dice Seneca con un concetto di straordinario spessore metafisico:

> Non per questo egli è meno libero e ha meno potere, poiché *è egli stesso la necessità da cui è vincolato.*[19]

Dio è, quindi, la ragione della propria necessità e, pertanto, di tutta quanta la complessa trama della necessità delle cause che da lui derivano.

Dio non è solo causa di tutte le cause, ma anche di se stesso: nel frammento 15 si legge perfino l'affermazione che

> Dio ha fatto se medesimo (*deus ipse se fecit*).

È, questa, una anticipazione di uno dei più profondi concetti metafisici di Plotino.[20]

7. Conflagrazione generale del cosmo ed eterno ritorno delle cose – Gli Stoici antichi – a differenza di Platone e di Aristotele, e con un ritorno alla concezione dei Presocratici – sostenevano la tesi che il mondo, in quanto è «generato», è altresì «corruttibile», perché è una legge che vale per ogni forma di realtà, e quindi di tutta la realtà senza eccezioni, che a un certo punto ciò che è nato deve anche morire. Scrive Seneca:

> «La natura non ha generato niente che fosse immobile; qualcosa cade un giorno, qualcosa un altro giorno e, come nelle grandi città si puntella ora questa casa ora quella, così in questo globo terrestre va a pezzi ora questa parte ora quella».[21]

[18] *La provvidenza*, 5, 8 (*Tutte le opere*, p. 14).

[19] *Questioni naturali*, I, pref., 1, 3 (*Tutte le opere*, p. 512).

[20] Le cause che derivano da Dio non hanno in se stesse la ragione della propria necessità, ma l'hanno nella necessità stessa di ciò da cui derivano, che ha, invece, in se stesso la ragione assoluta della propria necessità, e quindi la propria libertà. Sul concetto di Dio come autocreantesi *(causa sui)*, che nel pensiero greco si trova espresso in modo adeguato solo in Plotino, si veda il libro VIII, pp. 2031-2034 e i testi ivi riportati.

[21] *Questioni naturali*, VI, 1, 12 (*Tutte le opere*, p. 615).

Il fuoco, come diceva già Eraclito, a misura crea e a misura distrugge. E al compimento di ogni ciclo di tempo – dicevano gli antichi Stoici, come abbiamo visto nel precedente libro – avverrà una «conflagrazione universale», ossia una generale «combustione del cosmo», e una sorta di purificazione di esso, cui farà seguito una nuova rinascita, una «palingenesi delle cose», che si ricostituiranno esattamente come prima.

Pertanto, il cosmo continuerà a essere distrutto e a rinascere, ricostituendosi e sviluppandosi nelle sue strutture e nelle sue forme di prima, per l'eternità.

Ecco come Seneca riassume la dottrina:

> Nulla rimarrà nella condizione in cui è ora, perché il tempo abbatterà tutto e tutto trascinerà con sé. E non si divertirà soltanto con gli uomini (non è infatti piuttosto piccola questa porzione del dominio della sorte?), ma con le località, le regioni, i continenti. [...]
>
> Quando poi verrà il tempo in cui il mondo dovrà estinguersi, codesti esseri si distruggeranno con le loro stesse forze, le stelle si scontreranno con le stelle e, in una *universale conflagrazione dell'essere*, arderanno d'un sol fuoco tutti i corpi celesti che ora splendono in bell'ordine.
>
> Anche noi, anime felici che abbiamo avuto in sorte l'eternità, quando parrà a Dio che sia il momento della ricostruzione, divenendo, nella distruzione di tutto, una piccola aggiunta al crollo immenso, ci ritrasformeremo negli elementi primordiali».[22]

Il momento fatale in cui questo dovrà avvenire è da sempre «predeterminato»:

> Già fin dal primo giorno di vita del mondo, quando questo si allontanava dalla sua informe unità per assumere l'aspetto odierno, è stabilito il momento in cui le cose terrene sarebbero state sommerse.[23]

Per questo, conclude Seneca:

> Con animo sereno deve uscire dalla vita chi è destinato a ritornare.[24]

[22] *A Marcia*, 26, 6-7 (*Tutte le opere*, p. 153).
[23] *Questioni naturali*, III, 30, 1 (*Tutte le opere*, p. 583).
[24] *Lettere a Lucilio*, 36, 11 (*Tutte le opere*, p. 754).

IV. Ripresa senecana della grande distinzione assiologica fra «beni», «mali» e «indifferenti»

1. Il vero bene e il vero male – Più ancora che sui concetti ontologici di cui abbiamo parlato, Seneca ha incentrato i suoi interessi sulla concezione squisitamente stoica della distinzione assiologica fra «beni», «mali» e «indifferenti».

Come abbiamo già detto nel precedente libro – ma qui conviene ripetere – gli Stoici antichi hanno stabilito che il principio di base caratterizzante tutte quante le cose è la tendenza ad appropriarsi del loro essere, a conservarlo e a incrementarlo. Pertanto, *bene è ciò che conserva e incrementa il nostro essere, mentre male è ciò che lo danneggia e lo diminuisce.*[1] Ora, poiché l'uomo si differenzia nettamente da tutte le altre cose *per la natura razionale* del suo animo, per il manifestarsi in lui del *logos* divino, si dovrà nettamente distinguere ciò che in lui conserva e incrementa il suo *essere animale* e ciò che invece conserva e incrementa il suo *essere razionale*, il suo *logos.*[2] Di conseguenza, *veri beni* per l'uomo non sono quelli che conservano e incrementano il suo essere animale, bensì *quelli che conservano e incrementano la sua natura razionale*; analogamente, non sono mali quelli che danneggiano la sua natura animale, ma *quelli che danneggiano e compromettono la sua natura razionale.*

Dunque, i «veri beni» sono solamente i «beni morali», ossia i beni che riguardano l'uomo nella sua essenza razionale e quindi gli permettono di realizzare tutto ciò che è, che può e che deve essere a livello di *logos*. Questi veri beni sono, pertanto, quelli che fanno l'uomo buono in senso ontologico, che gli permettono di attuare la sua essenza nel miglior modo possibile, e, in questo senso, lo rendono virtuoso, proprio nel significato classico del termine (virtù è *l'attuazione perfetta dell'essenza di una cosa*), e di conseguenza felice.

Il «vero male» è il contrario di questo: è ciò che impedisce all'uomo di attuare ciò che può e deve essere per natura, ossia la sua essenza razionale, e questo è «il vizio».

Ecco, dunque, qual è il principio-cardine dell'etica stoica che Seneca accetta integralmente e in vari modi ribadisce: *bene per l'uomo è solo la virtù, male è solo il vizio*.

In particolare nella lettera 76 egli ripresenta questa dottrina in modo incisivo, come se la scolpisse su una lapide.

[1] Su questo tema si veda il libro V, pp. 1373 ss.
[2] Cfr. *Lettere a Lucilio*, 121, 14 ss. (*Tutte le opere*, p. 1003).

Leggiamo e parafrasiamo alcuni passi.

> C'è un unico bene: la virtù; negli altri beni che sono apprezzati dalla massa, non troverai niente di vero, niente di sicuro.[3]

E per quali motivi si può affermare questo?

Le varie cose valgono *per il bene intrinseco che le caratterizza ontologicamente*: l'uva vale per il sapore del vino che se ne ricava, il cervo per la sua velocità, le bestie da soma valgono per i carichi che trasportano, e così di seguito. In breve, *la virtù di ciascuna cosa consiste nell'essere perfetta in ciò che ontologicamente la caratterizza.* Ora, in tutte le qualità biologiche che l'uomo ha, viene eguagliato o superato dagli animali, tranne in ciò che gli è peculiare e per cui si distingue in modo specifico da tutti gli altri viventi, vale a dire nella ragione:

> Che cos'è peculiare all'uomo? La ragione: quando essa è onesta e perfetta, colma l'uomo di felicità. Quindi, se ogni cosa, quando ha condotto a perfezione il suo bene, è degna di lode e ha raggiunto il fine della sua natura, e il bene peculiare dell'uomo è la ragione, se egli lo ha condotto a perfezione, è degno di lode ed ha raggiunto il fine della sua natura. Questa ragione perfetta si chiama virtù e s'identifica con l'onestà. Pertanto, l'unico bene che c'è nell'uomo è quello che è proprio unicamente per l'uomo: ora, infatti, non stiamo cercando che cosa sia il bene, ma quale sia il bene proprio dell'uomo. *Se nient'altro è proprio dell'uomo all'infuori della ragione, questa sarà il suo unico bene,* il quale, però, deve essere valutato in relazione a tutti gli altri. Se c'è un uomo malvagio, penso che sarà disapprovato; se c'è un uomo virtuoso, penso che sarà apprezzato. Quindi, nell'uomo la prima e sola qualità è quella per cui è oggetto d'approvazione o di disapprovazione.[4]

Ma in che senso si può dire che questo è «il solo bene», e che accanto a esso non ce ne sono altri?

Ecco la risposta di Seneca: se un uomo ha nobiltà di nascita, salute, ricchezza e potenza, ma risulta d'animo malvagio, noi lo dobbiamo biasimare; invece, se un uomo è privo di nobiltà di nascita, di salute, di ricchezza e potenza, ma risulta veramente virtuoso, lo dobbiamo apprezzare. Pertanto va biasimato e respinto colui che è in possesso anche di tutti quelli che la gente comune considera beni, ma risulta

[3] *Lettere a Lucilio*, 76, 6 (*Tutte le opere*, p. 838).

[4] *Lettere a Lucilio*, 76, 10-11 (*Tutte le opere*, pp. 838 s.).

privo proprio di quel vero bene che è la virtù dell'uomo; invece va lodato colui che non possiede nessuna di quelle cose che la gente comune considera beni, ma possiede quell'unico vero bene dell'uomo, che è la virtù morale.

> Ciascuna cosa è apprezzata in virtù dell'uso per cui è fatta e che le è proprio. Dunque, anche nell'uomo non importa quanto terreno possegga, quanto denaro dia in prestito, quanta gente lo saluti, quanto sia prezioso il letto in cui dorme, quanto sia splendida la coppa in cui beve, ma *ciò che importa è quanto sia buono. Ed è buono se la sua ragione è libera e retta e opera conformemente alle inclinazioni della sua natura.*
>
> Questa si chiama virtù, questa è l'onestà e l'unico bene dell'uomo. Infatti, *poiché solo la ragione può rendere perfetto l'uomo, solo la ragione può renderlo perfettamente felice*; e l'unico bene è quello che da solo rende l'uomo felice. Noi definiamo beni anche quelli che hanno origine dalla virtù e sono a essa legati, cioè tutte le sue opere; perciò, essa è l'unico bene, perché senza di essa non esiste alcun bene.[5]

2. I falsi beni e le loro fallaci attrattive – Dunque, solo la virtù è il vero e unico bene; tutti gli altri (tutti quelli che gli uomini comuni tanto apprezzano) sono «falsi beni», e per loro natura instabili. In realtà, anche quando la fortuna abbia favorito colui che li possiede, essi, inevitabilmente, costituiscono per lui un peso, opprimendolo in varia maniera e prendendosene gioco.

Coloro che posseggono questi falsi beni, anche se si vedono vestiti di porpora, non sono felici.

Ecco una metafora che descrive questo alla perfezione: non sono più felici degli attori che entrano in scena alti sui coturni; infatti, appena escono di scena, tornano alla loro normale, piccola e modesta statura.

Perché sembrano grandi gli uomini che hanno ricchezze, poteri e cariche elevate?

> Perché li misuri assieme al piedestallo. Un nano non è grande anche se sta sulla cima della montagna; un gigante conserverà la sua grandezza anche se starà nel fondo di un pozzo.[6]

Nel giudicare gli uomini, noi cadiamo spesso nell'errore di aggiungere tutti i loro ornamenti a quello che veramente sono. E invece,

[5] *Lettere a Lucilio*, 76, 14-16 (*Tutte le opere*, p. 839).
[6] *Lettere a Lucilio*, 76, 31 (*Tutte le opere*, p. 841).

dobbiamo mettere da parte tutti gli ornamenti, ossia tutto ciò che possiedono, e considerarli esclusivamente *in ciò che veramente sono*.

Ecco il tagliente giudizio di Seneca:

> Se vuoi giungere a un giudizio esatto su un uomo e sapere com'è veramente, guardalo nudo.[7]

Dunque, bisogna guardare l'«uomo nudo», ossia solo nella sua anima. Questo è anche quanto Seneca ha cercato di fare nei suoi scritti, a cominciare da uno spietato esame di se stesso.

3. A proposito di alcuni risvolti metafisici della valutazione dei beni e dei mali – Questa scissione veramente radicale fra i «veri beni» (la virtù e ciò che le è connesso) e i «falsi beni» (quelli che la gente ritiene tali), e quindi anche fra i «veri mali» (i vizi e ciò che a essi è connesso) e i «falsi mali», ossia quelli che la gente comune ritiene tali, costituiva certamente la proposta più avanzata e rivoluzionaria degli Stoici, che suscitò avversità e perfino scalpore, ma che suscitò nello stesso tempo anche grande ammirazione.

Era, questo, un modo assai audace, ma di straordinaria efficacia per i Greci di età ellenistica, per dare all'uomo – dopo la caduta della *polis* e il crollo dei tradizionali valori – un nuovo tipo di sicurezza, insegnandogli che *i beni e i mali veri derivano sempre e solo dall'interno dell'animo e mai solo dall'esterno,* e dunque per convincerlo che la felicità poteva essere conseguita in modo del tutto indipendente dagli eventi esterni. Ed era un modo di vedere le cose che si imponeva come valido anche al di là dei tempi in cui era nato. Seneca stesso scrive:

> L'uomo non deve lasciarsi corrompere né sopraffare dalle cose esterne, deve puntare esclusivamente su se stesso, fiducioso nelle sue capacità e pronto anche a risultati indesiderati, artefice della sua vita.[8]

Ma il punto che ci interessa rilevare in modo particolare è che tale netta e precisa presa di posizione non ha nel contesto dello Stoicismo supporti ontologici adeguati. Come abbiamo già rilevato nel quinto volume, ha dei precedenti, sia pure in altra forma e con altra portata, in Socrate e in Platone, i quali avevano già cercato di convincere in vario modo gli uomini che i veri beni sono solo quelli che giovano

[7] *Lettere a Lucilio*, 76, 32 (*Tutte le opere*, p. 842).
[8] *La vita felice*, 8, 3 (*Tutte le opere*, p. 167).

all'anima. Però a supporto della dottrina di Socrate e soprattutto del ripensamento platonico c'era la «seconda navigazione»,[9] ossia la scoperta del mondo soprasensibile, e l'affermazione che l'uomo è costituito da una componente *sensibile* e da una *soprasensibile* (che spesso sono fra loro in conflitto), e che suo compito è appunto quello di sciogliere la propria componente soprasensibile da quella sensibile.

Ma nel contesto corporeistico-materialistico della fisica dell'antica Stoa, non c'è, dal punto di vista strettamente teoretico, uno spazio adeguato per operare una distinzione così radicale e strutturale come quella di cui stiamo parlando.

Dunque – giova ripeterlo – le recezioni dei messaggi della metafisica medioplatonica da parte di Seneca, su cui già sopra abbiamo richiamato più volte l'attenzione, vengono a imporsi come assai più coerenti con questa dottrina morale e più giustificative. In particolare, ci riferiamo alla differenziazione fra Dio e il resto del mondo di cui abbiamo detto in precedenza, e soprattutto a quell'accentuato dualismo di anima e corpo sostenuto da Seneca, che, di fatto, sorregge la dottrina stoica del vero bene e del vero male molto meglio del corporeismo materialistico dell'antica Stoa. Questo ben si può dire, anche se Seneca non è pervenuto alla chiarificazione dei fondamenti protologici, malgrado le concessioni di cui sopra e con la distinzione sempre più marcata (in polemica soprattutto con gli Epicurei) fra la sfera del sensibile e quella dell'intelligibile.[10]

> Ci si chiede se il bene si colga col senso o con l'intelletto; si aggiunge che esso non si trova negli animali e nei neonati. Tutti quelli che mettono il piacere al primo posto ritengono che il bene sia coglibile dai sensi, mentre noi, che lo attribuiamo all'animo, riteniamo che sia coglibile dall'intelletto [...]. Ma è evidente che è la ragione preposta a tale compito: è la ragione a decidere come sulla felicità, come sull'onestà, così anche sul bene e sul male.[11]

4. Gli «indifferenti» che sono da preferire e quelli che sono invece da respingere – Fra i beni e i mali, ossia fra la virtù (e ciò che è a essa connesso) e il vizio (e ciò che è a esso connesso) stanno molteplici cose.

[9] Platone, *Fedone*, 99 B-D. Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 137-158.

[10] Si tenga presente che proprio questo punto richiederebbe in modo particolare il recupero dei fondamenti della metafisica platonica e non solo di alcune delle sue conseguenze.

[11] *Lettere a Lucilio*, 124, 1-4 (*Tutte le opere*, p. 1010).

In particolare, tutte quelle connesse con il mondo fisico, e con ciò che nell'uomo è legato alla vita puramente biologica e ai suoi averi esterni. Per esempio: vita, salute, piacere, bellezza, forza, ricchezza, buona reputazione, nobiltà e simili, nonché i loro contrari, come: morte, infermità, sofferenze fisiche, bruttezza, debolezza, povertà, cattiva reputazione, nascita oscura, e simili.

Ebbene, tutte queste cose, poiché riguardano il corpo e la vita fisica e ciò che a essi è connesso, non giovano né nuocciono all'uomo in quel che veramente è, ossia alla sua anima, alla sua ragione, e, per questo, vengono considerate *moralmente indifferenti*.

Dunque, fra le cose *indifferenti*, secondo gli Stoici, vanno collocate tutte quelle che biologicamente e fisicamente sono *sia positive sia negative.*

È però evidente che, pur trovandosi *moralmente* sul medesimo piano, queste cose hanno, da un punto di vista non assoluto ma particolare, un certo loro «valore» e un certo loro «disvalore». Alcune di queste saranno, di conseguenza, «preferite» o «preferibili», altre, viceversa, «non preferite» e «non preferibili» («respinte» o «respingibili»).

Seneca è tornato su questo punto in varie maniere, e nella sua stessa vita ha dato cospicuo rilievo alle cose «preferibili», anche se *le ha perseguite con un certo distacco nella loro valutazione teoretica*.

Comunque, non ha mai dubitato che tutte queste cose non sono i veri beni e che da esse non deriva la felicità, e ha sempre cercato di strappare loro le imponenti maschere con cui si presentano.

Gioverà ricordare, a questo punto, alcune riflessioni che vengono presentate nella lettera 74.

5. I modi in cui gli uomini si comportano nei confronti di questi beni e come si dovrebbero invece comportare – Tutti coloro che si attaccano ai beni esteriori, poiché «falsi beni», non possono che procurarsi una serie di turbamenti. Solo chi si rende ben conto che la virtù è il vero e unico bene, può imparare a disprezzare tali beni esteriori e comportarsi nel giusto modo, non incorrere quindi in tutti quei pericoli e quei mali che essi implicano.

E per far comprendere bene il suo pensiero riguardo a tali beni, Seneca ricorre a una efficace metafora dei giochi della Fortuna.

La Fortuna raduna molta gente e getta su di lei cariche, ricchezze, favori. Alcune di queste cose cadono nelle mani di molti che se le contendono e, litigando fra di loro, le mandano in pezzi. Altre cadono

invece nelle mani di individui che si associano in modo infido per poterle prendere, con tutte le conseguenze di precarietà e incertezze che l'essere infidi comporta. Altre ancora cadono nelle mani di persone che ne vogliono prendere troppe e, cercando di arraffarne a più non posso, non le sanno tenere nel modo giusto, e quindi le perdono.

Proprio questo fanno gli uomini con i beni di fortuna, con le conseguenti lotte, angustie, sospetti, agitazioni, angosce. Ma i beni di fortuna cadono anche nelle mani di alcuni uomini che non si curano affatto di essi.

Bisognerebbe fare proprio questo. Bisognerebbe non sapersi curare più di tanto dei vari beni di fortuna e sapersi allontanare da essi al momento giusto. Bisognerebbe sapersi allontanare dai giochi di quei beni della fortuna, e lasciare via libera ai predatori. In effetti, non viene colpito chi se ne va, perché la zuffa avviene solamente intorno al bottino che resta e fra coloro che si battono per prenderne e portarne via quanto più possono.

6. Le ragioni che dimostrano perché i beni di fortuna non sono i veri beni – Che i beni di fortuna non siano veri beni lo dimostrano altre ben precise ragioni.

In primo luogo, Dio non possiede tali beni, perché non lo riguardano: né la lussuria, né i banchetti, né il danaro, né le altre cose di questo genere. E se fossero beni, allora bisognerebbe concludere che Dio è privo di alcuni beni che hanno gli uomini.

In secondo luogo, molti animali hanno molte più cose di questo genere, o le hanno in modo assai più immediato, e per giunta ne godono con più intensità e senza complicazioni.

Ed ecco, allora, le conclusioni che trae Seneca:

> Pertanto, rifletti se si debba definire bene qualcosa in cui Dio è superato dall'uomo, l'uomo dagli animali. Racchiudiamo il sommo bene nell'animo: perde valore, se passa dalla parte migliore alla parte peggiore di noi ed è trasferito ai sensi, che sono più pronti negli animali privi di parola. Non dobbiamo porre la nostra massima felicità nella carne: i veri beni sono quelli che dà la ragione, saldi e perpetui, che non possono venir meno e neppure decrescere o diminuire.
>
> *Gli altri sono creduti beni e hanno sì il nome in comune con quelli veri, ma sono privi delle caratteristiche del bene*; perciò chiamiamoli agi e, per usare il nostro linguaggio, «cose preferibili». D'altra parte, rendiamoci conto che *sono cose acquisite da noi, non parte di noi*: teniamoli pure presso di noi, ma ricordiamoci sempre che *sono esterni a*

> *noi; anche se ce li teniamo, annoveriamoli tra le cose inferiori e di poco valore, per le quali nessuno dovrebbe inorgoglirsi.* Infatti, che cosa c'è di più stolto di compiacersi di qualcosa che non abbiamo fatto noi?
>
> Tutti questi beni si accostino pure, ma non ci si attacchino, cosicché, se ci vengono portati via, se ne vadano senza strazio per noi. Serviamocene senza vantarci, e serviamocene con moderazione, *come se ci fossero stati lasciati in deposito.*[12]

Con le categorie dell'*essere* e dell'*avere* Seneca riassume in modo splendido il senso di questa dottrina: il vero bene, ossia la virtù, riguarda ciò che *sei* (la tua essenza di uomo), i *preferibili* riguardano invece ciò che tu *hai* (le cose che ti appartengono e che ti concernono solo dal di fuori).

Tutti i mali, le angosce e le lotte degli uomini *rientrano sempre e solo nella sfera dei preferibili*, e mai nella sfera della virtù: ai primi si riferiscono tutte le illusioni di felicità, e quindi l'infelicità; alla seconda la vera e autentica felicità.

7. Rapporti fra virtù e felicità – Esiste per l'uomo la felicità?

Seneca non ha alcun dubbio: esiste davvero, anche se, per tutti gli uomini senza distinzioni, è assai faticoso raggiungerla.

Innanzi tutto, gli uomini, in generale, non sanno vedere in modo corretto in che cosa consista la felicità, e per questo non sanno come raggiungerla.

Non appena uno esce dalla giusta strada, si allontana tanto più dalla mèta quanto più velocemente cammina. E a maggior ragione questo accade a coloro che camminano in direzione opposta a quella giusta.

Seguire la natura è la giusta via.

E seguire la natura significa vivere secondo ragione, secondo i princìpi sopra indicati, e, quindi, secondo virtù.

In conclusione, vivere felici equivale a vivere secondo natura, e vivere secondo natura è «vivere secondo la verità» che la ragione coglie, quindi «vivere nella dimensione del *logos*».

8. La felicità non è una conseguenza della virtù ma coincide con la virtù stessa – La felicità è, dunque, armonia interiore, armonia dell'uomo con sé, con le cose del mondo e con il divino. L'uomo felice è artefice della propria vita, in quanto non si lascia mai vincere né condizionare dalle cose esteriori perché punta su se stesso e sulle proprie capacità,

[12] *Lettere a Lucilio*, 74, 16-18 (*Tutte le opere*, p. 831).

pronto ad accettare tutti i risultati che derivano dalle sue azioni, anche quelli indesiderati.

La virtù, infatti, ha il proprio premio in se stessa, vale a dire che la felicità non è ciò che consegue alla virtù, ma la virtù in sé e per sé, la quale è autosufficiente in tutti i sensi:

> «Ma tu stesso – si obietta – non hai altro motivo per praticare la virtù che quel tal piacere che speri di ricavarne».
>
> In primo luogo, non è detto che, se la virtù arriva a darci piacere, la si ricerchi per questo: essa, infatti, non ci dà il piacere, ma *anche* il piacere, e non si dà da fare per esso, ma la sua fatica, pur diretta ad altro scopo, otterrà anche questo risultato. Come in un campo messo a coltura spuntano tra le zolle certi fiori, ma tutta la fatica non è stata spesa per quell'erbuzza, per bella che sia (chi seminava, si proponeva altro; queste cose sono nate in più), così anche il piacere non è né il premio né la causa della virtù: è un fatto accessorio e non piace perché è dilettevole ma, dato che piace, è anche dilettevole.
>
> *Il sommo bene consiste dunque nel giudizio e nel comportamento di una mente ottima. Quando essa ha compiuto la corsa e si è segnata attorno i suoi confini, ha completamente raggiunto il sommo bene e non desidera più altro. Al di là di tutto, non c'è più nulla, tanto quanto al di là del confine.*
>
> Sbagli, dunque, quando mi chiedi di definire ciò che mi fa cercare la virtù: mi chiedi una cosa che dovrebbe essere al di sopra del bene sommo. *Vuoi sapere che cosa mi attendo dalla virtù? La virtù. Non puoi darmi nulla di meglio, perché essa dà in premio se stessa.* Non ti pare un premio abbastanza grande? Se ti dico: «Il sommo bene è insieme la severità inflessibile dell'anima, la preveggenza, l'elevatezza, il senno, la libertà, la concordia, la dignità», tu pretendi qualcosa di meglio cui indirizzare tutte codeste doti? Perché mi nomini il piacere? Sto cercando il bene dell'uomo; non quello del ventre che, nelle bestie, e da mandria e feroci, è più capace del nostro.[13]

Per concludere su questo argomento, leggiamo ancora un brano tratto da una lettera:

> Che cos'è la felicità? Sicurezza e tranquillità duratura, che ci sarà data dalla grandezza d'animo e dalla continuità nei buoni propositi. Come ci si arriva? Se si ha una piena visione della verità nella sua interezza; se si mantiene l'ordine, la misura, la convenienza, una volontà che non fa il male, ma il bene, che resta sempre rivolta verso la ragione

[13] *La vita felice*, 9, 1-4 (*Tutte le opere*, pp. 167 s.).

> e non se ne allontana mai, degna di amore e di ammirazione. Infine, per darti una breve norma: *l'animo del saggio deve essere tale da essere degno di Dio.*[14]

V. Innovazioni introdotte da Seneca a vari livelli nella interpretazione dell'uomo e i nuovi concetti di «volontà», «coscienza» e «peccato»

1. L'uomo e l'antitesi dualistica di corpo e anima – Il Medioplatonismo ha influssi ancora più marcati, e per certi aspetti determinanti, nella concezione che Seneca presenta della natura dell'uomo, come anima e corpo intesi non solo differenti fra loro, ma, *per certi aspetti, in vera e propria antitesi.*

La ragione (che è la parte dominante dell'anima) non è se non una parte dell'intelligenza di Dio, calata nel corpo umano. Quindi è comune agli uomini e a Dio, con la sola differenza che in Dio è «perfetta», mentre negli uomini non è mai perfetta, ma è solo «perfettibile».

Quanto all'anima, va detto che essa è ciò cui tutto è subordinato, e, quindi, è strutturalmente dominante, allo stesso modo in cui la ragione divina, dalla quale deriva, non dipende da nulla e domina tutto.[1]

Secondo Seneca il corpo è per l'anima una fragile e triste dimora, è un fardello materiale, un peso e una pena, una gabbia, una prigione. Il corpo viene addirittura considerato come una pena che l'anima deve subire, e da cui essa deve cercare di liberarsi. Il corpo viene indicato anche con il termine, quasi spregiativo, di «corpicciattolo» o «corpicciolo».[2]

Leggiamo due passi della lettera 65, fondamentali per capire questo punto della dottrina di Seneca:

> Tutte queste ricerche [*scil.* di carattere metafisico] [...] alleggeriscono e innalzano l'anima, che *oppressa da un grave fardello, desidera liberarsene* e *tornare al mondo da cui proviene*. Infatti *questo corpo è peso e pena dell'anima; sotto il suo peso l'anima è schiacciata, è in catene,* se non interviene la filosofia, invitandola a riprendere fiato nello

[14] *Lettere a Lucilio*, 92, 3 (*Tutte le opere*, p. 905).

[1] È appena il caso di ricordare che proprio il Platonismo ha creato e diffuso il concetto di anima nel mondo ellenico, con il *Fedone* come testo di riferimento in cui sono espressi analoghi concetti.

[2] Per i vari passi in cui ricorrono questi termini e termini analoghi, cfr. Reale, *La filosofia di Seneca*, cit., pp. 119 s. e 195 s.

spettacolo della natura, allontanandola dalle cose terrene per condurla verso quelle divine. Questa è la sua libertà, questa la sua evasione: *si sottrae alla prigione in cui è custodita e si rigenera nel cielo.*[3]

Sono troppo grande e generato per cose troppo alte per essere *schiavo del mio corpo, che vedo solo come una catena posta intorno alla mia libertà*; lo oppongo alla sorte perché vi si arresti contro, e non permetto che alcun colpo giunga attraverso di esso fino a me. Esso *è l'unica parte di me che può subire danno: in questa fragile dimora abita un'anima libera.*

Mai codesta carne mi costringerà al timore, mai alla simulazione, indegna di un uomo onesto; *mai mentirò per riguardo a questo corpicciattolo.* Quando mi sembrerà opportuno, romperò il vincolo che a lui mi lega; ma anche adesso, finché siamo uniti, *non saremo soci alla pari*: l'anima rivendicherà a sé ogni diritto. *Il disprezzo del proprio corpo è sicura libertà.*[4]

Sono fuori strada gli interpreti i quali ritengono si tratti soltanto di «residui di influenze di Platone», o di una sorta di «ripetizione di luoghi comuni»: si tratta, invece, degli influssi determinanti che il rinascente Platonismo (Medioplatonismo) stava producendo su tutte le Scuole. E la visione dell'uomo a due dimensioni, come abbiamo detto, *rappresenta proprio quel preciso punto del messaggio del Medioplatonismo che esercita su Seneca il maggiore influsso.*

Ma l'adozione di questa prospettiva, anche se molto sentita e rivissuta a livello intuitivo più che a livello concettuale, in Seneca ha significativi effetti di rottura della struttura di fondo dell'antica Stoa; e tuttavia, in buona misura, rimane aporetica, come ora vedremo.

2. Le ragioni per cui l'immagine dell'«uomo a due dimensioni» in Seneca rimane problematica nei suoi fondamenti teoretici – La concezione dell'anima in antitesi con il corpo, così come viene presentata da Seneca, presuppone, a suo fondamento, la scoperta platonica dell'*esistenza di due differenti tipi di esseri*: quello sensibile e quello metasensibile, ossia la scoperta dell'*essere incorporeo.*[5] Per contro, la riduzione fatta dagli Stoici di tutta quanta la realtà a corpo comportava, come necessaria conseguenza, la riduzione dell'incorporeo a qualcosa che è privo di essere, perché ciò che non ha corpo non può né agire né pa-

[3] *Lettere a Lucilio*, 65, 16 (*Tutte le opere*, p. 802).
[4] *Lettere a Lucilio*, 65, 21-22 (*Tutte le opere*, p. 803).
[5] Cfr. Platone, *Fedone*, 99 B-D.

tire, e ciò che non può né agire né patire non è essere. Dunque anche l'anima, per essere reale, deve essere corpo e materia.

E Seneca stesso, pur prendendo tutta una serie di distanze dal corporeismo della Stoa, non se ne sa veramente staccare dal punto di vista strettamente teoretico, poiché – come abbiamo detto – non recupera gli esiti della platonica «seconda navigazione» e la relativa scoperta dell'essere metasensibile e incorporeo.

L'anima, dunque, sarà corpo, materia pneumatica in movimento, o meglio ancora ignea, anzi, materia ancor più sottile del fuoco.

Leggiamo alcuni testi:

> Ora pensi che io parli degli Stoici, i quali sostengono che l'anima di un uomo schiacciato sotto un grave peso, non trovando una via d'uscita, non possa durare a lungo e subito si dissolva? In verità, io non condivido questo parere: mi sembra che sia in errore chi afferma ciò.
>
> Come una fiamma non può essere schiacciata (infatti, essa fugge qua e là attorno a ciò che la comprime), come l'aria non viene danneggiata da colpi e frustate e nemmeno si lacera, ma si riversa verso ciò di fronte a cui si era ritirata, così *l'anima, che è fatta di una sostanza sottilissima*, non può essere presa o uccisa dentro il corpo, ma, in virtù della sua sottigliezza, si apre un varco attraverso ciò che la comprime. Come il fulmine, anche quando ha colpito e illuminato un vastissimo spazio, fa ritorno in alto attraverso un piccolo foro, così *l'anima, che è ancor più sottile del fuoco*, può fuggire attraverso ogni corpo.[6]

> L'animo dell'uomo è agile per natura, propenso al movimento.[7]

> L'animo dell'uomo è composto della stessa sostanza originaria di cui sono fatti i corpi celesti.[8]

3. Espressioni di «agnosticismo» di Seneca sulla natura dell'anima – L'ultimo Seneca sembrerebbe incerto e propenso a porsi su posizioni agnostiche sull'essenza dell'anima, come dimostra questo brano delle *Questioni naturali.* Prendendo spunto da un problema irrisolto concernente le comete, egli fa le seguenti riflessioni:

> Se a questo punto qualcuno mi domandasse: «Perché dunque non è stato osservato il corso delle comete, così come è stato fatto per i cinque pianeti?», gli risponderei: ci sono molte cose *di cui ammettiamo l'esistenza senza conoscerne l'essenza.*

[6] *Lettere a Lucilio*, 57, 7-8 (*Tutte le opere*, p. 786).
[7] *La tranquillità dell'animo*, 2, 11 (*Tutte le opere*, p. 205).
[8] *Alla madre Elvia*, 6, 8 (*Tutte le opere*, p. 258).

> *Tutti ammettono che noi abbiamo un'anima, sotto la guida della quale agiamo o ci tratteniamo dall'agire; nessuno, però, ti spiegherà che cosa sia quest'anima, che ci dirige e ci governa, così come non ti dirà quale sia la sua sede:* uno dirà che è soffio vitale, un altro che è una sorta di armonia, un altro che è una energia divina e una parte di Dio, un altro che è l'elemento più sottile del principio vitale, un altro che è una potenza incorporea; e non mancherà chi dirà che è sangue o che è calore: a tal punto l'*anima non può raggiungere la chiarezza sulle altre realtà, dato che è ancora alla ricerca di se stessa.*[9]

Insomma, a livello intuitivo, giova ripeterlo, Seneca infrange le chiusure del corporeismo materialistico della Stoa; ma poi, nella misura in cui non recupera le categorie metafisiche necessarie per fondare teoreticamente tali intuizioni, le lascia, in un certo senso, in sospeso, almeno dal punto di vista ontologico, anche se sa trarne tutta una serie di conseguenze coerenti dal punto di vista etico.

4. Il problema dell'«immortalità» e le differenti e incerte risposte date da Seneca – La posizione che gli Stoici assunsero nei confronti del problema dell'immortalità dell'anima era, in certo modo, a mezza strada fra quella di Platone e quella di Epicuro. L'anima permane dopo la morte, ma non per l'eternità, bensì solo fino al momento della conflagrazione universale.

Su questo punto, però, i filosofi della Stoa si divisero. Alcuni (per esempio Cleante) pensavano infatti che tutte le anime senza distinzione sopravvivessero dopo la morte del corpo fino alla conflagrazione universale. Altri (Crisippo) ritenevano, al contrario, che solamente alcune anime avessero questo privilegio: in particolare, le anime dei non saggi, essendo più deboli di quelle dei saggi, duravano poco tempo, mentre quelle dei saggi, per la loro specifica robustezza, giungevano fino alla conflagrazione cosmica.[10]

Seneca assunse una posizione molto incerta e sofferta, ma, per molti aspetti, bella e toccante.

La sua posizione di fondo era sostanzialmente quella che Platone mette in bocca a Socrate nell'*Apologia.* La morte può essere due cose fra loro molto differenti: o un passare dall'essere al nulla assoluto, oppure il distaccarsi dell'anima dal corpo e il passare a un'altra vita.

[9] *Questioni naturali*, VII, 25, 1-2 (*Tutte le opere*, p. 651).
[10] Sul problema cfr. R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au delà*, Paris 1971.

Nel primo caso, diceva Socrate, la morte non è comunque un male, perché, andando nel nulla, nessuna sofferenza può opprimere: la morte sarebbe come il sonno di quelle notti in cui si dorme così profondamente, da non avere neppure sogni. Nel secondo caso, invece, la morte sarebbe null'altro che un passaggio ad altra vita, assai migliore, in compagnia degli uomini migliori.[11]

Seneca fra questi due corni del dilemma inserisce, in un certo senso, una possibilità intermedia: quella di un bel sogno che ci sia veramente l'al di là, il bel sogno del mito, ma sorretto dalla speranza.

Leggiamo il testo più chiaro in cui egli propende per il primo corno del dilemma:

> La morte mi mette a prova così spesso? Faccia pure: io l'ho sperimentata per lungo tempo. Quando?, mi chiedi. Prima di nascere. *La morte è non esistere.* Ormai so in che cosa consiste: *dopo di me ci sarà ciò che c'è stato prima di me*. Se in tale condizione c'è qualche tormento, necessariamente vi fu anche prima che venissimo alla luce; eppure, allora non provammo alcun dolore.
>
> Ti chiedo: se qualcuno credesse che una lucerna stia peggio quando è spenta che prima di essere accesa, non lo giudicheresti stoltissimo? Anche noi ci spegniamo e ci accendiamo: in quel tempo intermedio proviamo qualche sofferenza, ma prima e dopo c'è una profonda tranquillità. In questo, se non m'inganno, Lucilio mio, ci sbagliamo: crediamo che la morte ci segua, mentre essa ci ha preceduto e ci seguirà. Tutto ciò che è stato prima di noi è morte; che cosa importa, infatti, non cominciare a vivere o finire, quando il risultato in entrambi i casi è lo stesso, *non esistere*?[12]

Ecco invece un brano in cui Seneca considera l'immortalità un bel sogno:

> Come riesce fastidioso a chi fa un bel sogno colui che lo sveglia (poiché lo priva di un piacere che, pur essendo falso, ha lo stesso effetto di uno reale), così la tua lettera mi ha procurato una pena simile: mi ha, infatti, distolto da un'utile meditazione alla quale mi stavo dedicando e che avrei proseguito, se avessi potuto.
>
> Mi piaceva indagare sull'immortalità dell'anima, anzi, per Ercole, crederci: mi affidavo all'opinione dei grandi uomini che promettono più che dimostrare una cosa grandissima. Mi abbandonavo a una così grande speranza, ormai provavo disgusto per me stesso, ormai di-

[11] Platone, *Apologia di Socrate*, 40 C-E; traduzione di G. Reale.
[12] *Lettere a Lucilio*, 54, 4-5 (*Tutte le opere*, p. 781).

sprezzavo i resti di una vita spezzata, prossimo a passare in quel tempo infinito e al possesso dell'eternità, quando sono stato risvegliato all'improvviso dall'arrivo della tua lettera, e ho perduto un sogno così bello. Ma lo riprenderò e lo riscatterò, quando ti avrò congedato.[13]

5. Un messaggio emblematico di Seneca: l'ultimo giorno di vita mortale potrebbe essere il giorno della «nascita all'eternità» – Tuttavia, non poche volte Seneca sembra sulla via di convincersi, o sembra addirittura senz'altro convinto, dell'immortalità.

Proprio in quella stessa lettera in cui è contenuto il passo che abbiamo letto sopra, Seneca fa altresì le seguenti osservazioni:

L'anima non permette che le venga assegnata una esistenza limitata: «Tutti gli anni sono miei», dice; «non c'è età preclusa ai grandi ingegni, non c'è tempo che non sia accessibile al pensiero. Quando arriverà quel giorno che separerà questo composto di divino e di umano, lascerò questo corpo dove l'ho trovato, e io ritornerò fra gli dèi. Neppure adesso ne sono completamente separato, ma mi trattiene il grave peso terreno».

Attraverso questa vita mortale, ci si prepara a quell'altra vita migliore e più lunga. Come l'utero materno ci contiene per nove mesi e ci prepara non per sé, ma per quel luogo in cui pare che siamo mandati già capaci di respirare e di resistere all'aria aperta, così attraverso questo periodo che si estende dall'infanzia alla vecchiaia maturiamo per un altro parto. Un'altra nascita ci attende, un'altra condizione. Non possiamo ancora sopportare la vista del cielo, se non da lontano. Perciò, guarda intrepido a quell'ora decisiva: è l'ultima non per l'anima, ma per il corpo [...].

Questo giorno che temi come l'ultimo è quello della nascita all'eternità.[14]

6. L'emergere in primo piano del concetto di «coscienza» – L'analisi psicologica, che negli scritti di Seneca ha una ricchezza e uno spessore veramente straordinari, lo porta a dare un rilievo al concetto di «coscienza», che non si riscontra in nessuno dei filosofi a lui precedenti, né greci e neppure romani.

Qualche studioso[15] ha indicato – a giusta ragione – come fonte di ispirazione di Seneca la stessa etica popolare romana, che conosce la metafora della «voce della coscienza», ma in particolare Sestio, il

[13] *Lettere a Lucilio*, 102, 1-2 (*Tutte le opere*, p. 948).
[14] *Lettere a Lucilio*, 102, 22-26 (*Tutte le opere*, p. 951).
[15] In particolare, si veda Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 657 ss.

quale, ispirandosi, com'è noto, ai Pitagorici, introduceva come regola quotidiana l'esame della coscienza.

In effetti, Seneca si richiama proprio a Sestio, osservando che l'animo deve essere chiamato quotidianamente a rendere conto di ciò che si è fatto nel corso della giornata, appunto come faceva Sestio, il quale, giunta la sera, sottoponeva il suo animo a un rigoroso esame, per stabilire se e in che misura aveva guarito qualche male, se aveva lottato contro qualche vizio e in che cosa aveva cercato di rendersi migliore.

Così facendo, rileva Seneca, dovendosi presentare tutti i giorni davanti a un severo giudice, i vizi, se non cesseranno, per lo meno si modereranno.

Questo metodo porta ai più bei risultati.

Dopo che l'animo ha giudicato quanto ha fatto nel corso della giornata, ha approvato oppure ammonito se stesso, può dormire, così liberatosi, sonni tranquilli.

Ed è proprio questo che il nostro filosofo ci dice di fare egli stesso ogni giorno:

> Io mi avvalgo di questa possibilità, e mi metto sotto processo ogni giorno. Quando hanno portato via la lucerna e mia moglie, che conosce la mia abitudine, tace, io scruto l'intera mia giornata e controllo tutte le mie parole e azioni, senza nascondermi nulla. Perché dovrei temere uno qualunque dei miei errori, se posso dire: "Questo, vedi di non farlo più; per questa volta, ti perdono. In quella discussione sei stato troppo polemico; impara a non contendere più con gli incompetenti, che non vogliono imparare, perché non hanno mai imparato. Hai rimproverato quello là con eccessiva franchezza, quindi non lo hai corretto, ma offeso; d'ora in poi, non guardare soltanto se è vero quello che dici, ma anche se la persona, alla quale parli, è in grado di accettare la verità"». L'uomo buono gradisce un ammonimento, ma tutti i cattivi sono estremamente restii ai pedagoghi.[16]

La coscienza stessa deve emettere il giudizio decisivo per compiere determinate azioni, ed è essa e solo essa che dobbiamo soddisfare, quali che siano le possibili conseguenze:

> Diamo pace al nostro animo, quella pace che deriva dalla continua meditazione dei dettami salutari, dalle azioni buone e da una mente intenta a desiderare solo la virtù. Pensiamo a soddisfare la nostra co-

[16] *L'ira*, III, 36, 3 (*Tutte le opere*, p. 115).

scienza, senza preoccuparci della fama: ci tocchi magari cattiva, purché ce la meritiamo buona.[17]

7. In che senso il forte concetto di «coscienza» di Seneca esce fuori dal quadro categoriale del paradigma antropologico dell'antica Stoa – La coscienza, per Seneca, è la interiore consapevolezza del bene e del male, che è una connotazione essenziale dell'uomo in quanto uomo.

Alla coscienza nessuno può nascondersi, perché nessuno può nascondersi a se stesso. Pertanto, il malvagio, anche se può sfuggire alle punizioni della legge, non può in alcun modo sfuggire a quel giudice implacabile che è la sua coscienza, che gli infligge la grande pena del rimorso e della paura.

Leggiamo un bellissimo passo in cui il filosofo esprime questo concetto con straordinaria efficacia:

> Del resto, sappi che in fondo in fondo anche negli animi più depravati c'è il senso del bene, e che non ignorano che cos'è il male, ma non se ne curano, tutti dissimulano le loro colpe, e, benché esse abbiano avuto esito felice, ne godono i frutti, cercando però di tenerle nascoste. La coscienza retta, invece, vuole mostrarsi e farsi notare: la malvagità teme persino le tenebre. Perciò mi sembra che abbia detto con finezza Epicuro: «A un delinquente può capitare di rimanere nascosto, ma non ne può avere la certezza», oppure, se ritieni che il significato risulti più chiaro in questo modo: «Ai colpevoli non giova rimanere nascosti, perché, anche se hanno la fortuna di rimanere nascosti, non ne hanno la certezza». È così: chi commette un delitto può essere immune da pericoli, ma non da timori.
>
> Non credo che questo pensiero, spiegato così, sia in contrasto con i principi della nostra scuola. Perché? Perché la prima e più grave punizione dei colpevoli consiste nell'aver commesso la colpa, e nessun delitto, per quanto la fortuna lo adorni dei suoi doni, lo protegga e lo difenda, rimane impunito, poiché *la pena del delitto sta nel delitto stesso*. Cionondimeno, a questa tengono dietro subito altre: l'avere costantemente paura, lo spaventarsi e il non credere nella propria sicurezza. Perché liberare la malvagità da questo tormento? Perché non lasciarla continuamente nella trepidazione?
>
> Non siamo d'accordo con Epicuro quando dice che niente è giusto per natura e che i delitti si devono evitare perché non si può evitare la paura: ammettiamo con lui che le cattive azioni sono torturate dalla coscienza, e che il suo tormento è l'ansia continua che la travaglia e la

[17] *L'ira*, III, 41, 1 (*Tutte le opere*, pp. 117 s.).

> molesta, e il non potersi fidare di chi le garantisce la tranquillità. Proprio questa, infatti, o Epicuro, è la prova che noi per natura aborriamo il delitto: tutti hanno paura, anche se sono al sicuro.
>
> La sorte sottrae alla pena, nessuno alla paura. E perché, se non perché in noi è radicata l'avversione per ciò che la natura ha condannato? Perciò, anche quelli che stanno nascosti non hanno mai la certezza di rimanerlo, perché *la coscienza li incolpa e li denuncia a se stessi*. Ma essere costantemente in ansia è proprio dei colpevoli. Poiché molti delitti sfuggono alla legge, ai giudici e alle pene sancite dalla legge, sarebbe un gran male per noi, se tali delitti venissero scontati subito con le dure punizioni inflitte dalla natura e la paura non sostituisse il patimento di una pena.[18]

Seneca osserva espressamente di non credere questa sua concezione in contrasto con i princìpi della Scuola stoica.

Ma, in realtà, si accorda con quei princìpi solamente in parte. Infatti, nella misura in cui la nostra anima e la nostra ragione sono un momento della ragione cosmica (e quindi derivano da Dio), si può ben spiegare che il senso del bene e del male, proprio della coscienza, sia come un rispecchiarsi del *logos* divino nel *logos* umano.

Non appena, tuttavia, si ritorni ai princìpi della vecchia Stoa, e in particolare alla concezione «corporeistico-materialistica» del *logos*, inteso come «soffio caldo» o «fuoco», allora la problematica della coscienza non rientra più in modo coerente e consistente in quel quadro categoriale. È assai difficile intendere un soffio caldo o fuoco come interiore e cosciente giudice del bene e del male.

Ancora una volta, questo concetto della coscienza come sentimento interiore del bene e del male, e giudice dell'agire morale dell'uomo, si accorda meglio con il quadro categoriale del Medioplatonismo e con la recezione da parte di Seneca della struttura dell'uomo a due dimensioni.

8. Emergere in primo piano del concetto di «volontà» – Una cifra emblematica dell'etica greca è data dalla componente intellettualistica, nata con Socrate e rimasta una categoria costante (sia pure con sfumature diverse) nella storia del pensiero greco, come abbiamo detto.

Ora, la filosofia stoica, che poneva al centro proprio il *logos*, non poteva se non muoversi su quella linea.

Poiché la virtù, come abbiamo ricordato, non è se non la perfetta attuazione della caratteristica essenziale dell'uomo, vale a dire della

[18] *Lettere a Lucilio*, 97, 12-16 (*Tutte le opere*, pp. 936 s.).

sua ragione, e poiché la perfetta attuazione della ragione non può aver luogo se non mediante la conoscenza, la virtù verrà a identificarsi con la conoscenza. Come già detto, nella Stoa, la virtù viene definita «scienza dei beni e dei mali» e il vizio «ignoranza dei beni e dei mali».[19]

La vecchia Stoa non ha però messo a tema la facoltà determinante della «volontà» e il suo ruolo diverso rispetto alla ragione. Ha messo in evidenza la «disposizione d'animo» come determinante l'azione, ma ha sempre connesso strettamente questa disposizione con la conoscenza.

È stato Seneca a rompere lo schema dell'intellettualismo ellenico, introducendo il concetto di *voluntas*.

9. In che senso il concetto di «volontà» di Seneca ha radici latine e romane più che elleniche – Il termine latino *voluntas* non ha nella lingua greca un corrispettivo che ricopra la stessa area concettuale, ma esprime un'esperienza etica nuova e di differente calibratura.

Max Pohlenz ha sottolineato che Seneca, nella misura in cui pensò e scrisse in latino, diede a questo concetto di *voluntas* quella carica concettuale che derivava dal sentire tipicamente latino, soprattutto nell'ambito della problematica morale.[20]

Scrive Seneca:

> Gli atleti hanno bisogno di molto cibo, di molte bevande, di molto olio, e infine di un lungo esercizio: la virtù, invece, si può ottenere senza alcuna preparazione o spesa. *Tutto ciò che può renderti buono è in te. Di che cosa hai bisogno per essere buono?*
>
> *Di volerlo* (*velle!*). Ma che cosa puoi volere di meglio che sottrarti a questa schiavitù che opprime tutti, di cui perfino gli schiavi di infimo grado e nati in questa abiezione cercano in ogni modo di liberarsi?[21]

Pohlenz, a giusta ragione, precisa: «Seneca, come non l'ha fatto per la coscienza, non inserisce la volontà in un sistema psicologico. "Nessuno può dire quale sia l'origine della sua volontà" (*Epist.* 37, 5). In ogni caso, essa non è un fatto dell'intelletto: *velle non discitur*. La volontà del bene prorompe dalle profondità dell'anima e occorre un assiduo lavoro perché essa pervenga a una chiara visione del fine e si

[19] Cfr. libro V, pp. 1386 ss.
[20] Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 665 ss.
[21] *Lettere a Lucilio*, 80, 3-4 (*Tutte le opere*, p. 852).

tramuti in buona intenzione. Né, da sola, basta; soltanto con la scienza del bene diviene possibile, nella sua forma più elevata e più pura, la volontà. In pratica però la volontà acquista addirittura più importanza della conoscenza e l'esortazione morale diventa un appello alla forza della volontà: "Manchi piuttosto allo stolto la conoscenza che la volontà!"».[22]

Di conseguenza, conclude Pohlenz, mentre l'antica Stoa divideva gli uomini in saggi e stolti, Seneca li divide piuttosto, nella nuova ottica della volontà, in quelli che hanno buona volontà e quelli che hanno cattiva volontà.[23]

Lo stesso progresso dipende dalla volontà:

> Nessuno si è ritrovato lungo la via del progresso al punto in cui si era lasciato. Pertanto, impegniamoci assiduamente e perseveriamo; ci restano ancora più vittorie da conseguire rispetto a quelle già conseguite, *ma gran parte del progresso consiste nel voler progredire*. Sono consapevole di questo: *voglio e voglio con tutta l'anima*. Vedo che anche tu hai questi impulsi e tendi con slancio verso le mete più belle. Affrettiamoci: a questa condizione soltanto la vita sarà ben spesa.[24]

Concludiamo con la lettura di un passo di straordinaria portata che dimostra quanto si fosse spinto avanti Seneca su questa strada:

> Uno può diventare malfattore, senza aver inflitto del male. Se uno sta con sua moglie, pensandosi con la moglie altrui, sarà adultero, anche se la donna non è adultera. Uno mi dà il veleno, ma quello, mescolato con il cibo, perde tutta la sua forza: egli, dando il veleno, si è reso colpevole di delitto, anche se non ha nuociuto. Non è meno assassino quel tale la cui arma è stata neutralizzata dalla resistenza del mio vestito. *Tutti i delitti, anche prima dell'esecuzione materiale, sono già completi negli elementi costitutivi di colpa.*[25]

[22] Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 665-666. Alla nota 56 di p. 666, Pohlenz precisa: «La *voluntas* acquista un valore determinante a partire da *I benefici*: cfr. in particolare I 5-6, II 35, VII 15, IV 1 (...). Poi spessissimo nelle *Lettere*: 82, 15; 121, 7 e 24 (la forza di volontà); 80, 4; 116, 8; 34, 3; 71, 36; 16, 1 (...); 37, 5 (...); 81, 13; 81, 13 (*velle non discitur*); 95, 37. La *bona voluntas* posta immediatamente accanto alla *virtus* in *I benefici*, V 3, 2 (cfr. *Lettere*, 92, 3; *I benefici*, IV 21) e anche già in *La vita beata* 8 (cfr. *I benefici*, I 6, 3 e con questo *Lettere,* 115, 3)».

[23] *Ibidem.*

[24] *Lettere a Lucilio*, 71, 35-36 (*Tutte le opere*, p. 824).

[25] *La costanza del saggio*, 7, 4 (*Tutte le opere*, p. 31).

10. Il senso profondo che Seneca ha del «peccato» e del fatto che l'uomo è essenzialmente «peccatore» – Un altro pensiero differenzia Seneca dalla Stoa antica, e in larga misura da tutto il pensiero greco: la convinzione che *non esiste uomo senza peccato.*[26]

L'uomo è, proprio in quanto tale, «un peccatore».

Si tratta indubbiamente di un concetto in antitesi con la convinzione che l'antico Stoico aveva della «perfezione del saggio». In realtà, lo stesso saggio, in quanto è un uomo, rimane soggetto al peccato.

Leggiamo due passi esemplari, nei quali (in particolare nel primo) sembrerebbe addirittura di sentire quasi una eco della massima evangelica: «Chi di voi è senza peccati, scagli per primo la pietra» (Giovanni, 8, 7):

> Se vogliamo essere giudici giusti di tutte le situazioni, in primo luogo dobbiamo convincerci che *nessuno di noi è senza colpa*. Lo sdegno maggiore nasce da questa mentalità: «Non ho commesso colpa» e: «Non ho fatto niente». No! È che non confessi nulla!
>
> Ci sdegniamo se ci è stata inflitta una ammonizione o una pena e, nello stesso tempo, *pecchiamo di nuovo*, *aggiungendo al male fatto l'arroganza e la ribellione.* Chi è costui che si professa innocente davanti a tutte le leggi? E, ammesso che sia così, che innocenza striminzita è l'essere buoni a norma di legge! Quanto più estesa è la regola del dovere di quella della legge! Quanti obblighi impongono la pietà, l'umanità, la libertà, la giustizia, la lealtà, tutti valori che non sono traducibili in leggi dello Stato! *Ma non riusciremo nemmeno a essere fedeli a quella normativa ridotta all'osso: alcune cose abbiamo fatto, altre pensato, altre desiderato, altre favorito; di certe azioni siamo innocenti perché non ci sono riuscite.*
>
> Pensando a questo, siamo più giusti con chi sbaglia, abbiamo fiducia in chi ci rimprovera; non adiriamoci per nulla con i buoni (e con chi non dovremmo adirarci, se lo facciamo anche con i buoni?) e, soprattutto, non adiriamoci con gli dèi: non è per legge loro, ma per la nostra condizione di mortali, che soffriamo i disagi che ci accadono.[27]

> Pensa a questa città, in cui la folla, scorrendo continuamente per vie larghissime, si schiaccia ogni volta che si presenta qualche ostacolo che freni il suo corso simile a quello di un rapido torrente [...]
>
> Quanti dei giudici istruttori sono tali da non cadere sotto quella stessa legge in virtù della quale indagano? *Quanti degli accusatori sono senza colpa*? [...]

[26] Lo differenzia anche perché analisi così dettagliate dal punto di vista fenomenologico della psicologia umana come quelle di Seneca non si trovano fra gli scrittori greci.

[27] *L'ira*, II, 28, 1-4 (*Tutte le opere*, pp. 84 s.).

Abbiamo tutti commesso delle colpe, chi più gravi, chi più lievi, alcuni deliberatamente, altri spinti dal caso o trascinati dalla malvagità altrui [...]*; e non solo abbiamo commesso colpe, ma ne commetteremo finché vivremo.*

Anche se qualcuno ha ormai purificato il suo animo così bene che nulla lo può più turbare o ingannare, tuttavia *è giunto all'innocenza attraverso la colpa.*[28]

È evidente che, sulla base di questa concezione dell'uomo, alla figura del saggio non può attribuirsi se non il significato di «modello ideale», il compito di indicare come l'uomo dovrebbe essere, per essere perfetto. Il saggio, in realtà, non esiste, mentre esiste l'uomo che cerca di allontanarsi sempre più dal peccato. Ed è proprio questa l'immagine che Seneca ha presentato di sé.

Come abbiamo già altre volte rilevato, vogliamo nuovamente ribadire che questa forte concezione dell'uomo peccatore è strettamente connessa al concetto di *voluntas.*

In effetti, se si fa dipendere la moralità dalla conoscenza e si riduce il peccato a un errore di conoscenza, nella linea seguita dall'intellettualismo ellenico, non si può evidentemente sostenere che l'uomo è e resta peccatore fino alla morte, perché, una volta raggiunta la conoscenza, cesserebbe *eo ipso* anche di peccare.

Solo se si fa dipendere il peccato dalla volontà, e se si vede nel peccato non più un semplice errore di conoscenza, ma qualcosa di molto più complesso, si può spiegare come, pur conoscendo il bene, l'uomo possa peccare, proprio perché la volontà risponde a sollecitazioni che non sono solamente quelle della conoscenza.

Si conferma così pienamente la tesi che abbiamo sostenuto nel precedente paragrafo.

11. L'uguaglianza di tutti gli uomini e la proclamazione dell'assurdità della concezione di schiavitù naturale – Seneca è stato, fra gli Stoici, il più accanito avversario dell'istituzione della schiavitù.

La distinzione sociale fra nobili e non nobili non ha fondamenti oggettivi: *il vero nobile è solamente colui che è reso tale dalla saggezza e dalla virtù.*

Ma la virtù è a disposizione di tutti, indistintamente: vuole solo l'uomo in quanto uomo, privo di tutti i blasoni, *vuole l'uomo nudo*, come abbiamo visto.

[28] *La clemenza*, III, 4, 1-4 (*Tutte le opere*, pp. 318 s.).

La nobiltà e la schiavitù sociali dipendono dalla fortuna. Tutti, fra gli antenati, hanno avuto sia nobili sia servi. All'origine tutti gli uomini erano uguali. Ogni uomo, di qualsiasi estrazione sociale, può diventare nobile, perché a renderlo veramente tale sono la saggezza e la virtù, e queste sono a disposizione di tutti:

> Un altro vantaggio presente nella filosofia è che non guarda all'albero genealogico: tutti, se si richiamano alla loro prima origine, discendono dagli dèi.
> Tu sei cavaliere romano, e a questo ordine ti ha condotto la tua laboriosità; ma, per Ercole, a molti sono chiusi i primi quattordici sedili del teatro, il Senato non accoglie tutti; anche nell'esercito scelgono con rigorosa selezione coloro che vengono arruolati per affrontare fatiche e pericoli: *la saggezza, invece, è accessibile a tutti, sotto questo aspetto siamo tutti nobili.* La filosofia non respinge né sceglie nessuno: splende per tutti.[29]

> Chi è nobile? Chi è stato ben disposto dalla natura alla virtù. Bisogna badare soltanto a questo: per altro, se ti richiami ai tempi antichi, tutti provengono da un momento prima del quale non c'è nulla. Un succedersi alterno di splendori e di miserie ci ha condotto dalla nascita del mondo fino alla nostra epoca. Non ci rende nobili un atrio pieno di ritratti degli antenati anneriti dal fumo; nessuno è vissuto per dar gloria a noi, e ciò che precede non ci appartiene: *l'animo rende nobili, a esso, in qualunque condizione sociale ci si trovi, è possibile innalzarsi al di sopra della sorte.*[30]

Il sommo bene della virtù può dunque trovarsi sia in un cavaliere, sia in un liberto, sia in uno schiavo: ed è questo e soltanto questo sommo bene della virtù a fare nobile l'uomo e a renderlo simile a Dio.

In effetti non possono in alcun modo assimilarci a Dio i beni umani: non la ricchezza, perché Dio non ha ricchezza; non la toga del cavaliere, perché Dio è nudo; né la turba di schiavi che porta sulla lettiga il signore, perché Dio non è portato da nulla, e, anzi, è lui che porta tutto; e neppure la forza e la bellezza, che sono cose peribili, e Dio non ha cose peribili.

Può portare vicino a Dio solamente un animo retto, buono e grande.

Ma è proprio un animo retto, buono e grande che può trovarsi sia in un cavaliere, sia in un liberto, sia in uno schiavo, ossia in ogni uomo:

[29] *Lettere a Lucilio*, 44, 1-2 (*Tutte le opere*, p. 763).
[30] *Lettere a Lucilio,* 44, 5 (*Tutte le opere*, p. 763).

Bisogna cercare un bene che non si deteriori giorno dopo giorno, che non conosca ostacoli. Qual è questo bene? L'animo, ma l'animo retto, buono, grande. *Con quale altro nome lo potresti chiamare, se non un Dio che dimora nel corpo umano? Tale animo può trovarsi tanto in un cavaliere romano quanto in un liberto o in uno schiavo.* Che cosa sono, infatti, un cavaliere romano, un liberto o uno schiavo? Nomi nati dall'ambizione o dall'ingiustizia. *Balzare su fino al cielo è possibile da ogni angolo: innalzati, e renditi anche tu degno di Dio.*[31]

12. Alcuni spunti e pensieri di Seneca che si avvicinano a pensieri cristiani – L'elevato concetto di Dio e dell'uomo e alcuni spunti e pensieri che sembrano riecheggiare il messaggio cristiano hanno fatto sorgere la leggenda dei rapporti intercorsi fra Seneca e Paolo, e, in proposito, è stato fatto circolare addirittura un epistolario dai più ritenuto apocrifo fra Seneca e Paolo. In ogni caso, come da tempo è stato ben rilevato, fra il messaggio di Seneca e quello cristiano c'è una differenza di fondo: per il cristiano è Dio che salva l'uomo, mentre per Seneca resta ancora l'uomo che salva se medesimo.

In effetti, è Seneca stesso a riassumere il suo messaggio proprio in questo senso:

> Nessun muro è inespugnabile per la fortuna [*scil.* che travolge tutte le cose]: *fortifichiamoci interiormente; se l'animo è al sicuro, l'uomo può essere colpito, ma non catturato.*
>
> Vuoi sapere qual è questo mezzo di difesa? Non indignarci, qualunque cosa ci accada, e sapere che quelle stesse cose che sembrano danneggiarci servono alla conservazione dell'universo e fanno parte di quei fenomeni che consentono al mondo di portare a compimento il suo cammino e la sua funzione; piaccia all'uomo quanto è piaciuto a Dio: *guardi con ammirazione se stesso e la sua condizione, che è invincibile, che tiene in suo potere i mali stessi, e con la ragione, della quale niente è più potente, vince il caso, il dolore, l'ingiustizia.*
>
> *Ama la ragione!*[32]

Eppure, nonostante queste differenze di fondo, alcuni spunti che hanno un timbro quasi cristiano in Seneca esistono.

I concetti sul peccato che abbiamo illustrato sopra sono il primo elemento che vogliamo mettere in rilievo, soprattutto in rapporto con quella massima evangelica di straordinaria portata, in risposta alla fol-

[31] *Lettere a Lucilio,* 31, 11 (*Tutte le opere*, pp. 748 s.).
[32] *Lettere a Lucilio*, 74, 19-21 (*Tutte le opere*, pp. 831 s.).

la che voleva lapidare la donna colta in peccato: *chi è senza peccato lanci la prima pietra.*

Ed ecco ora un pensiero, che è una autentica perla, sul modo in cui dobbiamo comportarci con gli altri, facendo riferimento esplicito al modo di trattare gli inferiori, e in particolare gli schiavi di allora:

> Non voglio spingermi in un argomento così impegnativo e discutere del trattamento degli schiavi, verso i quali siamo esageratamente superbi, crudeli e ingiuriosi. Tuttavia, questa è in sostanza la mia regola: *comportati con chi ti è inferiore come vorresti che si comportasse con te chi ti è superiore*. Ogni volta che ti verrà in mente quanto potere hai sul tuo schiavo, ti venga in mente che il tuo padrone ha altrettanto potere su di te.
>
> «Ma io», protesti, «non ho nessun padrone». Felice è questa età; forse ne avrai. Non sai a che età cominciarono a essere schiavi Ecuba, e Creso, e la madre di Dario, e Platone, e Diogene?
>
> *Sii clemente con il tuo schiavo, e anche affabile, ammettilo alle tue conversazioni, alla tua mensa.*[33]

Non è difficile sentire in questo passo una eco della massima evangelica che indica il giusto modo di comportarsi con gli altri: non fare agli altri quello che non vorresti venisse fatto a te.[34]

Mentre in quest'altro pensiero di eccezionale portata:

> Se imiti gli dèi, si dice, devi fare del bene anche a coloro che sono ingrati: infatti il sole sorge anche per gli scellerati e i mari sono aperti anche ai pirati.[35]

Non è certo difficile riscontrare analogie con l'amore per i nemici predicato dal messaggio cristiano, e operare il paragone evangelico con Dio che fa sorgere il sole e fa piovere sia sui buoni sia sui cattivi.[36]

[33] *Lettere a Lucilio*, 47, 11-13 (*Tutte le opere*, pp. 767 s.).

[34] Analoghe tangenze con pensieri evangelici si trovano in abbondanza anche negli altri Neostoici, in particolare in Epitteto. Le indagini sulle ragioni che spiegano tali tangenze escono dal compito che ci proponiamo in questo nostro saggio. Qui ci interessa solo segnalare un paio di tangenze particolarmente interessanti, oltre a quelle implicite nelle tematiche trattate nei due precedenti paragrafi. Per quanto concerne l'analogia di un passo evangelico con quello di Seneca sopra letto, richiamiamo in particolare Matteo, 7, 12: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro»; cfr. anche Luca, 6, 31.

[35] *I benefici*, IV, 26, 1 (*Tutte le opere*, p. 415).

[36] Leggiamo, ad esempio, in Matteo: «Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: Amate i vostri nemici e pregate per i

Ma in particolare colpisce il passo che ora leggeremo, in cui Seneca mette bene in rilievo la comunanza e l'amore che lega gli uomini, fratelli fra loro, con il bel paragone fra la società umana e una volta costruita con pietre fra loro congiunte in modo che l'una sostiene l'altra e solo tutte insieme formano e sorreggono la volta:

> Come ci si deve comportare con gli uomini? Che cosa facciamo? Quali precetti diamo? Di non versare sangue umano? *È ben poco non fare del male a colui al quale dovresti fare del bene!* Certamente è un gran merito che l'uomo sia mite verso un altro uomo. Insegniamo a tendere la mano al naufrago, a indicare la strada a chi è smarrito, a dividere il pane con chi ha fame? E perché elencare tutte le azioni che si devono fare o non fare, mentre posso dargli questa breve formula, che comprende tutti i doveri dell'uomo?
>
> *Tutto ciò che vedi, che racchiude il divino e l'umano, è un tutt'uno: siamo le membra di un immenso organismo. La natura ci ha creato fratelli, generandoci dagli stessi elementi e per gli stessi fini; ci ha infuso un amore reciproco e ci ha fatto socievoli. Ha stabilito l'equità e la giustizia: per suo decreto è più triste fare il male che subirlo; per suo comando le mani siano sempre pronte ad aiutare. Teniamo sempre questo verso sul cuore e sulle labbra: "Sono un uomo, e non giudico a me estraneo nulla di ciò che è umano".* Mettiamo tutto in comune: siamo nati per una vita in comune. La nostra società è molto simile a una volta di pietre: cadrebbe, se le pietre non si sostenessero reciprocamente, ed è proprio questo che la sorregge.[37]

VI. Le caratteristiche peculiari del Neostoicismo di Seneca

1. Senza la parallela rinascita del Platonismo il pensiero di Seneca non sarebbe storicamente spiegabile – Nel compiere le ricerche necessarie alla stesura della parte di quest'opera che riguarda il pensiero antico dell'età imperiale, ci siamo resi conto che tutte le correnti di pensiero diverse da quelle platoniche, per l'intero periodo esaminato, si differenziano dal ceppo originario da cui derivano, prevalentemente perché accolgono alcune istanze del Platonismo.

Questo si verifica in modo particolare per Seneca, per Epitteto e per Marco Aurelio.

vostri persecutori, perché siete figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (5, 43-45).

[37] *Lettere a Lucilio*, 95, 51-57 (*Tutte le opere*, pp. 929 s.).

Si potrebbe addirittura dire, in generale, che l'aggiunta del prefisso «Neo» a Stoicismo, ossia il *novum* che lo differenzia da quello antico e da quello di mezzo, *dipende pressoché per intero dall'impatto con il Platonismo.* Seneca, come alcuni studiosi hanno dimostrato, deve aver letto anche Filone di Alessandria, oltre a testi dei Platonici. Ha perfino fatto proprie numerose sentenze morali espresse con acume da Epicuro.

L'interpretazione che abbiamo presentato di Seneca e i testi che abbiamo riportato – proprio allo scopo di evitare il generico e l'approssimativo – lo provano *ad abundantiam*.

Si tratta di una forma di mero «Eclettismo»?

A noi sembra si tratti piuttosto di un «sincretismo» con un suo preciso baricentro.

La storia delle grandi correnti di pensiero durate vari secoli si spiega bene proprio mediante le successive e continue recezioni di messaggi diversi, che cercano in vario modo di far proprii, assorbendoli.

2. Una bella metafora con cui Seneca esprime la natura del proprio pensiero – Nel nostro caso, è Seneca stesso, con l'immagine dell'ape che assorbe il nettare dai vari fiori per elaborare il miele, a offrirci una splendida metafora, che illustra a perfezione il concetto appena espresso:

> Dobbiamo imitare, come si dice, le api, che volano qua e là e suggono i fiori adatti per fare il miele, poi dispongono e distribuiscono nei favi quello che hanno portato e, come dice il nostro Virgilio, *ammassano il liquido miele e ricolmano di dolce nettare le celle.*
>
> A proposito delle api non si sa bene se esse estraggano dai fiori un succo che è già miele o se trasformino le sostanze che hanno accolto in questo alimento saporito mescolandovi il loro alito dotato di una particolare qualità. Alcuni, infatti, ritengono che le api non posseggano l'arte di fare il miele, ma solo quella di raccoglierlo. Dicono che in India il miele si trova nelle foglie di canna e che lo produce la rugiada di quel clima o una secrezione dolce e piuttosto densa della canna stessa; anche nelle nostre erbe si trova la medesima sostanza, meno facile da individuare e da cogliere, che l'insetto nato per questo scopo cerca e condensa. Altri ritengono che ciò che le api suggono dalle erbe e dai fiori più teneri si trasformi in miele quando viene impastato e depositato in un certo modo, e mediante l'aggiunta di un certo, per così dire, lievito, con cui sostanze diverse si fondono in una sola.
>
> Ma, per non allontanarci dall'argomento di cui stiamo trattando, anche noi dobbiamo imitare le api e classificare ordinatamente quello

che abbiamo messo insieme da letture diverse (le cose, infatti, si conservano meglio divise), poi, utilizzando tutte le capacità e l'impegno della nostra mente, fondere in un unico sapore quei vari assaggi, in modo che, anche se risulterà riconoscibile la fonte da cui abbiamo attinto, il risultato della nostra elaborazione personale appaia però diverso dalle fonti.[1]

Il risultato dell'elaborazione del miele, anche quando è riconoscibile la fonte da cui ha attinto, in Seneca si impone per lo più come originale. Anche quando egli ripete alcune cose ben note, risulta sempre nuovo *il tipico modo in cui le dice*.

In particolare, poi, quelle oscillazioni fra materialismo stoico e spiritualismo platonico non sono in alcun modo impacci teoretici; si rivelano, invece, sommovimenti spirituali di un'epoca che si muoveva verso il recupero del senso della trascendenza e della dimensione del religioso, che raggiungerà con il Neoplatonismo e con il primo pensiero cristiano i suoi vertici.

3. Che cosa deve fare l'uomo per essere veramente uomo –Sulla base di quanto detto, abbiamo avuto modo di comprendere in quale misura Seneca abbia presentato il suo messaggio filosofico come una «terapia dei mali dell'anima». Qui, a conclusione, vogliamo terminare con il richiamo di un passo riassuntivo in cui Seneca scrive, in un certo senso, il suo *credo* supremo, e che, purtroppo, a non pochi sfugge, perché disperso all'interno delle *Questioni naturali.*

È molto meglio, dice Seneca, ricercare non ciò che gli uomini hanno fatto nella loro storia, bensì ciò che l'uomo deve fare per essere veramente uomo, e dunque felice.

Noi, considerando gli imperi che gli uomini hanno costruito, li giudichiamo grandi, non perché lo siano davvero, ma perché noi siamo piccoli; infatti è vero questo:

> Molte cose sono grandi non per la loro natura, ma per la nostra piccolezza.[2]

E allora il messaggio conclusivo per la cura dell'anima e di tutti i suoi mali è questo: va desiderato e ricercato solo ciò che è importante, e va invece lasciato da parte tutto ciò che agli uomini appare importante ma non lo è.

[1] *Lettere a Lucilio*, 84, 3-5 (*Tutte le opere*, p. 867).
[2] *Questioni naturali*, III, pref., 10 (*Tutte le opere*, p. 562).

Ecco le parole di Seneca:

> *Che cosa è importante?* Poter sopportare l'avversità con animo sereno; qualunque cosa accada, sopportarla come se tu avessi voluto che ti accadesse [...].
>
> *Che cosa è importante?* Un animo forte e saldo contro le disgrazie, non solo lontano, ma anche nemico del lusso, che non vada in cerca dei pericoli, ma non li rifugga, che sappia non attendere, ma produrre la propria fortuna e avanzare contro la buona e la cattiva sorte senza paura e senza turbamento, non colpito né dall'attacco di questa né dallo splendore di quella.
>
> *Che cosa è importante?* Non fare posto nell'animo a cattivi pensieri, levare al cielo le mani pure, non mirare ad alcun bene che, per passare a te, qualcuno deve perdere, desiderare ciò che si può desiderare senza sollevare opposizione: la saggezza [...].
>
> *Che cosa è importante?* Innalzare lo spirito al di sopra delle cose che dipendono dalla fortuna, ricordarsi della propria condizione umana, cosicché, se sarai fortunato, saprai che non durerà a lungo, se sarai sfortunato, saprai che non lo sei se non ti consideri tale.
>
> *Che cosa è importante?* Tenere la propria vita a fior di labbra: questo rende liberi non in virtù del diritto romano, ma in virtù del diritto di natura. *E libero è chi si è sottratto alla schiavitù di se stesso: questa è continua e ineluttabile e opprime giorno e notte senza intervallo e senza pausa*.
>
> Essere schiavi di se stessi è la schiavitù più pesante: ma scrollarsela di dosso è facile, se smetterai di pretendere molto da te, se smetterai di cercare il guadagno, se terrai sempre presente la tua natura di uomo e la tua età, anche se fosse ancora giovane, e se dirai a te stesso: «Perché comportarmi da pazzo? Perché affannarmi? Perché sudare? Perché rivoltare la terra e occuparmi di affari politici? Non ho bisogno di molto né a lungo».[3]

Seneca riteneva che il saggio, risanando l'anima, potesse raggiungere una assimilazione a Giove, come abbiamo già spiegato. Queste sue parole contengono un messaggio veramente emblematico:

> In che cosa Giove è superiore all'uomo virtuoso? È virtuoso più a lungo, ma il saggio non ritiene di valere meno perché la sua virtù è circoscritta in un arco di tempo minore. Come fra due saggi chi è morto più vecchio non è più felice dell'altro, la cui virtù è durata un numero inferiore di anni, così Dio non supera l'uomo in felicità, anche se lo supera per età; *non è più grande una virtù che dura più a lungo*.[4]

[3] *Questioni naturali*, III, prefazione, 12-17 (*Tutte le opere*, pp. 562 s.).
[4] *Lettere a Lucilio*, 73, 13 (*Tutte le opere*, p. 828).

4. Il «vero saggio» va considerato come un «modello ideale» cui l'uomo deve cercare di avvicinarsi sempre di più – Ma esiste davvero un saggio di questo tipo, che ha curato i mali dell'anima in tutto e per tutto, e che ha raggiunto la virtù in maniera perfetta, e quindi gode di una felicità pari a quella di Zeus?

Come abbiamo già sopra precisato e qui ripetiamo, il saggio, calato nella realtà, nella sua perfezione non esiste.

Seneca stesso lo confessa espressamente:

> Non intendo ordinarti di non seguire o avvicinare se non il saggio: dove lo troveresti un uomo del genere, se lo stiamo cercando da tanti secoli? Al posto del migliore, scegliamo il meno peggiore.[5]

Il saggio nella sua perfezione esiste soprattutto come *modello ideale*, al quale l'uomo deve cercare ogni giorno di avvicinarsi sempre di più.

Ed è proprio questo che Seneca ha cercato di fare nella sua vita, e che ci ha detto in vario modo anche nelle opere.

5. I vari gradi attraverso i quali l'uomo in cammino verso la perfezione deve via via passare – Al di sotto della saggezza e del saggio perfetto, infatti, non c'è solo l'abisso della stoltezza, ma *ci sono vari gradi che portano verso la perfezione, che elevano sempre più in alto.*

Al primo grado,[6] sta una serie di persone che sono riuscite a eliminare dalla propria anima i mali dei più grandi vizi, ma non si sono ancora liberate da tutte le passioni e non hanno ancora raggiunto la dimestichezza con il bene supremo; quindi non hanno messo ancora veramente alla prova la loro sicurezza.

Si tenga presente che, per Seneca, le malattie dell'anima consistono nel pensiero rivolto alle cose che sono mali – con la ferma convinzione che siano grandemente desiderabili quelle che sono invece poco desiderabili – o nella ricerca ansiosa di quelle cose che andrebbero perseguite con grande moderazione, o non andrebbero cercate affatto.

In sostanza, le malattie dell'anima consistono

> nel tenere in gran conto cose che bisognerebbe stimare poco o nulla.[7]

Le passioni sono, invece, moti dell'anima improvvisi e violenti, che provocano le malattie nel caso vengano trascurate e si cronicizzino.

[5] *La tranquillità dell'animo*, 7, 2 (*Tutte le opere*, p. 210).
[6] Cfr. *Lettere a Lucilio*, 75, 9-12 (*Tutte le opere*, p. 836).
[7] *Lettere a Lucilio*, 75, 11 (*Tutte le opere*, p. 836).

Dunque, al primo grado della salita che porta alla virtù si collocano coloro che hanno sradicato molti mali dalla loro anima, ma non ancora le passioni.

Al secondo grado[8] si collocano invece coloro che, pur avendo sradicato dal loro animo i mali e le passioni più gravi, non hanno ancora raggiunto un possesso pieno della serenità dell'animo, e possono quindi ricadere nei vizi.

Al terzo grado[9] stanno coloro che hanno sradicato ancora più mali, ancora più vizi e ancora più passioni dei precedenti, ma non li hanno eliminati tutti quanti. Si sono per esempio liberati dall'avidità, ma non del tutto dall'ira; hanno eliminato la lussuria, ma non ancora l'ambizione; hanno superato la paura per molte cose, ma non per tutte: di fronte ad alcuni casi della vita sanno restare saldi, di fronte ad altri possono invece ancora cedere.

6. L'atteggiamento assunto da Seneca nei confronti del male della morte – Fra coloro che salgono verso la virtù Seneca, come abbiamo visto, ha collocato anche se stesso: ha cercato ogni giorno di eliminare, o quantomeno di ridurre e cauterizzare, i mali dell'anima, sapendo benissimo che non avrebbe mai raggiunto la perfezione assoluta del saggio ideale.[10]

Ma di fronte a quel male assai grande dell'anima contro cui ha lottato tutta la vita, l'angoscia e la paura della morte, Seneca è stato davvero un saggio.

Nella *Costanza del saggio* ha scritto:

> Se noi accettiamo con animo equilibrato e calmo quel tal male, il maggiore di tutti, oltre il quale non hanno più nulla da minacciare le leggi oppressive e i tiranni più crudeli, quello in cui la sorte esaurisce il suo potere, se sappiamo, cioè, che la morte non è un male, e perciò nemmeno un'ingiuria, sopporteremo tanto più facilmente tutti gli altri mali.[11]

Tutto questo Seneca non lo ha detto soltanto a parole, ma lo ha davvero messo in atto, come vedremo.

Il dono che Seneca diceva di voler lasciare ai suoi cari, dopo la morte impostagli da Nerone, era «l'immagine della sua vita».[12]

[8] Cfr. *Lettere a Lucilio*, 75, 13 (*Tutte le opere*, p. 836).
[9] Cfr. *Lettere a Lucilio*, 75, 14 (*Tutte le opere*, p. 836).
[10] Cfr. *La vita felice*, 17, 3-4 (*Tutte le opere*, p. 173).
[11] *La costanza del saggio*, 8, 3 (*Tutte le opere*, p. 32).
[12] Cfr. Tacito, *Annali*, XV, 52.

È l'immagine di colui che cerca – pur fra tante incertezze e contraddizioni – di togliere ogni giorno un po' di mali dall'animo e cauterizzarne le ferite, così da giungere al momento ultimo della vita in armonia con ciò che vuole il destino, pronto ad accettare volontariamente (e quindi, secondo lo Stoicismo, liberamente) ciò che necessariamente il Destino costringe a subire.

Può capitare che il Destino tolga all'uomo molte cose; può perfino impedirgli di esercitare i diritti e i doveri di cittadino. Ma questo non vuol dire molto, perché rimane sempre la possibilità di esercitare il più grande dei doveri, *il dovere di essere uomo*. Infatti, per quanto sia grande lo spazio che il Destino toglie, quello che rimane per esercitare il dovere di essere uomo è sempre più grande dello spazio che viene tolto.

Nella *Tranquillità dell'animo* si dice:

> Non puoi esercitare i tuoi doveri di cittadino: esercita quelli di uomo. [...]
>
> Ti è stato precluso il tribunale, ti è vietato di parlare dai rostri e nei comizi: guarda quante regioni immense si aprono dietro di te, quanti popoli. Non ti si potrà mai escludere da una parte del mondo tanto vasta, che non te ne rimanga a disposizione una ancora più vasta».[13]

7. Conclusioni su Seneca come uomo che ha provato a incarnare quella verità che per tutta la vita ha ricercato – Per concludere il nostro discorso riteniamo opportuno considerare la maniera in cui, dopo aver ricevuto da Nerone la condanna del suicidio, Seneca – non potendo ormai più esercitare i suoi doveri di cittadino – ha cercato di esercitare i suoi «doveri di uomo».

Incominciamo con la lettura della celebre pagina di Tacito in cui viene descritta la morte di Seneca:

> Seneca, per nulla turbato [per la condanna a morte volontaria], domandò le tavole del testamento. Al rifiuto del centurione si volse agli amici e disse che, non potendo altrimenti dimostrare la propria riconoscenza, lasciava loro l'unico dono, e tuttavia il più bello, che ormai gli restasse: l'immagine della sua vita. Se ne avessero serbato ricordo, nella fama di uomini virtuosi avrebbero trovato il compenso alla loro costante amicizia. E vedendoli piangere, con parole ora pacate ora severe li richiamava alla fermezza: "Dove sono – chiede-

[13] *Tranquillità dell'animo*, 4, 3-4 (*Tutte le opere*, p. 207); ci allontaniamo in parte dalla traduzione di Marastoni.

va – i precetti della sapienza; dove quei propositi per lunghi anni meditati contro le avversità della sorte? A chi è ignota la crudeltà di Nerone? Dopo la madre e il fratello non gli restava che uccidere il suo educatore e maestro”. – Dopo aver pronunciato tali parole quasi rivolgendosi a tutti, abbracciò la moglie e, in un abbandono di tenerezza, nonostante la forza d’animo fino allora serbata, la prega e la scongiura di moderare il suo dolore, di non conservarlo in eterno, ma di cercare in una contemplazione di una vita trascorsa nella virtù, nobili conforti al dolore per la perdita del marito. Ma Paolina afferma di essere anch’essa risoluta a morire e implora una mano che la colpisca. Allora Seneca, non volendo essere di ostacolo alla gloria di quella donna da lui teneramente amata e temendo di abbandonarla agli oltraggi dei nemici, le disse: «Io ti avevo mostrato i conforti che la vita poteva offrirti: tu preferisci l’onore della morte. Non sarò invidioso di così grande esempio di virtù. Pari sarà in entrambi la fermezza di questa morte coraggiosa, ma più fulgida la tua gloria». Con un solo ferro e d’un solo colpo si tagliano le vene delle braccia. Seneca, poiché il corpo indebolito dall’età offriva un varco troppo lento al gocciare del sangue, si fa recidere anche le vene delle gambe e dei ginocchi; ma, sfinito dagli atroci dolori, per timore di disanimare la moglie con le proprie sofferenze o, vedendo quelle di lei, di abbandonarsi lui stesso a qualche debolezza, la persuade a passare in un’altra camera. Poi, ritrovando nel momento supremo tutta la sua eloquenza, chiamati i suoi scrivani, dettò loro molti pensieri, che io m’astengo dall’esporre con altre parole, perché già testualmente divulgati. – Ma Nerone non aveva alcun motivo di odio personale contro Paolina; e temendo che la sua crudeltà lo rendesse ancora più odioso, dà ordine che le sia impedito di morire. Per comando dei soldati, servi e liberti le fasciano le braccia, arrestano il sangue, quando aveva già perduto i sensi [...]. – Frattanto Seneca, poiché la morte era lenta a venire, domanda a Stazio Anneo, da lui conosciuto come medico fidato e medico valente, di dargli il veleno da lungo tempo preparato e usato ad Atene per uccidere i condannati con pubblico processo. Glielo portano e beve, ma invano: ché le membra ormai irrigidite e insensibili rendevano inefficace il tossico. Alla fine entrò in un bagno caldo e, spruzzando dell’acqua sugli schiavi che erano vicini, disse: «Offro questa libagione a Giove Liberatore». Di là passò poi in un bagno di vapori ardenti e ne fu soffocato. Il suo corpo fu cremato senza alcuna cerimonia funebre: così aveva disposto in un suo codicillo, quando ancora, nel pieno della ricchezza e della potenza, pensava ai suoi ultimi momenti.[14]

[14] Tacito, *Annali*, XV, 62-64; traduzione di A. Resta Barrile.

Sulla morte e sulla figura di Seneca María Zambrano (celebre filosofa spagnola allieva di Ortega y Gasset) scrive: «Seneca, morto per ordine del potere, sacrificato dal signore che aveva servito, non può essere un martire, la sua morte fu un incerto del mestiere: fu colpito dalle corna del potere, che la sua astuzia avvocatesca non era riuscita a evitare. Egli se ne rese conto, e per questo lasciò di sé nell'ultimo istante di vita un'immagine semplice, una figura di elegante e serena bellezza. – Morì illuminato dalle luci del mondo, come un torero, come un divo, come chiunque abbia vissuto per il mondo. E fu un saggio perché, pur essendo così immerso nella vita, non fu sorpreso dalla propria morte e seppe viverla, rappresentarla. Seneca è una maschera di teatro, del grande teatro del mondo qual è stato quello spagnolo. Visse la sua morte come Plotino morì la sua vita. – Maschera di teatro, figura di tragedia, della tragedia del sapere introdotto nel mondo, del sapere che non si tira indietro per mancanza di fede nella vita della ragione, e che per questo vuole trovare la ragione nella vita, nella storia. La tragedia dell'intellettuale di oggi che vuole, nel migliore dei casi, sottomettere la storia presente alla mezza ragione, che vuole assicurare alla ragione la sua mezza vita tra il potere e il frastuono del mondo, per mancanza di fede nella ragione intera. Perché la verità intera, come la ragione intera, non sono di questo mondo».[15]

Osservazioni molto fini, e sostanzialmente vere.

Tuttavia non si può negare che Seneca –, pur non avendo la «ragione intera» e quindi la «verità intera», né l'eroismo di tipo socratico – fu un intellettuale a livello morale della più alta classe e di grande coerenza, come queste sue parole ben confermano:

> Riguardo a me, stai sicuro: non trepiderò nell'istante supremo, sono ormai preparato, non faccio programmi per un'intera giornata. Approva e imita colui al quale non rincresce morire, sebbene gli piaccia vivere: infatti, che coraggio c'è a uscire dalla vita quando ne sei cacciato via? Tuttavia, anche in questa situazione può esserci coraggio: sono cacciato via, certo, ma come se me ne andassi spontaneamente. Perciò il saggio non è mai cacciato via, perché essere cacciato via significa essere espulso da un luogo dal quale ci si allontana proprio malgrado; *sfugge alla necessità, perché vuole ciò che essa lo costringerà a subire*.[16]

> «Brucio, ma indomito: e perché non dovrebbe essere desiderabile? – *non il fatto che il fuoco mi bruci, ma il fatto che non riesca a vincer-*

[15] M. Zambrano, *Seneca*, edizione italiana a cura di G. Marseguerra, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 28.

[16] *Lettere a Lucilio*, 54, 7 (*Tutte le opere*, p. 781).

mi. Non c'è niente di più nobile della virtù, niente di più bello; e tutto ciò che si fa per suo ordine è buono e desiderabile».[17]

Seneca ha messo davvero in atto la verità di questa sua mirabile massima, che riassume la sua grande saggezza stoica:

> L'invulnerabilità non consiste nel non restare colpiti, ma nel non restare feriti.[18]

[17] *Lettere a Lucilio*, 54, 7 (*Tutte le opere*, pp. 812 s.).
[18] *La costanza del saggio*, 3, 3.

SEZIONE III

IL NEOSTOICISMO DI MUSONIO RUFO COME SAGGEZZA PRATICA

1. L'accentuazione dell'aspetto pratico della filosofia – Istanze eclettiche sono chiaramente riscontrabili anche in Musonio,[1] in particolar modo alcune istanze del Socratismo (inteso alla maniera ellenistica) e del Cinismo (Diogene e Socrate sono i due filosofi più citati).

Le istanze del Cinismo sono chiaramente ravvisabili già nella forte riduzione dell'aspetto teoretico della filosofia a beneficio del suo aspetto pratico.

Musonio scrive:

> Chiunque abbia sempre bisogno di una dimostrazione, anche nel caso in cui la questione sia chiara, oppure voglia che gli si dimostri con molti passaggi quello che gli si potrebbe dimostrare con pochi, è in tutto e per tutto stolto e ottuso.[2]

Siamo, dunque, molto distanti dallo Stoicismo di Crisippo, che alla logica dedicava un grandissimo spazio.

Musonio non disprezzava la logica, anzi la riteneva necessaria ed era severissimo con i discepoli che commettevano errori in tale disciplina. Epitteto, che fu alla scuola di Musonio, attesta come, avendo un giorno risposto al maestro, il quale lo redarguiva per una omissione commessa in un sillogismo, che dopo tutto non aveva dato fuoco al

[1] Musonio nacque a Volsini intorno al 30 d.C. Appartenne alla classe dei cavalieri, come attesta Tacito (*Hist*., III, 81). Fu più volte in esilio. Nel 60 d.C. accompagnò Rubellio Plauto, cacciato in esilio da Nerone. Nel 65 d.C. fu relegato nell'isola inospitale di Giaro sempre da Nerone. Nel 71 d.C., allorché Vespasiano bandì i filosofi, Musonio fu risparmiato, ma, poco dopo, subì la sorte degli altri filosofi. Pare che sia stato richiamato in patria da Tito. Morì verso la fine del I secolo d.C. Le lezioni di Musonio, *Le diatribe*, furono raccolte da un discepolo di nome Lucio. Forse fu raccolto anche un libro di *Detti* del filosofo da un Pollione, che è difficile identificare. Quanto ci è rimasto del nostro filosofo è stato pubblicato da O. Hense, *C. Musonii Rufi Reliquiae*, Lipsia 1905; rist. 1990. In italiano è stato edita una traduzione con testo greco a fronte: Musonio, *Diatribe, frammenti e testimonianze*, a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2000, che riporteremo.

[2] *Diatribe*, I, ed. Bompiani, pp. 41 ss.

Campidoglio, si sentì rispondere da Musonio stesso che, in quel preciso caso, nell'ambito della logica, l'omissione corrispondeva esattamente all'incendio in Campidoglio.[3]

2. La logica è necessaria, ma va ridotta allo stretto necessario – Musonio riteneva, tuttavia, che la logica dovesse essere ridotta al minimo indispensabile, e che la filosofia fosse veramente utile solo nella misura in cui sapesse effettivamente calarsi nella pratica.

Ecco le sue parole al riguardo:

> Dico che il maestro, se vuole insegnare in modo degno di un filosofo, non deve sforzarsi di sciorinare davanti ai suoi discepoli una grande quantità di discorsi e di dimostrazioni, bensì piuttosto di parlare a proposito su ogni argomento, di penetrare nell'intelletto dell'uditore, di dire cose che convincano e che non siano facili da confutare, ma soprattutto deve trattare gli ascoltatori presentandosi come uno che parla degli argomenti più importanti e che agisce conformemente alle proprie parole. Il discepolo dal canto suo, deve essere ben attento agli insegnamenti e badare a non dare il proprio assenso, senza accorgersene, a una qualche proposizione falsa; egli non deve cercare, per Zeus, di ascoltare molte dimostrazioni di una tesi vera, ma dimostrazioni chiare, e deve adeguarsi nella vita ai precetti della cui verità sia convinto. Soltanto così, infatti, si potrà trarre giovamento dalla filosofia, se si compiranno azioni conformi ai retti ragionamenti.[4]

Per conseguenza, è chiaro come Musonio dovesse ritenere la pratica più efficace della *teoria* e giudicare autentico filosofo non chi sapeva solo *ragionare bene,* ma chi sapeva *vivere bene.* Alcune significative affermazioni:

> Come potrebbe essere molto più importante sapere la teoria in ogni questione, piuttosto che abituarsi ad agire secondo la guida della teoria? Infatti l'abitudine conduce alla capacità di agire, mentre la conoscenza della teoria porta alla capacità di discorrere. È senz'altro vero che la teoria collabora con la pratica, insegnando come si debba agire e cronologicamente essa precede l'abitudine, poiché non è possibile acquistare un'abitudine positiva se non secondo la teoria; ma per importanza la pratica viene prima della teoria, dal momento che essa è capace, più della teoria, di guidare l'uomo all'azione.[5]

[3] Cfr. *Diatribe*, I, 7, 30-33 = Musonio, fr. 44.
[4] *Diatribe*, I, ed. Bompiani, pp. 49 ss.
[5] *Diatribe*, V, ed. Bompiani, pp. 81 ss.

3. L'«esercizio» come attuazione della virtù e del bene – Strettamente connessa a questa convinzione – e, anzi, coerente conseguenza di essa – è l'affermazione della *necessità dell'esercizio.*

La virtù, che costituisce il fine stesso di ogni uomo, maschio o femmina che sia,[6] è impossibile senza l'«esercizio». In altri termini, la virtù è come l'arte della medicina o l'arte della musica. Essa non è fatta di sola teoria, ma postula la pratica e chi vuole essere virtuoso non deve accontentarsi di «apprendere» quegli insegnamenti che conducono alla virtù, ma deve diligentemente «esercitarsi» secondo tali insegnamenti.

Questo «esercizio», che è proprio del filosofo e che conduce alla virtù, è il più complesso e il più difficile che esista.

Intanto, poiché l'uomo è costituito di corpo e di anima, e il corpo serve da strumento, vi sarà un duplice ordine di esercizi: uno che riguarda anima e corpo insieme e uno che riguarda l'anima sola. Bisogna abituare il corpo alla fame, alla sete, alla rinuncia dei piaceri, alla sopportazione delle fatiche. Questo è un esercizio che irrobustisce il corpo e l'anima a un tempo. L'esercizio proprio dell'anima consiste nel *dimostrare quali siano i veri beni e i veri mali e saper seguire i primi* ed *evitare i secondi.*[7]

Questa esaltazione dell'«esercizio» era indubbiamente già una delle componenti del Socratismo, ma era stata portata in primo piano solamente dal Cinismo. Essa costituiva, anzi, un correttivo dell'intellettualismo socratico, peraltro non consapevole.

L'esercizio suppone, infatti, la «volontà»; ma né i Cinici né Musonio furono in grado di rilevare che questa appunto è il «fondamento dell'esercizio».

Le cose «che appaiono buone» ma che in realtà non lo sono, per Musonio come già per l'antica Stoa, sono il «piacere», la «ricchezza», la stessa «vita» e, in genere, ogni cosa che non partecipi alla virtù, mentre le cose «che appaiono cattive» ma che in realtà non lo sono, sono la «fatica», la «povertà», l'«esilio», la «vecchiaia» e la «morte» stessa.

4. Esaltazione del valore morale della «fatica» – Musonio giunse, anzi, a esaltare l'alto valore morale della «fatica», che è strettamente connessa all'«esercizio», e giunse ad affermare che colui il quale non

[6] Cfr. *Diatribe*, II, IV e V.
[7] Cfr. *Diatribe*, VI.

vuole faticare «si dichiara da sé indegno di qualsiasi bene». Ecco le parole di Musonio:

> Quanto più è opportuno, allora, che noi persistiamo e teniamo duro, nel momento in cui siamo consapevoli di star soffrendo per qualcosa di bello, o per venire in aiuto agli amici, o per essere utili alla città, o per combattere in difesa delle donne e dei bambini e – quel che è più grande e più importante – per essere virtuosi, giusti e temperanti. Il che non tocca a nessuno senza fatiche. Di conseguenza, mi è possibile affermare che, chi non vuole faticare, subito si autocondanna a non essere degno di alcun bene, poiché i beni noi li acquistiamo tutti con fatica.[8]

5. L'esilio non può privare l'uomo della sua vera patria – Per quanto concerne, poi, l'«esilio», Musonio rilevò, sulla base di concetti cari tanto ai Cinici quanto agli Stoici, come esso, in realtà, non potesse privare l'uomo della sua patria, se non intendendo questa in senso molto ristretto, dato che il cosmo intero è la vera patria dell'uomo:

> La patria comune a tutti quanti gli uomini non è forse il mondo, come riteneva Socrate? Cosicché, non si deve pensare di essere esiliati veramente dalla patria, se ci si allontana dal luogo in cui si è nati e cresciuti, ma soltanto di ritrovarsi privi di una certa città, specialmente se ci si reputa una persona ragionevole. Chi, infatti, è tale, non onora né disprezza una terra come fosse causa di felicità, ma pone tutto quanto in se stesso e si considera cittadino della città di Zeus, che consiste, insieme, di uomini e di dèi. Anche Euripide fa affermazioni che consuonano con queste là dove dice: «*Tutta l'aria è percorribile per l'aquila; tutta la terra è patria per l'uomo nobile*».[9]

6. Il modo migliore per guadagnarsi da vivere per il filosofo sarebbe quello di coltivare la terra – Degna di nota è la convinzione espressa da Musonio che il mezzo conveniente al filosofo per guadagnarsi di che vivere sia l'agricoltura, la quale costringe a un tipo di vita naturale, favorisce in tutti i sensi la pratica dell'esercizio e della fatica, di cui sopra si è detto, e permette di non aver bisogno di altri per soddisfare alle proprie necessità:

> È più degno di un uomo libero procurarsi da sé il necessario oppure riceverlo da altri?

[8] *Diatribe*, VII, ed. Bompiani, p. 101.
[9] *Diatribe*, IX, ed. Bompiani, p. 123.

Ma chiaramente, non avere bisogno di un altro per le proprie necessità è molto più dignitoso di averne bisogno. A tal punto dunque è bello, fonte di felicità e caro a Dio vivere dell'agricoltura, beninteso se non si manca di onestà.[10]

7. Esaltazione del valore morale del matrimonio – Contrariamente ai Cinici e a molti Stoici, Musonio ebbe un forte senso sociale, che desunse dall'*ethos* della romanità, e che lo portò a esaltare l'istituto del matrimonio «come cosa grande e degna del più alto rispetto» e come base della società stessa.

Leggiamo una delle sue più belle diatribe, dedicata proprio a questo argomento:

La cosa più importante in un matrimonio è la comunanza di vita e la generazione dei figli. Infatti lo sposo e la sposa devono unirsi l'uno all'altra, generare insieme e considerare tutto in comune, nulla come proprio, neppure il corpo stesso. E grande evento è la generazione di un essere umano che questo giogo procura. Ma per lo sposo non basta questo soltanto, che invero potrebbe risultare anche al di fuori del matrimonio, da altre unioni, come anche gli animali si uniscono tra loro. Bisogna invece che nel matrimonio abbia luogo una completa comunanza di vita e una reciproca sollecitudine dell'uomo e della donna, sia nella salute, sia nella malattia, sia in qualsiasi circostanza. [...] Quando dunque tale sollecitudine è completa, e gli sposi che convivono se la donano compiutamente in modo reciproco, facendo a gara per vincersi l'un l'altro, questo matrimonio funziona come si deve ed è degno di emulazione, perché simile unione è bella; là dove invece ciascuno guarda soltanto al proprio interesse senza curarsi dell'altro, o anche, per Zeus, uno solo dei due si comporta così, e abita, sì, nella medesima casa, ma con la mente è rivolto al fuori, senza volersi porre in sintonia di sentimenti e di spirito con il coniuge, in tal caso è inevitabile che l'unione si rovini, e che le cose vadano male ai conviventi e che, infine, o si separino l'uno dall'altra, oppure che sentano il protrarsi della convivenza come peggiore della solitudine.[11]

8. Idea evangelica dell'amore – Come negli altri rappresentanti del Neostoicismo, così anche in Musonio – come già abbiamo accennato – ricorrono precetti che hanno precisi riscontri nel Vangelo, ancorché giustificati con motivazioni differenti, in particolare il precetto dell'amore e del perdono. Interrogato sulla questione se il filosofo dovesse

[10] *Diatribe*, XI, ed. Bompiani, pp. 157 ss.
[11] *Diatribe*, XIII A, ed. Bompiani, pp. 173 ss.

sporgere querela in caso di oltraggio, Musonio rispose negando che ciò fosse lecito e giustificando la sua asserzione non solo facendo richiamo al cinico disprezzo che il filosofo deve avere per le percosse e per il biasimo, ma anche alla positività e fecondità del perdono verso chi ci ha offesi.

Ecco un passo, assai interessante:

> Accogliere le colpe senza asprezza, non essere implacabile con coloro che ci hanno offeso, bensì essere causa di buona speranza per loro, è proprio di un comportamento benevolo e amante degli uomini. Quanto è meglio, allora, che il filosofo si mostri disposto in modo tale da stimare meritevole di perdono chi lo abbia eventualmente offeso, piuttosto che, in apparenza, difendersi intentando un processo e facendo causa, ma in realtà comportarsi in modo indegno, agendo in modo discordante dalle proprie parole? Infatti, egli va dicendo, sì, che l'uomo virtuoso non potrebbe mai soffrire ingiustizia da parte di un uomo malvagio, però intenta un processo, convinto di aver subìto ingiuria da parte di gente cattiva, lui che si crede buono.[12]

9. Influssi medioplatonici – Anche gli influssi medioplatonici in Musonio (e ciò è stato finora scarsamente rilevato dagli studiosi) sono operanti, come negli altri Neostoici, e non in maniera puramente implicita.

Ecco, per esempio, come questo concetto dell'uomo come «immagine di Dio», pur tradizionale nelle sue linee generali, risulti amplificato in senso medioplatonico:

> Insomma, l'uomo è imitazione di Dio, unico fra tutti gli esseri che vivono sulla terra, e le virtù che gli sono proprie sono simili a quelle di Dio, poiché neppure negli dèi potremmo pensare qualcosa di moralmente migliore della saggezza e della giustizia, o ancora della fortezza e della temperanza. Dunque, come Dio, grazie alla presenza di queste virtù, l'uomo è invincibile dal piacere, invincibile, d'altra parte, anche dallo spirito di sopraffazione, superiore al desiderio, superiore all'invidia e alla gelosia, nutre pensieri elevati. Inoltre, è benefico e amante degli uomini – perché tale ci figuriamo Dio –, e così bisogna pensare che anche la sua imitazione, l'uomo, qualora viva secondo natura, viva in modo simile, e così vivendo, risulti invidiabile. E in quanto invidiabile, sarebbe senz'altro anche felice, dato che noi non invidiamo nessun altro se non i felici.[13]

[12] *Diatribe*, X, ed. Bompiani, pp. 151 ss.
[13] *Diatribe*, XVII, ed. Bompiani, p. 221.

Inoltre, rispondendo alla questione: «se bisogna ubbidire in tutto ai genitori», Musonio, per giustificare il suo asserto che al padre non bisogna ubbidire quando vieti qualcosa di buono (oppure quando comandi qualcosa di non buono), per esempio quando vieti di fare filosofia, scrive:

> Se dunque, o giovane, pur essendo tu tale, quale sarai sotto ogni rispetto se praticherai veramente la filosofia, non indurrai tuo padre né lo persuaderai a concederti il permesso di fare filosofia, rifletti così: tuo padre ti impedisce, sì, di studiare filosofia, ma è il padre comune a tutti quanti gli uomini e gli dèi, Zeus, che te lo ordina e ti esorta. E il suo comando e la sua legge sono che l'uomo sia giusto, buono, benefico, morigerato, di pensieri elevati, superiore alle fatiche, superiore ai piaceri, puro da ogni invidia e da ogni intento ostile. Per dirla in breve, la legge di Zeus ordina all'uomo di essere virtuoso: ora, essere virtuoso e essere filosofo sono la stessa cosa. E se, con l'obbedire a tuo padre, dài retta a un essere umano, mentre, se studiassi filosofia, daresti retta a Zeus. È evidente che tu devi studiare filosofia piuttosto che non studiarla. Ma, per Zeus, il padre ti rimprovererà, e ti chiuderà anche a chiave, perché tu non possa fare filosofia. Forse farà così, ma non potrà precluderti l'esercizio della filosofia contro il tuo volere: infatti non pratichiamo la filosofia con una mano o con un piede, né con un'altra parte del corpo, ma con l'anima, e, di essa, con una piccola parte, che chiamiamo *dianoia*, ragione. Questa invero, Dio l'ha costituita nel luogo più sicuro, in modo che fosse invisibile e inespugnabile, e, in quanto esente da ogni costrizione, libera e unica padrona di sé. E specialmente se si trova a essere buona, tuo padre non potrà impedirti di servirti della ragione, né di ragionare sui doveri, né di compiacerti degli atti onesti e non compiacerti invece di quelli vergognosi, di scegliere gli uni e di rifiutare gli altri. Ora, ciò facendo, immediatamente praticherai anche la filosofia e non avrai assolutamente bisogno né di rivestirti di un mantello grossolano, né di vivere senza tunica, o di far crescere i capelli o di trasgredire il costume comune alla maggior parte della gente. Anche questi comportamenti, in effetti, possono addirsi a filosofi: ma non in ciò consiste l'esercizio della filosofia, bensì nei pensieri e nei ragionamenti sui doveri.[14]

Oltre al concetto di filosofare come «mettersi al seguito di Zeus» (τῷ Διί ἕπεσθαι), qui si accenna a quei concetti di interiorità e di libertà, che anche in Seneca, e inoltre in Epitteto e in Marco Aurelio, vengono proclamati e ribaditi.

[14] *Diatribe*, XVI, ed. Bompiani, pp. 213 ss.

10. Anticipazione in Musonio del concetto-chiave della filosofia di Epitteto – Musonio sembra addirittura aver anticipato il grande principio che è alla base del sistema di Epitteto e che rappresenta la rigorizzazione più conseguente dei princìpi morali dell'antica Stoa in senso più intimistico e spiritualistico:

> Di tutto quanto esiste, Dio ha costituito alcune cose come dipendenti da noi, le altre come indipendenti. Dipendente da noi è la cosa più bella e più importante, in virtù della quale Egli pure è felice: l'uso delle rappresentazioni. Questo, infatti, se ha luogo rettamente, è libertà, felicità, serenità, equilibrio e, d'altra parte, anche giustizia, regola, temperanza e ogni sorta di virtù. Tutto il resto Dio lo ha fatto indipendente da noi. Dunque, è necessario che anche noi uniformiamo la nostra volontà alla sua e, distinguendo nel modo suddetto le cose, quelle che dipendono da noi cerchiamo di perseguirle in ogni modo; quelle che invece non dipendono da noi, dobbiamo rimetterle all'ordine dell'universo, e, sia che esso ci richiedesse i figli, o la patria, o il corpo o qualsiasi altra cosa, dovremmo acconsentirvi volentieri.[15]

Tutta la filosofia di Epitteto non è se non la sistematica fondazione ed esplicazione di questo principio, come ora vedremo.

[15] *Diatribe*, fr. XXXVIII, ed. Bompiani, pp. 287 ss. Naturalmente bisogna tener presente il fatto che questo frammento ci è stato conservato da Stobeo (II, 8, 30), il quale lo desunse da una delle *Diatribe* di Epitteto (che non possediamo più). Il tono fortemente epittetiano del frammento si spiega anche in base a questa circostanza.

SEZIONE IV

EPITTETO
LO SCHIAVO DIVENTATO FILOSOFO

I. I CONCETTI-CHIAVE DEL PENSIERO DI EPITTETO: LA «BIPARTIZIONE DELLE COSE»

1. L'asse portante della filosofia di Epitteto – Un sistema filosofico, quando sia veramente tale, è sempre riducibile a una o a poche idee di fondo, ossia a un nucleo di pensiero che si può esprimere in enunciazioni brevi ed essenziali. Epitteto stesso[1] rileva espressamente questo e dice chiaramente quale sia il nucleo essenziale della propria filosofia, o, se si preferisce, della filosofia di Zenone e della Stoa,[2] quale era stata da lui ripensata. Ecco le sue parole:

> La proposizione fondamentale della filosofia è oltremodo breve. Se vuoi conoscerla, leggi i trattati di Zenone e vedrai. Che cosa ci vuo-

[1] Epitteto nacque e Ierapoli, in Frigia, fra il 30 e il 60 d.C. Già poco dopo il 70, quando ancora era schiavo, iniziò a frequentare le lezioni di Musonio, che gli rivelarono la propria vocazione alla filosofia. Cacciato da Roma da Domiziano insieme ad altri filosofi (nell'88/89 o nel 92/93 d.C.), lasciò l'Italia e si ritirò nella città di Nicopoli in Epiro, dove fondò una scuola (cfr. Gellio, *Noct. Att.*, XV, 11, 3), che ebbe grande successo e attirò uditori da tutte le parti. La forte personalità di Epitteto, la sua innata vocazione di educatore, l'umanità della sua dottrina e l'essenzialità del suo messaggio furono le cause dell'eccezionale favore che la scuola riscosse. Non si conosce la data della sua morte (qualcuno pensa al 138 d.C.). Epitteto non scrisse nulla, volendo attenersi al modello del filosofare socratico. Fortunatamente, frequentò le sue lezioni lo storico Flavio Arriano, il quale (forse nel secondo decennio del II secolo) ebbe la felice idea di porle per iscritto. Nacquero così le *Diatribe*, pare in otto libri, di cui quattro ci sono pervenuti. Arriano compilò anche un *Manuale*, estraendo dalle *Diatribe* le massime più significative. Le *Diatribe* sono fedelissimo specchio del pensiero di Epitteto. Avverte, infatti, Arriano espressamente: «Non ho composto le *Diatribe* di Epitteto come si potrebbero comporre scritti di tal genere e neppure le ho pubblicate io stesso; e, invero, affermo di non averle neppure composte. Ma, tutto quello che ho ascoltato da lui ho cercato di riportarlo fedelmente e, per quanto possibile, parola per parola, onde conservare per me in futuro il ricordo del suo modo di pensare e della sua franchezza di linguaggio». Tutto quanto ci è pervenuto del nostro filosofo è ora organicamente disponibile nel volume: Epitteto, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale e C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2009. Cfr. ulteriori indicazioni nello Schedario, *s.v.*

[2] Cfr. il libro V, pp. 1295 ss.

le, infatti, a dire: «Il fine consiste nel seguire gli Dei; l'essenza del bene consiste nell'uso quale dev'essere delle rappresentazioni?[3]

Altrove Epitteto, in modo ancora più conciso, scrive:

> Educarsi filosoficamente significa proprio questo: imparare a riconoscere quel che è proprio e quel che è di altri.[4]

Questa proposizione – come vedremo – coincide, sostanzialmente, con la seconda del precedente passo, mentre la prima – e anche questo lo vedremo più avanti – esprime la giustificazione ultima cui si deve risalire, per dar conto di tutto il resto.

2. La bipartizione di tutte le cose – Incominciamo dall'ultima delle proposizioni riportate, che esprime una radicale «diairesi», o «bipartizione di tutte le cose», inedita nel mondo antico, se non nella sostanza, almeno nella formulazione drastica e ultimativa in cui ce la presenta Epitteto.

Per comprenderla in modo adeguato, gioverà rifarsi alla dottrina della Stoa da cui scaturisce.

Gli Stoici antichi – come abbiamo più volte rilevato – distinguevano le cose in «beni», «mali» e «indifferenti». Beni sono solo quelli morali, vale a dire le virtù; mali sono, analogamente, solo quelli morali, vale a dire i vizi.

Ciò significa che al di fuori della sfera morale non vi sono né beni né mali, bensì solamente «indifferenti», che sono, appunto, «né-beni-né-mali». Tali sono vita e morte, salute e malattia, giovinezza e vecchiaia, ricchezza e povertà, bellezza e bruttezza ecc.

Tuttavia, per attenuare l'urtante paradossalità di questa dottrina, la maggior parte dei filosofi stoici – come abbiamo precisato nel precedente libro – convenne sulla opportunità di distinguere, nell'ambito degli indifferenti, quelli «preferiti» o «dotati di valore o stima» (vita, salute, giovinezza, bellezza ecc.) e quelli «respinti» o «privi di valore o stima» (morte, malattia, vecchiaia, bruttezza ecc.).

Naturalmente, la qualifica di «preferiti» o «dotati di valore o stima», riferita agli «indifferenti», non ne cambiava la natura; infatti, a essi non veniva, con ciò, riconosciuta la qualifica di beni, così come ai loro opposti non veniva riconosciuta quella di mali.

[3] *Diatribe*, I, 20, 14-15, ed. Bompiani, p. 227.
[4] *Diatribe*, IV, 5, 7, ed. Bompiani, p. 869.

3. Radicalizzazione del pensiero della Stoa operata da Epitteto – A più riprese Epitteto fa cenno a questa tripartizione, ma non accoglie la distinzione degli indifferenti di cui si è detto, stabilita nell'ambito dell'antica Stoa. Anzi, proprio spingendo alle estreme conseguenze l'istanza rigoristica, e addirittura facendo in parte proprie le istanze del rigorismo cinico, Epitteto riformula la dottrina stoica in modo più tagliente, trasformando la tripartizione nella bipartizione seguente.

Le cose si dividono in due classi:

a) quelle che costituiscono *nostre attività,* come le opinioni, i desideri, gli impulsi e le ripulse;

b) quelle che *non sono nostre attività,* come il corpo, il patrimonio, la reputazione, le cariche, e simili.

Le prime hanno la caratteristica di essere *in nostro potere* e di essere incoercibili, le seconde quella di *non essere in nostro potere* e di essere quindi estranee e coercibili. Di conseguenza, le prime sono *libere,* in quanto, appunto, dipendono da noi, le seconde sono *coatte* e *schiave*, in quanto non dipendono da noi. Ancora, beni e mali possono essere ricercati solamente nelle prime, mai nelle seconde.

Prima di approfondire quest'ultimo punto, leggiamo alcuni testi fondamentali.

Nel redigere il *Manuale*, che è una sintesi dottrinale delle *Diatribe* di Epitteto, Arriano di Nicomedia pone, *in limine* – come del resto anche nell'opera maggiore – appunto questa «diairesi»:

> Delle cose, le une sono in nostro potere, le altre non sono in nostro potere. Sono in nostro potere l'opinione, l'impulso, il desiderio, l'avversione e, in una parola, tutte quelle cose che sono nostre proprie azioni; non sono in nostro potere il corpo, il patrimonio, la reputazione, le cariche e, in una parola, tutte quelle cose che non sono nostre proprie azioni: le cose in nostro potere sono per natura libere, incoercibili e prive di impedimenti, quelle che non sono in nostro potere sono deboli, schiave, coercibili ed estranee. Ricorda, dunque, che se riterrai libere quelle che sono per natura schiave, e tue proprie quelle estranee, sarai impedito, ti affliggerai, sarai turbato e ti lamenterai degli Dei e degli uomini; mentre, se riterrai tuo proprio solo quello che è tuo, ed estraneo, com'è realmente, quel che è estraneo, nessuno ti costringerà mai, nessuno ti impedirà, non ti lamenterai di nessuno, non accuserai nessuno, non farai niente controvoglia, non avrai alcun nemico, nessuno ti farà danno, e neppure, in effetti, potrai soffrire alcun danno.[5]

[5] *Manuale*, 1, 1-3.

Nelle *Diatribe* leggiamo:

> Questo è il compito principale della vita: poni una distinzione tra le cose e separa le une dalle altre, e di’: “Gli oggetti esterni non sono in mio potere, la scelta morale è in mio potere. Dove cercherò il bene e il male? Dentro di me, in ciò che mi appartiene”. Trattandosi, invece, delle cose a te estranee, non adoperare mai le parole bene, male, utilità, danno e altre simili.[6]
>
> Una buona volta e con tutta l’anima, scegli: o questi oggetti o quelli: o libero o schiavo.[7]
>
> Non puoi mantenerti rivolto con sollecitudine agli oggetti esterni, e insieme alla parte dominante della tua anima. Se vuoi quelli, abbandona questa; se no, non avrai né questa né quelli, sballottato in entrambe le direzioni.[8]

4. Preminenza del concetto di anima nel pensiero di Epitteto – Questa «distinzione» dipende, a ben vedere, da un rinvigorimento della dottrina socratica (fatta propria e amplificata da Platone e dal platonismo) secondo cui l’uomo è la sua anima, la sua ragione, e quindi ciò che giova all’uomo è solo ciò che giova all’anima.

Il bene dell’uomo è il bene della sua anima. Gli oggetti che sono altro dall’anima – il corpo, gli averi e tutte le cose «esterne» – portano l’uomo fuori di sé, e, dunque, non gli possono se non arrecare preoccupazioni, angosce di ogni genere, quindi turbamento e infelicità.

Insomma: quello che ci viene riproposto come bene supremo è la socratica «cura dell’anima», rivisitata con ottica stoica.[9]

In questo sporgere del concetto di «anima» (o, come anche la chiama Epitteto, *heghemonikón*, «parte dominante dell’anima»), ossia in questo sporgere della ragione, intesa come il divino in noi antitetico al corpo, e nella connessa radicale divisione delle cose in due contrapposti ambiti, è da individuare il primo essenziale tratto dello spiritualismo del nostro filosofo, che è espressione di istanze dovute all’influsso del Medioplatonismo.

Assistiamo a uno sfaldamento dell’antica fede materialistica della Stoa, che si esprime anche in altre numerose prese di posizione di Epitteto analoghe a questa, di cui diremo man mano.

[6] *Diatribe*, II, 5, 4-5, ed. Bompiani, p. 341.
[7] *Diatribe*, II, 2, 13, ed. Bompiani, p. 323.
[8] *Diatribe*, IV, 10, 25, ed. Bompiani, p. 933.
[9] Cfr. per esempio, *Diatribe*, II, 12, 21-22.

II. La «scelta morale di fondo» di Epitteto: le sue implicanze e conseguenze

1. Natura della «scelta morale» (προαίρεσις) – Se, dunque, le cose sono divise nel modo che s'è detto, l'uomo deve non solo cercare di prenderne atto nel modo più chiaro possibile, ma deve altresì cercare di trarne tutte le conseguenze che ne scaturiscono sul piano del comportamento e della vita morale.

L'uomo deve, cioè, operare una scelta che rispetti la divisione: deve scegliere ciò su cui ha potere e respingere ciò su cui non ha potere. Il che significa che l'uomo deve scegliere sé e non le cose, porre se medesimo come fine del proprio agire.

Insomma, la «distinzione delle cose» comporta una precisa presa di posizione morale di fondo da parte dell'uomo, mediante la quale egli viene a stabilire ciò che è bene, ciò che è male e ciò che è indifferente, e quindi a determinare la base del proprio agire.

Epitteto chiama questo atto «prohairesis», termine difficilissimo da tradurre nelle lingue moderne, a motivo della sua carica concettuale assai densa e polisensa.

Alla luce di approfonditi studi, risulta che il termine indica fondamentalmente «prescelta», «preelezione»: indica, cioè, quella decisione che l'uomo fa una volta per tutte e alla quale si sforza, poi, di mantenersi costantemente fedele nelle scelte particolari.

La *prohairesis* come «scelta di fondo» diviene, così, la cifra morale dell'uomo, da cui dipende tutto ciò che fa e come lo fa. La *prohairesis* costituisce, pertanto, la sostanza etica, o l'essenza morale dell'uomo.[1]

2. Identificazione dell'essenza dell'uomo con la sua «scelta morale di fondo» (προαίρεσις) – È dunque logico che Epitteto giunga senz'altro a dire che l'uomo è la sua *prohairesis*, la sua scelta morale di fondo.

La *prohairesis* è l'atto fondamentale del *logos* o ragione dell'uomo e, dunque, è un giudizio di fondo che condiziona i vari giudizi particolari e, a un tempo, si esprime e prende corpo nei medesimi. Di conseguenza, ben si comprende come la *prohairesis* sia il fondamento del «retto uso delle rappresentazioni» e, insieme, coincida con questo; infatti, essa si esplica appunto tramite questo retto uso.

Ci giunge una rappresentazione di un oggetto esterno (per esempio, della ricchezza e del potere) come di un bene? Sta a noi assenti-

[1] Cfr. *Diatribe*, II, 22, 19; III, 1, 40: IV, 5, 11, 23 ecc.

re a questa rappresentazione, oppure respingerla. Il «retto uso della rappresentazione» consisterà, appunto, nel respingerla, giacché, sulla base della «distinzione delle cose», in quanto oggetto esterno, la ricchezza non risulta in nostro potere, e, dunque, non può essere bene.

Ci giunge una rappresentazione di un oggetto esterno (per esempio, della povertà, della malattia) come di un male? Anche in questo caso, sta a noi assentire o no. Il retto uso della rappresentazione consisterà nel respingerla, riconoscendo, in funzione del principio della bipartizione, che povertà e malattia, nella misura in cui non dipendono da noi (dalla nostra scelta morale), non sono mali.

È opportuno che compia determinate azioni, o no? Anche in questo caso, è arbitra la *prohairesis*: se essa è buona, ci spingerà a fare solo quelle azioni finalizzate all'uomo e non alle cose, se è cattiva, ci determinerà ad agire in senso contrario.

3. Dalla προαίρεσις dipendono la virtù e il vizio – In tal modo si comprende come Epitteto affermi, addirittura, che la *prohairesis* diventa «virtù» e «vizio».

Leggiamo la pagina più significativa e illuminante su questo concetto:

> Uomo, non essere irriconoscente e neppure dimentico dei beni più importanti, ma, per la vista, per l'udito e, per Zeus, per la vita stessa e per ciò che la sostenta, per i frutti solidi, per il vino e per l'olio, ringrazia Dio; rammenta, tuttavia, che ti ha fornito qualcos'altro più importante di tutti questi beni, la capacità di servirtene, la capacità di giudicarli e di calcolare il valore di ciascuno di essi. Che cos'è, infatti, che afferma, per ciascuna di queste facoltà, quanto vale? Forse ogni facoltà da se stessa? Hai mai sentito la vista dire qualche cosa di sé, o l'udito? Ma come serve e schiave sono state messe al servizio della facoltà che usa le rappresentazioni. E se chiedi quanto vale ciascuna, a chi lo chiedi? Chi ti risponde? Come è possibile, allora, che un'altra facoltà sia superiore a questa, che si vale del servizio delle rimanenti e da sé giudica ciascuna di esse e fa affermazioni su ognuna di esse? Quale, infatti, di quelle sa chi è e quanto è il suo valore? Quale di esse sa quando la si deve usare e quando no? Qual è la facoltà che apre e chiude gli occhi, li distoglie da dove deve e li rivolge dove deve? La vista? No, è la facoltà della scelta morale. Qual è quella che apre e chiude le orecchie? Quale rende gli uomini curiosi e indagatori o, al contrario, indifferenti ai discorsi? L'udito? Non è una facoltà diversa da quella della scelta morale. E quando essa vede che tutte le altre facoltà, tra le quali si trova, sono sorde e cieche e incapaci di vedere

in complesso altro che le loro azioni, per le quali sono state messe al suo servizio e alle sue dipendenze, mentre essa sola ha la vista acuta e abbraccia con lo sguardo tutte le altre nel loro singolo valore e se stessa, deve venirci a dichiarare che ciò che è più potente è qualcos'altro da se stessa? E che cos'altro fa l'occhio, quando è aperto, se non vedere? Ma se si debba guardare la moglie di uno, e come, chi lo dice? La facoltà della scelta morale. Se si debba credere alle cose che ci sono state dette o no, e, avendoci creduto, irritarci o no, chi lo dice? Non è la facoltà della scelta morale? La capacità stessa di parlare e di abbellire le parole, se è davvero una facoltà particolare, che cos'altro fa, quando si viene a parlare di qualcosa, se non abbellire le parole e comporle insieme, come fanno i parrucchieri con i capelli? Ma se sia più opportuno parlare o tacere, se sia meglio parlare in questo modo piuttosto che in quello, se questo sia appropriato o no, il momento adatto per ogni parola e l'uso, quale altra facoltà lo dice, se non quella della scelta morale? Pretendi, dunque, che venga a condannare se stessa? E che?, si dice. Se la scelta morale la si considera inferiore al resto, quel che serve può ben essere superiore a ciò cui serve, il cavallo al cavaliere, il cane al cacciatore, lo strumento al citaredo, i sudditi al sovrano. Che cos'è ciò che si serve di tutto? La scelta morale... E, allora, che cosa c'è di più forte negli uomini? E come può essere che ciò che è coercibile sia più forte di ciò che è incoercibile? Che cosa può impedire per natura la facoltà visiva? La scelta morale e gli oggetti che non dipendono dalla scelta morale. Lo stesso vale per la facoltà uditiva e per quella del linguaggio. E la scelta morale, che cosa può per natura impedirla? Nessuno degli oggetti che non dipendono dalla scelta morale: essa stessa si impedisce quando è fuorviata. Perciò, da sola diventa vizio o virtù.[2]

4. La προαίρεσις non si connette con la volontà ma con la conoscenza del bene in senso socratico

Al lettore moderno la *prohairesis* potrebbe sembrare un atto di volontà. E, in effetti, qualche interprete ha creduto di poter rileggere le *Diatribe* in chiave volontaristica.

In realtà, la *prohairesis* non è la volontà nel senso acquisito da questo termine a partire da Seneca e soprattutto da Agostino in poi.

La «volontà», così come anche noi oggi la intendiamo, costituisce essenzialmente un guadagno acquisito soprattutto attraverso il messaggio del pensiero cristiano.

Quello che Epitteto propone con la sua dottrina della *prohairesis* è una riformulazione dell'antico «intellettualismo socratico», che è ri-

[2] *Diatribe*, II, 23, 5-19, ed. Bompiani, pp. 513-517.

masto una costante di tutto il pensiero ellenico. Del resto, il nostro filosofo ribadisce i capisaldi di questo intellettualismo nella maniera più esplicita.

1) Vi è nell'uomo un desiderio del bene che non si può sradicare: l'uomo vuole sempre e solo ciò che è o gli appare bene.

2) L'uomo non può, quindi, mai volere il male. Se lo vuole, è solo perché a lui appare in sembianza di bene.

3) Poiché bene e male sono strutturalmente legati alle rappresentazioni, basterà mostrare a colui che persegue il male – che gli appare erroneamente in veste di bene – che si sbaglia, ed egli muterà immediatamente comportamento.

Insomma: la «conoscenza» del bene comporta la necessaria «volizione» di esso. E ciò significa che non si può conoscere il bene senza volerlo.

È logico, quindi, che Epitteto chiami la *prohairesis* «dogma», e che la identifichi con il giudizio.

Anzi, egli è talmente convinto della radicale subordinazione della volontà alla ragione, che, di fronte al gesto di Medea che uccide i figli per vendetta contro il marito che l'ha abbandonata, giunge a dire che ella ha fatto questo «guidata da falsi dogmi». Sarebbe bastato mostrarle che si è ingannata, e non lo avrebbe fatto.

5. «Involontarietà» dell'errore morale – L'errore morale è *sempre* e solo «involontario». Ecco alcuni passi particolarmente eloquenti:

> Tutti sbagliamo involontariamente, e se hai appreso la verità, ormai di necessità rettifichi i tuoi pensieri e le tue azioni.[3]
>
> Che cosa vuol dire ladri e delinquenti? Che sono fuori strada riguardo ai beni e ai mali. Bisogna, dunque, adirarsi con loro, o non piuttosto compiangerli? Mostra loro l'errore, e vedrai come si allontanano dalle loro colpe. Ma, se non hanno gli occhi ben aperti, non hanno niente di superiore a quel che pare loro.[4]
>
> E poi, che cosa credi? Che di proposito incorro nel male e fallisco nel bene? Per niente! Qual è, dunque, il motivo del mio errore? L'ignoranza.[5]

Così si spiega l'incredibile fiducia che Epitteto – come Socrate e la maggior parte dei filosofi greci che fecero proprio l'intellettualismo

[3] *Diatribe*, I, 17, 14, ed. Bompiani, p. 203.
[4] *Diatribe*, I, 18, 3-4, ed. Bompiani, p. 209.
[5] *Diatribe*, I, 26, 6, ed. Bompiani, p. 265.

etico – ebbe nella possibilità per l'uomo di raggiungere il bene ed essere felice, appunto *con la retta prohairesis, usando le rappresentazioni in armonia con la natura.*

Bene e male dipendono dalla *prohairesis,* e solo da essa:

> Fuori della scelta morale di fondo non c'è né bene né male.[6]

E, dunque, fuorinda essa non c'è nemmeno felicità e infelicità.

6. Identificazione del bene e di Dio con la ragione – Ma – si potrà obiettare – chi ci garantisce che il bene sia davvero solo in noi e nella scelta morale di fondo, e non nelle cose esterne?

Epitteto risponde con una argomentazione di carattere metafisico-teologico molto precisa. Ecco le sue parole:

> Dio è utile; e anche il bene è utile. È plausibile, dunque, che *dove si trova l'essenza di Dio, lì si trovi anche l'essenza del bene.* Qual è l'essenza di Dio? Carne? Per niente! È un campo? Per niente! Fama? Per niente! Egli è intelligenza, scienza e retta ragione. Qui, pertanto, e solo qui, cerca l'essenza del bene.[7]

Dove c'è ragione, ivi, dunque, c'è bene.

E poiché solo nell'uomo, oltre che in Dio, si trova la ragione, solo nell'uomo, oltre che in Dio, si troverà il bene.

Tutte le altre cose sono «opere di Dio», ma non hanno avuto «dignità di fini»:

> Tu, invece, sei un fine, sei un frammento di Dio; hai in te una parte di Lui.[8]

Ecco il motivo per cui l'uomo potrà trovare in sé, e non nelle cose, il bene, appunto perché esso non esiste fuori della ragione, e la ragione è l'essenza stessa di Dio.

Il male sarà la degradazione della ragione e, quindi, la scelta di ciò che non è ragione, come il corpo e le cose esterne.

Per tutte le cose che sono fuori della ragione e della scelta morale, di per sé considerate, non si potrà parlare né di beni né di mali; esse sono indifferenti:

[6] *Diatribe*, III, 10, 18 ecc., ed. Bompiani, p. 625, concetto più volte ripetuto.
[7] *Diatribe*, II, 8, 1-3, ed. Bompiani, p. 365.
[8] *Diatribe*, II, 8, 11, ed. Bompiani, pp. 365-367.

> Poni una distinzione tra le cose e separa le une dalle altre e di': «Gli oggetti esterni non sono in mio potere, la scelta morale è in mio potere. Dove cercherò il bene e il male? Dentro di me, in ciò che mi appartiene».[9]

> Dove si trova il male? Nella scelta morale. Dove si trova ciò che non è né l'uno né l'altro? Negli oggetti che non dipendono dalla scelta morale.[10]

7. Gli «indifferenti» possono essere trasformati in beni o in mali solo da un giudizio che noi diamo di essi – In questa ottica si comprende il nuovo significato radicale e quasi cinico che Epitteto dà agli «indifferenti», come già abbiamo accennato sopra.

Il corpo, gli averi, le cose esteriori in generale, *di per sé non hanno spessore di beni e mali.* È sempre e solo il *nostro giudizio* che li può trasformare, *per noi,* in beni o mali. Ma ciò significa, appunto, che, in ultima analisi, *beni e mali sono solo nei nostri giudizi.*

Ma come si può dire, senza cadere nel paradosso, che per esempio la morte, da sempre considerata dagli uomini come l'estremo dei mali, non sia tale?

Epitteto risponde con fermezza: la morte è il termine del ciclo della vita, e quindi, è una legge a cui è sottoposta ogni cosa che sia nata; dunque, fa parte dell'ordine fisso delle cose, e, in quanto tale, è semplicemente assurdo chiamarla «male».

Ma se, anziché nell'ottica di questo «retto giudizio», noi guardiamo alla morte in ottica deformata, proveremo timore, angoscia e, in questo modo, ci apparirà come un male e ci recherà danno.

La morte non è evitabile; ma è evitabile l'errato giudizio che ce la presenta come male, e, in questo modo, sono evitabili l'angoscia e l'infelicità che ci può procurare.

Lo stesso dovrà ripetersi per le malattie, la povertà e tutte le altre cose che la gente chiama mali. Non sono esse a recarci danno, bensì l'errata rappresentazione e il conseguente uso che di esse noi facciamo.

E lo stesso si dovrà ripetere anche per quelle cose esterne che la gente chiama beni, come la vita, la salute, la ricchezza e simili.

Epitteto dice:

> Il vivere è indifferente, ma non è indifferente l'uso di esso.[11]

[9] *Diatribe*, II, 5, 4-5, ed. Bompiani, p. 341.

[10] *Diatribe*, II, 16, 1, ed. Bompiani, p. 431; cfr. anche: I, 25, 1; II, 10, 25; III, 10, 18; IV, 4, 23; IV, 29, 47 ecc.

[11] *Diatribe*, II, 6, 1, ed. Bompiani, p. 351.

La salute è bene, la malattia è male? No, uomo. E allora, che cosa? Essere sano nobilmente è bene, ignobilmente, male.[12]

Quindi, la vita, la salute, la ricchezza possono essere trasformate, dalle nostre rappresentazioni e dal conseguente uso, in beni, oppure in mali.

8. La «bacchetta magica» di Ermete che abbiamo a nostra disposizione – Questo rapporto che Epitteto stabilisce fra l'uomo e gli oggetti esterni permette, al limite, di trasformarli tutti quanti in strumenti di bene, e di volgerli a proprio vantaggio.

Mediante la retta rappresentazione e il conseguente retto uso, si può trarre vantaggio da tutte le cose: dalla stessa morte, dalle malattie, dalle avversità, dai parenti e dal prossimo che non si comportano con noi nel modo dovuto. L'uomo, infatti, può esercitare nei confronti di queste cose le sue virtù: magnanimità, assennatezza e indulgenza.

Ermete, secondo il mito, aveva una verga o bacchetta magica che trasformava tutte le cose in oro, e noi, con i retti giudizi e la retta scelta morale, abbiamo come una bacchetta che trasforma tutto in bene.

Leggiamo lo stupendo passo in cui Epitteto esprime questo concetto:

Ecco cosa vuol dire... trarre vantaggio dal prossimo! Il mio vicino è cattivo? Per se stesso: per me è buono; allena la mia indulgenza e la mia assennatezza. Mio padre è cattivo? Per se stesso: per me è buono.

È la bacchetta di Ermete. «Tocca quel che vuoi», dice «e diventerà oro». No. «Porta qualunque cosa, e io te ne farò un bene». Porta la malattia, la morte, la povertà, l'insulto, la condanna a morte: tutto ciò, grazie alla bacchetta di Ermete, diventerà vantaggioso.

«Quanto alla morte, che cosa farai?».

«Che altro mai farò, se non che ti serva da ornamento, o che tu possa mostrare, grazie a essa, concretamente, che cos'è l'uomo che comprende la volontà della natura?».

«Che farai della malattia?».

«Ne mostrerò la natura, brillerò in essa, rimarrò costante e sereno, non adulerò il medico, non pregherò di morire. Che cos'altro cerchi? *Qualunque cosa tu mi dia, ne farò un oggetto lieto e felice, venerabile e invidiabile*».[13]

[12] *Diatribe*, III, 20, 4, ed. Bompiani, p. 679.
[13] *Diatribe*, III, 20, 11-15, ed. Bompiani, p. 681.

La bacchetta magica di Ermete è, dunque, nient'altro che l'intelligenza, la quale, con la sua forza, vince tutto ciò che è materiale.

I presupposti spiritualistici e addirittura teologici di questa convinzione di Epitteto sono evidenti, e, del resto, sono portati da lui stesso a livello addirittura tematico.[14]

III. Il modo in cui dobbiamo agire per diventare uomini di perfetta virtù

1. I tre ambiti in cui l'uomo deve operare – Da quanto sin qui si è detto, risulta chiaramente come l'anima dell'uomo sia il centro del pensiero di Epitteto. Ora, nell'anima dell'uomo, secondo il nostro filosofo, si possono distinguere tre cose:

a) i desideri e le avversioni che riguardano il soggetto e sono rivolti all'interno del soggetto stesso;

b) gli impulsi e le ripulse, che riguardano, invece, i rapporti fra il soggetto e le cose esterne e gli altri uomini;

c) la cautela nel dar giudizio per non incorrere nell'errore, e la facoltà dell'assenso.

Il primo ambito corrisponde alla virtù vera e propria, il secondo a quello che la Stoa aveva chiamato l'ambito dei «doveri» (*kathékonta*), il terzo, infine, è quello proprio della logica.

2. Il primo ambito che riguarda i desideri e le avversioni è il più importante – Infatti, la felicità dipende dal non essere frustrati nei propri desideri e dal non incorrere negli oggetti della nostra avversione, mentre l'infelicità dipende dall'essere frustrati nei nostri desideri, e dall'incorrere negli oggetti della nostra avversione. Epitteto dice:

> È questo che porta turbamenti, sconvolgimenti, insuccessi, infelicità e, ancora, lutti, lamenti e malignità; che rende invidiosi e gelosi: affezioni per le quali non siamo più in grado neppure di ascoltare la ragione.[1]

Come bisogna, allora, regolare i nostri desideri e le nostre avversioni?

[14] Cfr. *supra*, cap. II, *passim*.
[1] *Diatribe*, III, 2, 3, ed. Bompiani, p. 361.

Tutto quanto finora abbiamo detto è esattamente finalizzato alla soluzione di questo problema.

I desideri e le avversioni si regolano coi retti giudizi, quindi con la retta scelta morale di fondo, quindi sulla base della originaria e radicale «distinzione delle cose». In altri termini: poiché, delle cose, alcune sono in nostro potere, mentre altre non lo sono, e sono in nostro potere tutte le nostre attività spirituali, mentre non lo sono il corpo e le cose esteriori, allora bisognerà volere o avversare solo le prime, perché sono in nostro potere, e non volere o non avversare le seconde, perché non sono in nostro potere.

E il volere o non volere, così come l'avversare o il non avversare – stante l'intellettualismo etico di fondo, di cui abbiamo sopra detto – dipendono *in toto* dai nostri giudizi.

Ma allora, si potrebbe obiettare, di fronte a tutte le cose esterne che non sono in nostro potere, dovremmo rimanere del tutto passivi, e quindi subire e basta?

La posizione di Epitteto non è questa. È vero che egli dice che dobbiamo estinguere completamente desideri e avversioni nei confronti delle cose esterne, ma questa estinzione *non è privazione, bensì arricchimento.* Infatti, essa costituisce una uscita dall'angusto ambito soggettivo e individuale per mettersi in armonia con le leggi del cosmo, che sono leggi razionali, sono i «voleri di Dio».

Malattie, morti, rivolgimenti di fortuna, calamità private e pubbliche, sono eventi che fanno parte di un preciso disegno cosmico, così come i loro contrari. C'è morte perché c'è vita, c'è malattia perché c'è salute, c'è vecchiaia perché c'è giovinezza, e così via.

Pertanto, volere o avversare queste cose contrariamente a come accadono, equivarrebbe a non volere i voleri di Dio, mentre il mettersi in sintonia con gli accadimenti significa volere i voleri di Dio.

Un uomo che sa regolare così desideri e avversioni, conquista la «vera pace dell'anima» e quindi la «felicità».

3. Una pagina esemplare su questo tema – Ecco il modo icastico in cui Epitteto esprime queste sue convinzioni:

> Abbi, dunque, pronto il verso di Cleante: «Guidami, o Zeus, e anche tu, o Destino.
>
> Volete che vada a Roma? Vado a Roma. A Giaro? Vado a Giaro. Ad Atene? Vado ad Atene. In prigione? Vado in prigione. Se solo una volta chiedi: «Quando si potrà andare ad Atene?», sei perduto. Inevitabilmente, questo desiderio ti rende infelice se non si realizza,

mentre, se si realizza, ti rende frivolo e pieno di orgoglio per cose per le quali non è il caso di provarne; ugualmente, se ti si fa ostacolo, sei miserabile, perché t'imbatti in ciò che non vuoi. Lascia, dunque, perdere tutto ciò.

Atene è bella.

Ma l'essere felice è molto più bello, e così l'essere impassibile, l'essere imperturbato e il non dipendere da nessuno per le proprie faccende.

C'è tumulto a Roma e ci sono le salutazioni.

La serenità, però, bilancia tutti i fastidi. Se, dunque, è giunto il tempo di questi ultimi, perché non elimini l'avversione che hai verso di essi? Che necessità c'è di portare pesi come un asino bastonato? Diversamente, considera che devi essere sempre schiavo di chiunque possa assicurarti i mezzi per uscirtene, di chiunque possa crearti qualsivoglia ostacolo; e quello dovrai propiziartelo come un cattivo spirito.

Una sola è la strada che porta alla serenità (e questo pensiero abbilo sempre presente, all'alba, durante il giorno e di notte): bisogna districarsi dagli oggetti che non dipendono dalla scelta morale, non reputare niente come proprio, affidare ogni cosa alla divinità e alla sorte, costituire tutori di queste cose quegli stessi che Zeus ha fatto tali, curarsi solo e unicamente di quel che è proprio e non sottoposto a impedimenti.[2]

4. Il secondo ambito è quello che concerne i «doveri» (καθήκοντα) – Questo concetto – come sappiamo – è una creazione dell'antica Stoa. Emerge in primo piano con Panezio e con la media Stoa e viene diffuso nel mondo latino da Cicerone con il suo *De officiis*, che è uno scritto largamente ispirato a Panezio.

L'uomo, oltre alla componente razionale, ha una componente biologica o fisica, e, di conseguenza, compie una serie di atti riguardanti questa componente fisica e tutto ciò che essa implica. Ebbene, quando questi atti siano compiuti conformemente alla natura e alla ragione, diventano *kathékonta,* azioni convenienti, doveri, appunto.

La definizione divenuta canonica nell'antica Stoa è la seguente:

> Dovere è l'atto che è possibile giustificare razionalmente, in quanto sia conforme alla natura nella vita.[3]

Per la verità, è da rilevare che la traduzione del termine *kathékon* con «dovere» – come abbiamo già spiegato nel precedente libro – forza un poco il pensiero degli Stoici antichi in senso moderno.

[2] *Diatribe*, IV, 4, 34-40, ed. Bompiani, pp. 861-863.
[3] S.V.F., III, fr. 493 von Arnim.

Il termine «conveniente» sarebbe di per sé filologicamente più adeguato, ma solo in parte gioverebbe. Per esempio, aiuterebbe meglio a capire come Zenone abbia attribuito dei «convenienti» anche alle piante e agli animali, giacché anche questi, per esistere, devono rispettare determinate condizioni, e quindi conformarsi a determinate esigenze. Invece, non aiuterebbe a capire il particolare legame di queste azioni con la razionalità, che diventa peculiare nell'uomo. In effetti, da un lato, il paragone con le piante e gli animali serve prevalentemente a mostrare come il *kathékon* sia legato alla natura biologica e fisica dell'uomo, a differenza della virtù e dell'atto virtuoso che riguardano l'aspetto spirituale dell'uomo. Dall'altro, nell'evoluzione del pensiero della Stoa, il concetto di *kathékon* viene vieppiù legato all'attività morale e portato a significare quello che oggi chiamiamo «dovere».

In Epitteto ritroviamo un concetto di *kathékon* al culmine del suo affinamento. Per lui i doveri sono di tre specie:

1) quelli relativi alla mera esistenza, ossia al corpo (quindi, tenere il corpo pulito, compiere tutte le funzioni fisiologiche secondo ragione);

2) quelli relativi alla qualità dell'esistenza (in particolare quelli relativi ai rapporti con le cose);

3) quelli connessi con i rapporti con gli altri uomini, ossia le azioni che convengono all'uomo come figlio, fratello, marito, padre, cittadino, uomo pio. Sono questi ultimi i «doveri principali».

Ecco una breve illustrazione di questi ultimi e dei motivi della loro superiorità:

> Allo stesso modo che per l'oggetto cesellato, nell'uomo non bisogna dare valore alla materia, la carne [*scil.* il corpo], ma a quel che è di primaria importanza. E quali sono le azioni di primaria importanza? Svolgere il proprio ruolo di cittadino, sposarsi, avere dei figli, venerare Dio, prendersi cura dei genitori e, in generale, avere desideri, avversioni, impulsi e ripulse come è necessario per ciascuna di queste azioni e come vuole la nostra natura. E come vuole la nostra natura? Che si agisca da uomini liberi, generosi e riservati. Quale altro essere vivente, infatti, arrossisce, quale altro può avere la rappresentazione di turpe? Per quanto riguarda il piacere, sottomettilo a questi doveri, come servo, come ministro, perché stimoli la nostra alacrità, perché ci tenga, nelle azioni, in accordo con la natura.[4]

[4] *Diatribe*, III, 7, 25-27, ed. Bompiani, p. 601.

5. Grande rilevanza etica e addirittura teologica data da Epitteto ai «doveri» – È infine da rilevare come Epitteto dia uno spessore *etico* eccezionale e perfino *teologico* ai doveri.

I legami di parentela e quelli sociali non sono di per sé un *bene,* perché il bene, come sappiamo, è solo nella rettitudine della scelta morale di fondo. Tuttavia, è proprio il porre il bene nella scelta morale che fa diventare «un bene proprio il conservare le relazioni con gli altri»,[5] qualunque sia l'atteggiamento che gli altri assumano nei nostri confronti.

Così anche quando il padre ci disereda o il fratello ci deruba, noi dobbiamo mantenere i nostri «doveri» di figlio e di fratello, e in questo ci aiuta appunto la «scelta morale di fondo (la *prohairesis*)», in quanto in base a essa mettiamo in atto il principio secondo cui «patrimonio» e «averi» non sono dei «beni» e le scelte degli altri non sono in nostro potere. La scelta morale ci permette quindi di assumere e mantenere il giusto atteggiamento in ogni circostanza e di comportarci nella maniera più conveniente

Inoltre, l'emergere in primo piano del concetto di uomo come «creatura e figlio di Zeus» fornisce ulteriore fondamento sul piano teologico ai doveri, come risulta da questo passo:

> Ricorda che cosa dice il poeta a proposito dell'ospite: *Ospite, non mi è lecito, neppure peggiore di te venisse, / disprezzare un ospite; perché tutti da Zeus procedono, / ospiti e mendicanti.* Abbi dunque sottomano questo pensiero a proposito di un padre: «Non mi è lecito, neppure se uno peggiore di te venisse, disprezzare un padre, perché tutti procedono da Zeus, il dio custode dei padri»; e, nel caso di tuo fratello: «Perché tutti procedono da Zeus, il dio custode della famiglia». E allo stesso modo in tutte le altre relazioni sociali, troveremo Zeus che le protegge.[6]

6. La sfera della logica – Il terzo degli ambiti che sopra abbiamo distinto è quello della logica.

Epitteto difende la necessità della logica, e combatte aspramente l'abuso che ai suoi tempi si faceva di essa.

Ci si deve occupare della logica solo dopo essersi dedicati ai primi due ambiti, e quindi quando si stanno già facendo progressi nei medesimi, allo scopo di acquistare sicurezza in essi mediante l'acquisizione

[5] *Diatribe*, III, 3, 8, ed. Bompiani, p. 569.
[6] *Diatribe*, III, 11, 4-5, ed. Bompiani, p. 629.

di quei criteri di giudizio che ci permettono di non precipitare mai il nostro assenso, e pertanto di non cadere in errore.

Epitteto precisa che la logica al giusto momento deve essere acquisita per questo motivo:

> Affinché nessuna rappresentazione inesaminata venga a infiltrarsi nell'animo degli uomini, nemmeno quando dormono, sono ubriachi o nei momenti di malinconia.[7]

Peraltro, è da rilevare che l'insegnamento della logica da parte di Epitteto doveva limitarsi a ciò che la Stoa aveva stabilito in materia.

Egli stesso, infatti, confessa senza mezzi termini di non avere opinioni su celebri e discussi argomenti dialettici, intorno ai quali esisteva tutta una letteratura. Ma è anche da notare che egli era assai severo ed esigente con gli allievi in questa materia.

Colui che si è esercitato in questi tre ambiti è uomo di virtù perfetta, è vero filosofo.

Ecco le conclusioni di Epitteto:

> Vi mostrerò la vigoria di un filosofo. Quale vigoria? Un desiderio mai frustrato, un'avversione che non incorre mai in quel che vuole evitare, un impulso conveniente, un proponimento ben curato e un assenso non sconsiderato.[8]

IV. Nuova concezione di Dio e del Divino in Epitteto

1. Epitteto inizia a separare Dio dal cosmo – Da tempo gli studiosi hanno notato una rilevante differenza fra la concezione di Dio che si trova nelle *Diatribe* e quella propria dell'antica Stoa.

In effetti, Epitteto – come Seneca, e anche più accentuatamente – sembra scostarsi dal «panteismo» stoico così come dal «corporeismo» e talora perfino dal «politeismo». Non pochi passi delle *Diatribe*, di per sé considerati, sembrano presentarci un Dio spirituale, personale, uno, distinto dal corporeo e dal materiale e quasi trascendente.

Per contro, l'impianto ontologico generale del pensiero epittetiano sembra essere «monistico», «panteistico», e non sembra andare oltre gli orizzonti della Stoa antica a livello sistematico.

[7] *Diatribe*, III, 2, 5, ed. Bompiani, p. 561
[8] *Diatribe*, II, 8, 29, ed. Bompiani, p. 369.

Bonhöffer ha perciò tratto le seguenti conclusioni: «La teologia di Epitteto è dunque, sulla base dei nostri moderni concetti, una mescolanza a malapena comprensibile di teismo, panteismo e politeismo, ed è del tutto insensato, partendo dalle sue affermazioni etiche, pretendere di ricostruire l'una o l'altra di queste tre prospettive».[1]

Questo è verissimo.

Tuttavia, non solo si arriva a comprendere bene le ragioni del mescolarsi di quelle prospettive, ma proprio l'*impasse* che ne consegue è estremamente interessante.

Epitteto non respinge espressamente il «panteismo» della Stoa antica, non solo per l'indiscussa adesione ai dogmi della scuola, ma perché non porta quasi mai a livello tematico le questioni teologico-ontologiche in quanto tali. Tuttavia, egli non mantiene negli angusti ambiti del Dio panteistico il suo sentimento religioso, fino a giungere al punto di prospettarci un Dio dai caratteri accentuatamente personalistici.

Analogamente, Epitteto non respinge il «monismo corporeistico», perché gli mancano i concetti di soprasensibile e di trascendente. Ciononostante, ancora una volta, il suo sentimento religioso lo spinge ad affermazioni di sapore spiritualistico e quasi dualistico, che lo portano non lontano da Platone, come già abbiamo riscontrato in Seneca.

La conclusione da trarre, a nostro avviso, è questa: più che di «mescolanza a malapena comprensibile»[2] di diverse prospettive teologiche, bisogna parlare di vera e propria situazione al limite della rottura, e anzi di incrinamento, se non addirittura di vero e proprio spezzamento, della dottrina della antica Stoa.

Questo è interessante, perché mostra come un affinamento dello Stoicismo dovesse portare strutturalmente a rinnegare le basi materialistiche e immanentistiche.

2. Dio come retta ragione, guida dell'universo, conoscitore di ogni cosa – Detto questo, potremo meglio intendere le affermazioni delle *Diatribe* intorno a Dio.

Dio è «intelligenza», «retta ragione» e, in quanto tale, è «il bene». Dio è non solo ragione, ma ragione pura, incontaminata, non mescolata a materia, ben distinta da ciò che è meramente animale.

Dio produce, ordina e governa l'universo e le sue parti:

[1] A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart 1968², p. 82.
[2] *Ibidem.*

Egli ha stabilito che ci fosse estate e inverno, fecondità e sterilità, virtù e vizio e ogni sorta di siffatti contrari per l'armonia del tutto; ha poi dato a ciascuno di noi un corpo e delle membra, dei possessi e dei compagni.[3]

Con accenti che a qualche studioso sono parsi di tono quasi biblico,[4] Epitteto scrive ancora:

Perché c'è anche qui [*scil.* nella grande città dell'universo] un padrone di casa che dà ordini a ciascun essere: «Tu sei il sole: puoi fare, percorrendo la tua orbita, l'anno e le stagioni, puoi far crescere i frutti e nutrirli, sollevare i venti e placarli e dare il giusto calore ai corpi degli uomini; orsù, fa' il tuo giro e, in tal modo, metti in movimento le cose, dalle più grandi alle più piccole. Tu sei un vitello: quando compare un leone, fa' quel che è tuo proprio; se no, gemerai. Tu sei un toro, vieni avanti e combatti; questo, infatti, ti spetta, ti si addice e ne sei capace. Tu puoi guidare l'esercito contro Ilio: sii Agamennone. Tu puoi combattere a duello con Ettore: sii Achille.[5]

Dio è «onnisciente». Conosce non solo tutte le cose del mondo, ma anche ciascuno dei nostri pensieri e ciascuna delle nostre azioni.

Epitteto giustifica questo asserto ricorrendo alla dottrina della «simpatia universale» di tutte le cose, secondo la quale ciascuna cosa è così intimamente legata al tutto, da risentirne strutturalmente l'influenza. In particolare, le nostre anime sono così intimamente unite e congiunte a Dio, in quanto parti e frammenti di Lui, che nessun moto dell'anima stessa, per quanto nascosto, gli rimane estraneo.

3. Nuovo significato di Dio come Provvidenza – Anche il concetto di «Provvidenza» in Epitteto acquista nuovi tratti in connessione con il suo sentimento religioso e soprattutto in connessione con i tratti personalistici che il suo Dio assume.

In particolare, la sottolineatura del rapporto della Provvidenza con il singolo individuo acquista un rilievo eccezionale. È proprio questa la componente che Epitteto ritiene in grado di fondare la sua etica.

Ecco le sue esplicite affermazioni:

A proposito degli Dei, ci sono alcuni che sostengono che la divinità non esiste neppure; altri che esiste, ma è inoperosa, non si cura

[3] *Diatribe*, I, 14, 3-4, ed. Bompiani, p. 185.
[4] Cfr. A. Jagu, *Epictète et Platon*, Paris 1946, p. 117.
[5] *Diatribe*, III, 22, 4, 7, ed. Bompiani, p. 693.

di niente e non provvede a niente; una terza categoria di filosofi sostiene che esiste e che provvede alle cose, ma solo a quelle grandi che riguardano i fenomeni celesti, mentre non provvede ad alcuna delle cose terrestri; una quarta categoria sostiene che provvede anche alle cose terrestri e a quelle umane, ma solo in modo generale, e non a ciascuna cosa in particolare; infine, ci sono quelli, tra i quali Odisseo e Socrate, che dicono: "Non ti sfuggono / i miei movimenti". Pertanto, bisogna, subito, in primo luogo, indagare attentamente ciascuna di queste opinioni per vedere se sono sostenute in modo valido o no. E, infatti, se gli Dei non esistono, come può essere il seguire gli Dei un fine per noi? E se esistono, ma non si prendono cura di niente, anche in tal caso, come può essere valida l'affermazione sopraddetta? E poi, seppure esistono e si prendono cura delle cose, ma se non c'è nessuna comunicazione tra loro e gli uomini e, per Zeus, *tra loro e me,* come si può, anche in tal caso, affermare validamente che si devono seguire gli Dei?[6]

E ancora:

Per questo, Egli ora mi conduce qua, ora mi invia là, mi mostra agli uomini povero, senza cariche, malato; mi manda a Giaro, mi conduce in prigione. Non perché mi odi: nient'affatto! Chi odia il migliore dei suoi servitori? Né perché mi abbandoni, *Egli che non abbandona neppure il più piccolo degli esseri*; il fatto è che mi allena e si serve di me come di un testimone di fronte a tutti gli altri.[7]

Si capisce, quindi, come l'epiteto di «padre» dato a Dio acquisti un rilievo del tutto particolare e un significato nuovo.

4. Come il «Fato» diventa «volere di Dio» in senso forte – È inoltre da rilevare che nell'antica Stoa la Provvidenza era legata alla *Heimarméne*, al Fato, in maniera inscindibile; in Epitteto, invece, scompare il termine, anche se non il concetto, almeno a giudicare dai documenti pervenutici. La *Heimarméne* era definita come la inflessibile legge secondo la quale le cose che sono avvenute sono avvenute, quelle che avvengono avvengono e quelle che avverranno avverranno.

In Epitteto, alla *Heimarméne* si sostituisce la «volontà di Dio», che non si impone in modo impersonalmente necessario come quella, bensì in modo benevolo, come volontà voluta per il nostro bene, e quindi, in questo senso, necessaria.

[6] *Diatribe*, I, 12, 1-6, ed. Bompiani, p. 171.
[7] *Diatribe*, III, 24, 113, ed. Bompiani, pp. 763-765.

5. Conclusioni sul concetto di Dio in Epitteto – Possiamo dunque concludere con A. Jagu che Epitteto, almeno a livello di intuizione, non solo è andato oltre l'antica Stoa, ma addirittura oltre lo stesso Platone, nella concezione di un Dio trascendente, personale e volente. «Non soltanto Dio – scrive Jagu – si distacca dal mondo che governa e organizza; non soltanto domina gli uomini e tutti gli esseri viventi che ha creato, ma possiede perfezioni che non possono appartenere che a un essere personale. Egli ha una volontà propria, sulla quale l'uomo deve regolare la sua. Egli segue in tutto la ragione, e anche per questo è nostro modello. Egli promulga dei comandamenti, che sono onnipotenti, giustissimi e i migliori possibili».[8]

Sulla base di questo mutamento della concezione di Dio si spiega come l'etica diventi «teonoma», in quanto il suo fondamento non è più la *physis*, l'impersonale natura, ma, appunto, la volontà di Dio, intesa nel senso precisato.

E così si spiegano, anche, le esortazioni di Epitteto a ricorrere all'aiuto di Dio, a pregarlo, a rendergli grazia e a lodarlo.

Anzi, il nostro filosofo giunge addirittura ad attribuire a se stesso il compito di «cantore e lodatore di Dio», in un passo davvero toccante:

> E allora? Siccome i più di voi sono ciechi, non dovrebbe esserci qualcuno a occupare questo posto e a trasmettere, a nome di tutti, l'inno di lode a Dio? E che cos'altro posso fare io, vecchio storpio, se non celebrare Dio? Se fossi un usignolo, farei quel che è proprio dell'usignolo; se cigno, quel che è proprio del cigno. Ma io sono un essere ragionevole: perciò devo celebrare Dio. Questa è l'azione mia propria; io la compio, e non lascerò il mio posto fino a quando mi è concesso di tenerlo; e anche voi esorto al medesimo canto.[9]

6. Il rapporto nuovo fra Dio e l'uomo – L'uomo si differenzia dagli animali, e da tutte le altre cose, per la «ragione», nella quale, dunque, va vista – come si è già detto – la sua natura specifica.

Ora – e anche questo lo abbiamo già visto – Dio è ragione, sicché l'uomo (la ragione dell'uomo) è «congenere» rispetto a Dio, intrattiene con lui una «comunanza di natura» è addirittura una «parte», un «frammento di Dio».

Questo frammento di Dio è, naturalmente, l'anima, anzi la parte direttrice della medesima.

[8] Jagu, *Epictète et Platon*, cit., p. 123.
[9] *Diatribe*, I, 16, 19-21, ed. Bompiani, p. 197.

L'uomo è, dunque, «figlio di Dio», non solo metaforicamente, ma *proprio ontologicamente.*

Il corpo è come l'involucro e la tunica, e, in un certo senso, la prigione e, addirittura, il cadavere che l'anima sorregge.

Mediante l'anima abbiamo una tangenza con il divino, con il corpo siamo, invece, uguali agli animali.

In certi passi Epitteto sembra riproporre, al limite, una visione dell'uomo analoga a quella del *Fedone*, pur senza il fondamento della metafisica platonica, e, almeno nelle espressioni, sembra spingersi perfino oltre.

Nel suo studio sui rapporti fra Epitteto e Platone, Jagu conclude come segue: «È lecito affermare che Epitteto si orienta verso uno spiritualismo del tutto analogo a quello di Platone. I testi... mostrano che il materialismo in lui occupa un posto ristrettissimo. Egli scava un abisso così profondo fra il corpo e l'anima, che si potrebbe parlare quasi di dualismo».[10]

Ma c'è di più.

Siccome l'anima è un frammento di Dio in noi, si può dire che essa è come un Dio in noi, e si può anche dire che noi siamo portatori di un Dio.

Ecco un testo fondamentale:

> Tu... sei un fine, sei un frammento di Dio; hai in te una parte di Lui. Per quale motivo, allora, misconosci la parentela? Perché non sai da dove provieni? Non vuoi rammentare, quando mangi, chi sei tu che mangi, e chi nutri? Quando hai rapporti sessuali, chi sei tu che hai questi rapporti? Quando hai rapporti sociali? Quando fai gli esercizi fisici, quando conversi, non sai che è un dio che nutri, un dio che eserciti? Porti un dio con te, infelice, e lo ignori. Credi che parli di un dio d'oro o d'argento fuori di te? È in te che lo porti, e non t'accorgi che lo insudici con pensieri sconci e con azioni sordide. In presenza di un simulacro di Dio non oseresti fare alcuna delle cose che fai. E alla presenza di Dio stesso, che è dentro di te e guarda e ascolta ogni cosa, non hai vergogna di pensare e di fare tutto ciò, uomo incosciente della tua propria natura...?[11]

Ecco un altro testo non meno significativo:

> Se si fosse capaci di fare proprio, come merita, questo giudizio, che noi proveniamo tutti essenzialmente da Dio e che Dio è padre

[10] Jagu, *Epictète et Platon*, cit., p. 96.
[11] *Diatribe*, II, 8, 11-14, ed. Bompiani, pp. 365-367.

degli uomini e degli Dei, ritengo che non si avrebbero di sé pensieri ignobili e meschini. E invero, se Cesare ti adotta, nessuno sosterrà più il tuo cipiglio; e se sai di essere figlio di Dio, non ti sentirai pieno di orgoglio? Ora, invece, non facciamo così: poiché due elementi si trovano mescolati nella nostra generazione, il corpo, che abbiamo in comune con gli altri animali, e la ragione e l'intelligenza, che abbiamo in comune con gli Dei, alcuni di noi piegano verso questa parentela miserabile e mortale, solo pochi, invece, verso quella divina e beata.[12]

7. Fratellanza universale di tutti gli uomini – In questa prospettiva, ben si comprende il rilievo del tutto particolare che assume il concetto della «universale fratellanza», e la coscienza dei particolari doveri che essa comporta. Lo schiavo e il padrone sono tali solo per le leggi degli uomini, che sono leggi di morti; per la legge divina, invece, «sono fratelli», perché recano in sé, nella parte direttrice della loro anima, l'identico frammento di Dio. Ecco una delle pagine più eloquenti:

Un tale gli domandò come si possa mangiare in modo da piacere agli Dei; ed Epitteto rispose: «Se si può mangiare in modo corretto e ragionevole e, ancora, con moderazione ed eleganza, non si agisce anche in modo da piacere agli Dei? Quando chiedi dell'acqua calda e il servo non ti dà retta, o ti dà retta ma te la porta tiepida, o non si trova neppure in casa, se non ti irriti per questo e non monti in collera, non ti comporti in modo da piacere agli Dei?».

«Ma come si fa a tollerare gente di tal genere?».

«Schiavo, non tollererai tuo fratello, che ha Zeus per padre, che, come figlio, è nato dagli stessi semi generatori dai quali provieni tu e appartiene alla stessa discendenza celeste? Se sei assegnato a un posto elevato, subito ti farai tiranno? Non vuoi ricordare chi sei e chi governi? Non sono parenti, fratelli per natura, discendenti di Zeus?».

«Ma io ho un diritto di acquisto su di loro; ed essi non l'hanno su di me».

«Vedi dove fissi lo sguardo? Non è sulla terra, sulla voragine dei condannati, su queste nostre miserabili leggi di morti? Alle leggi degli Dei non fissi lo sguardo?».[13]

[12] *Diatribe*, I, 3, 1-3, ed. Bompiani, p. 99.
[13] *Diatribe*, I, 13, 1-5, ed. Bompiani, p. 181.

V. Contemplazione, assimilazione a Dio e sequela divina

1. Rivalutazione del concetto di «contemplazione» – Quanto abbiamo detto circa Dio, l'anima dell'uomo e la sua divina parentela, ci aiuterà a comprendere alcune affermazioni scarsamente rilevate o addirittura sottaciute da molti studiosi, e che si presentano, invece, come fondamentali per comprendere il peculiare messaggio di Epitteto.

In primo luogo, è da segnalare il riemergere in primo piano della *dimensione contemplativa,* che nei sistemi di Platone e di Aristotele aveva raggiunto il proprio culmine. Il fine dell'uomo è la contemplazione: una contemplazione – si badi – che non è astratta attività di conoscenza, ma che è piuttosto visione di una verità, che si trasforma in energia pratica, facendoci vivere come conviene, ossia in dimensione di verità.

Ecco un passo, che riferisce un paragone – di pitagorica ispirazione – assai indicativo:

> Le cose che ci accadono nella vita sono un po' come quelle che accadono in una fiera. Vi si conducono per la vendita mandrie di animali e buoi; la più parte dei presenti è lì per vendere o per comprare. Pochi sono quelli che vengono alla fiera per godersi lo spettacolo, per vedere come si svolge e perché, chi sono gli organizzatori e a quale scopo l'hanno organizzata. Lo stesso anche qui, in questa fiera della vita: alcuni, come le mandrie degli animali, non si danno pensiero che del foraggio: tutti quanti voi che vi date da fare per il patrimonio, i campi, i servi e le cariche, e tutto ciò non è che foraggio. Pochi sono, invece, quelli che vanno alla fiera per il gusto dello spettacolo. «Che cos'è mai l'universo? Chi lo governa? Nessuno? E come si spiegherebbe che, mentre una città o una casa non possono conservarsi neppure per brevissimo tempo senza uno che le governi o se ne prenda cura, una costruzione così grande e bella sia governata con tanta ordinata regolarità casualmente e a capriccio? C'è dunque Uno che l'amministra. Qual è l'amministratore, e come amministra? E noi, chi siamo, noi che deriviamo la nostra vita da Lui, e qual è il compito per il quale esistiamo? Abbiamo veramente qualcosa che ci unisce a Lui, qualche relazione, o nessuna?». Ecco i pensieri di questi pochi uomini; e, perciò, passano il tempo preoccupati unicamente di indagare sulla fiera, prima di andarsene. E poi? Sono presi in giro dai più; e, infatti, nella fiera, quelli che vi fanno affari si prendono gioco degli spettatori. Ugualmente, le bestie, se avessero un po' di raziocinio, prenderebbero in giro quelle di loro che dessero valore a qualcos'altro che al foraggio.[1]

[1] *Diatribe*, II, 14, 23-29, ed. Bompiani, pp. 419-421.

Ed ecco un secondo passo ancor più esplicito:

> L'uomo,... Dio l'ha introdotto nel mondo come spettatore di Lui e delle sue opere; e, anzi, non solo come spettatore, ma anche come interprete delle medesime. Perciò è vergognoso per l'uomo cominciare e finire dove cominciano e finiscono anche gli esseri senza ragione; bisogna piuttosto che egli cominci di lì e finisca là dove finisce la nostra natura. Essa finisce nella contemplazione, nella comprensione delle cose e in una condotta di vita in armonia con la natura. *Fate attenzione, dunque, a non morire senza aver contemplato queste cose.*[2]

2. Dalla contemplazione alla sequela di Dio – E in che senso la contemplazione di Dio, dell'universo e delle sue leggi si trasforma in energia pratica e diventa vita morale?

Epitteto lo spiega molto bene, mostrando come le leggi e la struttura della realtà siano i disegni e i voleri stessi di Dio, e come noi possiamo far nostri questi stessi voleri appunto solo osservando, ossia contemplando, come essi si dispieghino.

Leggiamo una pagina fondamentale:

> «Che cosa intendi con "porsi al seguito di Dio"?».
>
> «Intendo che, qualunque cosa Dio voglia, anche quest'uomo deve volerla...».
>
> «E come si può realizzare questo?».
>
> «In che altro modo, se non esaminando i voleri di Dio e il suo governo? Che cosa mi ha concesso di mio e di indipendente, che cosa ha tenuto per sé? Mi ha concesso ciò che appartiene alla scelta morale: lo ha fatto sottomesso al mio potere, libero da impacci e da impedimenti. Il corpo, che è di fango, come poteva farlo incoercibile? Lo ha, dunque, sottomesso al periodo cosmico, e ugualmente il mio patrimonio, le mie suppellettili, la mia casa, i miei figli e mia moglie. Perché, stando così le cose, dovrei combattere contro la divinità? Perché volere quel che non si può volere, desiderare a ogni costo quel che non mi è stato concesso? Ma come bisogna volere? Come le cose mi sono state concesse, e fintanto che si può averle. Ma, ecco, chi me le ha date me le toglie. Perché resistergli? Non dico che sarò stolto a usare la forza con chi è più forte di me, dico che, prima di tutto, sarò ingiusto. Da chi, infatti, ho avuto queste cose con le quali sono venuto nel mondo? Mio padre me le ha date. E a lui, chi le ha date? Chi ha fatto il sole, chi i frutti, chi le stagioni, chi i mutui legami di socievolezza fra gli uomini?».

[2] *Diatribe*, I, 6, 19-22, ed. Bompiani, p. 119.

«E dunque! Hai ricevuto tutto quanto da un Altro, e anche la tua stessa persona, eppure te la prendi e ti lamenti con chi ti ha dato tutto questo, se ti sottrae qualcosa? Chi sei, e per che cosa sei venuto al mondo? Non è stato Quello a condurti alla vita? Non è stato Quello a mostrarti la luce? Non ti ha dato dei compagni? Non ti ha dato i sensi? Non ti ha dato la ragione? E con quale natura ti ha condotto quaggiù? Non come un mortale? E non è per vivere insieme con un po' di miserabile carne sulla terra, per contemplare il suo governo, per partecipare al suo corteo e alla sua festa per qualche tempo? Non vuoi, allora, dopo aver contemplato il corteo e la festa, finché ti è dato, andartene, quando ti conduce fuori, non prima di averlo venerato e ringraziato per ciò che hai sentito e visto?».[3]

3. Il porsi al seguito di Dio coincide con l'assimilazione a Dio – Questo concetto è anche espresso mediante la platonica dottrina della «assimilazione a Dio», che nel seguente passo trova una formulazione esemplare:

I filosofi dicono che bisogna apprendere, innanzitutto, questo principio: che Dio esiste e provvede al tutto, e che non è possibile nascondergli non solo le nostre azioni, ma anche i nostri pensieri e i nostri desideri. Poi, bisogna apprendere quali sono le qualità degli Dei. Infatti, chi vuole piacere e obbedire agli Dei, deve adoperarsi, per quanto gli è possibile, al fine di assimilarsi a quelli nelle qualità che si scoprirà che essi posseggono: se la divinità è leale, anch'egli dev'essere leale; se la divinità è libera, anch'egli dev'essere libero; se la divinità è benefica, anch'egli dev'essere benefico; se è generosa, anch'egli dev'essere generoso. E, insomma, deve fare e dire tutto quel che deriva come seguace di Dio.[4]

La medesima idea viene anche espressa con i concetti di «adesione» o «congiunzione» a Dio, e anche con quello di «comunione» con Dio.

Per l'uomo che si sia interamente dedicato alla virtù, Epitteto usa perfino le espressioni «testimone», «messaggero», «servo di Dio».[5]

4. La concezione «antropocentrica» si sposta su una concezione quasi «teocentrica» – Il discorso epittetiano, che agli inizi ci era apparso «antropocentrico», sembrerebbe, ora, «teocentrico». In realtà, non ci

[3] *Diatribe*, IV, 1, 99-105, ed. Bompiani, pp. 815-817; cfr. anche: I, 25, 5; I, 21, 15; I, 30, 4.
[4] *Diatribe*, II, 14, 11-13, ed. Bompiani, p. 417.
[5] Cfr. *Diatribe*, I, 9, 25; II, 17, 40; II, 17, 25; II, 20, 27.

troviamo di fronte a un dilemma, o, per lo meno, si tratta di un dilemma risolto.

Seguire Dio, volere i suoi voleri e servirlo, significa, in ultima analisi, porre l'uomo al di sopra di tutto e non assoggettarlo alle cose: questa e non altra è la volontà di Dio.

Ecco il passo più significativo:

> Zeus ha posto presso ciascuno di noi, come guardiano, il demone di ciascuno e gli ha affidato la custodia di ognuno di noi; e si tratta di un guardiano insonne e che non si lascia catturare dai sofismi. E a quale altro guardiano, più forte e più sollecito, avrebbe potuto dare in custodia ciascuno di noi? Perciò, quando chiudete le porte e fate il buio dentro, rammentate di non dire mai che siete soli; infatti, non lo siete: dentro di voi c'è Dio, e il vostro demone. Ed essi hanno forse bisogno di luce per vedere come agite? A questo Dio dovreste anche voi fare il giuramento che i soldati fanno a Cesare. Essi, che ricevono il soldo, giurano di anteporre a ogni cosa la salvezza di Cesare; e voi, che siete stati giudicati degni di così grandi e importanti beni, non giurerete o, avendo giurato, non manterrete fede al vostro giuramento? E che cosa giurerete? Di non disobbedire mai, di non denigrare né criticare niente di ciò che vi è stato dato da Dio, e di non fare o patire malvolentieri niente di ciò che è necessario. Somigliano forse i due giuramenti? In quello i soldati giurano di non anteporre niente a Cesare, in questo giuriamo di anteporre noi stessi a tutto quanto.[6]

5. Centralità del concetto di libertà nel pensiero di Epitteto – Il giuramento a Dio, dunque, non asservisce, libera l'uomo. E, con questo rilievo, entriamo nel nucleo più intimo del pensiero di Epitteto, nel segreto della libertà.

L'animale cerca e trova ciò che vuole con il suo istinto, e questo gli basta per raggiungere il suo fine. L'uomo, invece, no. La libertà, per l'uomo, può essere solo una conquista.

E di questa conquista solamente il saggio è capace.

Chi è libero?

Libero è colui che vive come vuole, i cui desideri si realizzano e le cui avversioni non cadono in ciò che non vogliono.

Schiavo è colui che non vive come vuole, i cui desideri non si realizzano e le cui avversioni cadono in ciò che vogliono evitare.

Ma è possibile vivere come si vuole, realizzare i propri desideri e non cadere nelle cose che vogliamo evitare?

[6] *Diatribe*, I, 14, 12-17, ed. Bompiani, p. 187.

Che cos'è che rende liberi da impedimenti e impacci?

È una conoscenza e una scienza: la «scienza del vivere».

Ed ecco che cosa insegna questa scienza.

La condizione per essere liberi è l'aspirare solo *a cose in nostro potere e il non aspirare a cose che non sono in nostro potere*; altrimenti saremmo impediti e non liberi.

E ci sono cose in nostro potere, e quali sono?

Ecco riemergere, a questo punto, la grande «distinzione delle cose», dalla quale abbiamo iniziato questa esposizione della filosofia di Epitteto.

Sono in nostro potere solo i nostri desideri e avversioni, impulsi e ripulse e la facoltà dell'assenso, ossia le nostre attività spirituali. Non sono in nostro potere il nostro corpo, gli averi e tutte le cose esterne.

Quale conseguenza, allora, bisogna trarre?

Siamo liberi solo se, e nella misura in cui, *vogliamo le cose in nostro potere*.

In effetti, nessuno può costringermi a dare l'assenso, se io non voglio. Nessuno può costringermi a desiderare o ad avversare cose che non voglio o dirigere impulsi e ripulse come non voglio.

Invece, non siamo liberi se, e nella misura in cui, vogliamo le cose esterne, appunto perché non sono in nostro potere. Queste cose, infatti, dipendono da altri. Non dipende da me il non ammalarmi, il non morire, il non cadere in povertà, e così via.

E allora? Nei confronti di queste cose, rimuoveremo i nostri desideri e le nostre avversioni. Se non lo faremo, saremo schiavi di queste cose e di chi riteniamo abbia potere su queste cose.

Di fronte alle cose che non sono in nostro potere possiamo fare ancora di più: accettarle come si conviene. Non posso evitare la malattia, ma posso accettarla come si conviene; non posso non morire, ma posso accettare di dover morire, e morire come si conviene.

In tal modo, la libertà viene a coincidere con la scelta morale di fondo (*prohairesis*), con il volere il volere di Dio, con la sequela divina, come abbiamo visto in un passo già letto sopra.

Come si vede, tutti i concetti fondamentali di Epitteto si saldano in quello di «libertà».[7]

Vi è un solo tipo di libertà: quella dello spirito, e questa è una libertà morale, è una «scelta di fondo». La vera libertà è una scelta in armonia con le leggi delle cose, e non una ribellione contro di esse.

[7] Cfr. *Diatribe*, IV, 1, 99-101.

L'uomo è nato né libero né schiavo, bensì *capace di diventare libero o schiavo*.

Ma nessuno, se non lui stesso, può liberarlo, come nessuno può incatenarlo.

Il filosofo indica la strada, ma, poi, a ciascuno di noi spetta il compito di sciogliersi le catene oppure di legarsi: con le stesse sue mani.

In questa lapidaria frase si racchiude il messaggio di Epitteto:

> Se vuoi, sei libero.[8]

VI. Caratteristiche peculiari del Neostoicismo di Epitteto e conclusioni

1. Le componenti culturali nel pensiero di Epitteto e il suo posto nella storia della Stoa – Epitteto – come abbiamo già accennato – si riconosce nella Stoa nel modo più netto, più di quanto non faccia Seneca. Egli cita Zenone, Cleante, ma soprattutto Crisippo, che della dottrina della Stoa fu il grande sistematore.

Il messaggio di Crisippo – secondo Epitteto – è quasi una divina rivelazione. Per bocca di lui gli Dei hanno additato agli uomini la via del vivere bene, ossia la via della felicità.

Il seguente passo – che già abbiamo letto nel precedente volume, ma che conviene anche qui rileggere è particolarmente eloquente:

> Che grande fortuna, che grande benefattore Crisippo, che ci indica la via! A Trittolemo, invero, tutti gli uomini hanno innalzato altari e fatto sacrifici, perché ci ha dato come cibo i prodotti della terra lavorata; e a colui che ha trovato la verità, che l'ha portata alla luce e che l'ha recata a tutti gli uomini, e non la verità che riguarda semplicemente il vivere, ma il vivere bene, chi di voi, per questo beneficio, ha eretto un altare o dedicato un tempio o una statua, chi si inginocchia davanti a Dio per questo? Perché ci hanno dato la vite e il grano, innalziamo sacrifici agli Dei, ma perché hanno portato un frutto così meraviglioso alla mente di un uomo, per mezzo del quale vollero indicarci la verità sulla felicità, per questo, dunque, non dovremo ringraziare Dio?[1]

Agli Stoici del suo tempo Epitteto rimprovera il dottrinarismo e la mancanza di coerenza fra dottrina e vita. Più che una dottrina da

[8] *Diatribe*, I, 17, 28, ed. Bompiani, p. 205.

[1] *Diatribe*, I, 4, 29-32, ed. Bompiani, pp. 107-109.

ripensare, per lui, lo Stoicismo è una dottrina da rivivere. Peraltro, è interessante rilevare come i grandi esempi di virtù stoica egli non li trovi fra i seguaci del vecchio Portico, ma altrove.

Fra le altre correnti filosofiche, Epitteto predilesse il Cinismo, e Diogene il Cinico è il suo grande eroe. Questo è molto indicativo, dato che l'orientamento che Zenone aveva impresso all'antica Stoa già era stato – almeno in parte – determinato dagli influssi di Cratete Cinico, discepolo di Diogene. È peraltro da rilevare come il Cinismo rivisitato da Epitteto assuma toni fortemente stoici. In fondo, per lui, il cinismo reca un messaggio dottrinale non diverso da quello dello stoicismo. La differenza sta solo in questo: al Cinico, più dello Stoico, viene riconosciuta la capacità di testimoniare la dottrina nella sua pienezza e di essere messaggero di essa fra gli uomini. Ma per essere Cinici occorrono doti eccezionali, nonché una speciale «chiamata divina». Per quanto concerne la dottrina, Diogene esprime addirittura il messaggio di libertà che è proprio di Epitteto medesimo.

L'altro grande eroe morale delle *Diatribe* è Socrate. Da lui, Epitteto attinge, innanzitutto, la concezione della *psyché* come bene supremo, quello della «cura dell'anima». Anche i famosi «paradossi» dell'intellettualismo etico si ritrovano nelle *Diatribe* nettamente affermati. Inoltre, la teologia epittetiana risulta particolarmente vicina a quella che Senofonte attribuisce a Socrate nei *Memorabili.* La vita di Socrate, poi, è vista come una delle più belle incarnazioni delle concezioni che stanno alla base del pensiero epittetiano. Socrate ha vissuto solo in funzione della sua «scelta morale di fondo»; di ciò che non era suo, corpo, averi, figli, famiglia, non si è curato, come provano eloquentemente il suo processo e la sua morte. Egli ha, infine, vissuto volendo, in tutte le circostanze, i voleri di Dio. È stato un vero «cittadino dell'universo».

Di Platone, Epitteto conobbe certamente alcuni dialoghi in maniera diretta. Utilizzò l'*Apologia*, il *Critone* e il *Fedone*, per tracciare il ritratto di Socrate. Anche dei grandi princìpi del *Gorgia* e dell'intellettualismo etico, qual è formulato nel *Protagora*, ci sono chiare tracce nelle *Diatribe*. Il nostro filosofo può, inoltre, aver letto l'*Alcibiade Maggiore,* il *Simposio* e il *Teeteto,* ai quali fa esplicito o implicito riferimento. Platone come teorico della metafisica delle Idee e della immortalità dell'anima non sembra aver interessato il nostro filosofo.

Gli avversari contro cui Epitteto polemizza sono soprattutto gli Accademici scettici e gli Epicurei.

Contro gli Accademici egli fa valere tre argomenti particolarmente efficaci. Gli Scettici, per negare la validità di ogni affermazione

universale, fanno affermazioni universali, contraddicendosi in modo clamoroso. Inoltre, gli Scettici hanno contro di sé il buon senso, che negano a parole, ma a cui si attengono nei fatti. La loro non è forza, ma irrigidimento e impietrimento del senso morale e dell'intelligenza.

A Epicuro, Epitteto rimprovera di aver posto il bene nel piacere e nella carne. Inoltre, egli rileva come l'individualismo epicureo distrugga ogni forma di vita associata. Ciò che di buono Epicuro ha detto o ha fatto è contro i suoi stessi principi.

In lui serpeggiano anche dottrine cristiane, che però non sembra che abbia attinto direttamente dalla lettura del Nuovo Testamento. Del resto, nonostante le analogie segnalate, resta del tutto sconosciuta a Epitteto l'idea del soprannaturale e della grazia, nonché l'idea dell'amore donativo, e quindi egli resta assai lontano, nel fondo del suo messaggio, dal Cristianesimo. Il Cristianesimo ha comunque influito in modo indiretto su Epitteto, attraverso il clima generale da esso creato. Proprio di questo clima sembra soprattutto alimentarsi lo spirito religioso epittetiano, di cui abbiamo più volte detto.

2. Il Platonismo in Epitteto – Queste le fonti e gli obiettivi polemici di Epitteto.

Come abbiamo mostrato nel corso di questo libro VI, le varie correnti di pensiero pagano, fra la fine dell'era pagana e i primi due secoli dell'era cristiana, si differenziano dal ceppo originario prevalentemente (ma non esclusivamente) nella misura in cui accolgono istanze platoniche. Epitteto, come già Seneca e poi Marco Aurelio, risente di chiarissimi influssi platonici, e sono proprio questi a determinare la differenza specifica del suo sistema, come quello degli altri due autori.

Ricordiamo gli elementi via via emersi, per concludere. Il concetto di «assimilazione a Dio» (e quello connesso di «sequela divina») è una delle cifre più tipiche del Medioplatonismo. E non si tratta – si noti – di una scheggia che penetra in un corpo estraneo, in quanto *la sequela divina è presentata come il fine stesso della filosofia di Epitteto.*

Inoltre, le altre due proposizioni di fondo del pensiero epittetiano suppongono uno strutturale «dualismo» che non fa deflagrare gli schemi generali desunti dallo Stoicismo solo perché – come già si è detto – non è portato e discusso teoreticamente a livello tematico.

La «distinzione delle cose», quelle in nostro potere e quelle non in nostro potere, come s'è rilevato, corrisponde alla bipartizione dell'anima-corpo, ragione-materia. Di conseguenza, la distinzione libero-schiavo corrisponde a quella di intelligenza-corpo materiale. La stessa

«scelta morale di fondo» è scelta dello spirito, contro la scelta del corpo e del corporeo.

Da un capo all'altro delle *Diatribe,* l'antitesi fra *intelligenza* (= frammento di Dio), da un lato, e *materia* e *corpo,* dall'altro, regge *l'aut-aut* morale che Epitteto ripropone.

Un solo passo fondamentale basta a riprova:

> Com'era giusto, gli Dei hanno posto in nostro potere unicamente quel che è superiore a tutto e che su tutto domina, ossia il retto uso delle rappresentazioni; quanto al resto, non dipende da noi. Forse che non hanno voluto? Io penso che, se avessero potuto, anche queste cose avrebbero messo nelle nostre mani; *ma non poterono assolutamente.* Infatti, trovandoci noi sulla terra, *legati a un tal corpo e a tali compagni*, come potevamo, nei riguardi di quelle cose, non essere impacciati dagli oggetti esterni? Che cosa dice Zeus? «Epitteto, *se fosse stato possibile,* anche il corpo tuo e le tue povere sostanze avrei fatto liberi ed esenti da impedimenti. Ma – non ignorarlo – questo corpo non è tuo: *è fango abilmente impastato.* E, poiché non abbiamo potuto fare questo, ti abbiamo dato una certa parte di noi, questa facoltà di tendere e di respingere, di desiderare e avversare, cioè, insomma, la facoltà di usare le rappresentazioni.[2]

E, così, non è stupefacente che il dualismo anima-corpo, almeno nelle espressioni, sia spinto addirittura perfino oltre i limiti del *Fedone*, e che l'uomo sia definito un'«anima che regge un cadavere».

3. Perché lo Stoicismo in Epitteto non va in frantumi – Se lo schema generale stoico non va interamente in frantumi, è solo perché Epitteto – come in larga misura anche Seneca – è un moralista puro; il suo è un sistema di etica in cui i princìpi ontologici e teologici vengono accolti e presentati solo come postulati o condizioni che rendono possibile l'etica, ma non vengono, poi, approfonditi in sé e per sé.

Ma anche così com'è, metafisicamente irrisolto, il Neostoicismo epittetiano è una affascinante riproposta della lotta per la liberazione dell'anima dal corpo, il cui esito è il ricongiungimento al divino.

È però una liberazione che non si celebra in dimensione escatologica (l'aldilà, per Epitteto, è un semplice ritorno alla pace degli elementi).

Il «paradiso» di Epitteto è quello che Socrate e Diogene hanno creduto di potere realizzare già su questa terra, dunque in dimensione orizzontale e non verticale: ma è pur sempre un trionfo dello spirito sulla materia.

[2] *Diatribe*, I, 1, 7-12, ed. Bompiani, pp. 79-81.

SEZIONE QUINTA

IL NEOSTOICISMO SUL TRONO IMPERIALE CON MARCO AURELIO E FINE DELLO STOICISMO

I. Lo Stoicismo di Marco Aurelio come Scuola del mestiere del vivere

1. Caratteristiche dello Stoicismo di Marco Aurelio – Ammiratore fervente dello «schiavo» Epitteto fu l'«imperatore» Marco Aurelio.[1]

Con lui lo Stoicismo sale sul trono del più grande impero: e con lui, anche, termina. Marco Aurelio è l'ultima figura di rilievo che il movimento spirituale della Stoa annoveri.

Anche in Marco Aurelio sono ben visibili tendenze eclettiche. Egli non esita, come già Seneca, ad accogliere notazioni di saggezza che vengono perfino da Epicuro, oltre le ormai predominanti istanze medioplatoniche, e procede altresì a uno sfruttamento della tesi di

[1] Marco Aurelio Antonino nacque nel 121 d.C. Si accostò fin da giovane alla filosofia e anche alla retorica, che poi lasciò per dedicarsi esclusivamente alla filosofia. Frequentò Stoici romani e anche lo Stoico greco Apollonio. Particolare gratitudine Marco Aurelio manifesta per Rustico, il quale, tra l'altro, gli fece conoscere le *Diatribe* di Epitteto (nel 146), che costituirono per lui, da allora in poi, un costante punto di riferimento. Nel 161, quarantenne, Marco Aurelio salì al trono imperiale. La situazione dell'impero ere particolarmente delicata, sia per le pressioni esterne dei barbari, sia per le tensioni interne. Marco Aurelio seppe tener testa con fermezza alla situazione, esercitando l'autorità imperiale con profondo sentimento stoico del dovere. Non provò mai l'ebbrezza né la gioia né la soddisfazione di tenere la più alta carica esistente al mondo; provò invece, costantemente, il senso della tremenda responsabilità che essa comportava, e dalla fede stoica attinse le energie per far fronte a essa. Marco Aurelio seppe veramente esercitare il potere di imperatore come un servizio per gli altri. Morì nel 180 d.C. La sua opera filosofica, redatta in lingua greca, reca il titolo Εἰς ἑαυτόν, solitamente tradotto con *Ricordi*, ed è una serie di massime, sentenze e riflessioni (di schegge, come diremmo oggi), che compose anche durante le dure campagne militari (e che non avevano come scopo la pubblicazione). Al lettore italiano indichiamo la comoda edizione bilingue di C. Mazzantini: Marco Aurelio, *Ricordi,* testo greco e traduzione italiana con introduzione e note, Torino 1948; cfr. anche Marco Aurello, *I Ricordi* oppure *Pensieri*, traduzione di F. Cazzamini Mussi, revisione, introduzione e note di C. Carena, Torino 1968. Citeremo secondo la traduzione di Cesare Cassanmagnago, con testo a fronte, note e apparati, Bompiani, Milano 2008. Cfr. ulteriori indicazioni bibliografiche nello Schedario. Ricordiamo che il libro più penetrante e più bello finora scritto sul nostro pensatore è quello di P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, presentazione di G. Reale, traduzione di A. Bori e M. Natali, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Eraclito del «tutto scorre», inedita nella Stoa, desunta molto probabilmente dallo scettico Enesidemo, il quale, come vedremo, considera lo scetticismo come la via che porta all'Eraclitismo.[2]

Fra gli esponenti della nuova Stoa egli è quello che maggiormente restringe la filosofia alla problematica morale, colorandola, non meno di Seneca e di Epitteto, di forti tinte religiose.

La Stoa per mezzo millennio aveva aiutato gli uomini a vivere con la sua dottrina morale, ben più che con la sua logica o con la sua fisica. Queste erano andate via via estenuandosi e assottigliandosi e perfino sclerotizzandosi; quella, invece, aveva continuato a rivivere e a rifiorire, perché aveva continuato a rispondere a effettivi bisogni degli uomini, immutati pur nel mutare dei tempi.

Marco Aurelio è al termine della parabola: i *Pensieri* sono l'estrema affermazione di quella fede che, cinquecento anni prima, il semita Zenone da Atene aveva proclamato al mondo. Dopo di lui, anche questa fede non appagherà più; l'uomo anelava ormai a una fede superiore.

2. Il flusso cosmico e la caducità di tutte le cose – Una delle caratteristiche del pensiero di Marco Aurelio, che maggiormente impressiona il lettore dei *Ricordi*, è l'insistenza con cui viene messa a tema e viene ribadita la caducità delle cose, il loro inesorabile passare, la loro monotonia, la loro insignificanza e la loro sostanziale nullità.

Ecco alcuni pensieri eloquenti riguardanti il turbinoso divenire, che, secondo Marco Aurelio, trascina e divora tutte quante le cose:

> Come ogni cosa rapidamente svanisce, nel mondo i corpi stessi e nel corso del tempo il ricordo di quelli! Come sono tutti gli oggetti sensibili e soprattutto quelli che adescano col piacere o spaventano col dolore o sono celebrati con alterigia: come sono vili, spregevoli, sporchi, corruttibili e morti![3]

> Il tempo della vita umana è un punto, la sua sostanza flusso, la sensazione è oscura, l'intero composto fisico facile a corrompersi, l'anima erramento, la sorte realtà indecifrabile, la fama incerta; per dire in breve, tutto quanto attiene al corpo è fiume, quanto riguarda l'anima è sogno e vanagloria, e la vita guerra e viaggio di uno straniero, oblio la fama presso i posteri.[4]

[2] Che l'Eraclitismo di Marco Aurelio derivi da Enesidemo lo prova in particolare la maniera scettica con cui appunto vengono sfruttati il «tutto scorre» e i corollari connessi. Su Enesidemo si veda quanto abbiamo detto *supra*, pp. 1544 ss.

[3] Marco Aurelio, *Pensieri,* II, 12.

[4] *Pensieri*, II, 17.

Tutto è effimero, sia ciò che ricorda sia ciò è ricordato.[5]

Un fiume di accadimenti e un flusso impetuoso è il tempo: ciascuna cosa, non appena è vista, già è trascinata via, e un'altra viene trasportata che, a sua volta, è destinata a essere portata via.[6]

Rifletti spesso alla velocità con la quale le cose che sono e che divengono sono trascinate via e si sottraggono a noi. Difatti la sostanza è come un fiume dal corso ininterrotto, le sue attività sono in continuo mutamento, le cause si presentano in infiniti modi diversi e quasi nulla sta fermo, neanche il tempo presente e ciò che è qui presso di me: è l'infinito sia del tempo trascorso sia di quello futuro, voragine spalancata, in cui ogni cosa svanisce.[7]

Alcune cose s'affannano a nascere, altre a finire di esistere e di ciò che nasce già qualcosa comincia a spegnersi. Flussi e alterazioni rinnovano di continuo il mondo, come il moto ininterrotto del tempo rende sempre nuova la sua infinita durata. E in questo fiume che cosa si potrebbe apprezzare davvero tra quante cose scorrono via? Non è lecito trovare. Come se si cominciasse ad amare un uccellino tra quelli che trapassano via svolazzando: quello già è scomparso alla vista. La vita stessa di ciascuno è qualcosa di simile a esalazione proveniente dal sangue e a respiro che si fa con l'aria. Il semplice inspirare l'aria e poi restituirla, ciò che facciamo ogni momento, è analogo al restituire, là donde l'hai tratta originariamente, l'intera facoltà respiratoria, che ieri o l'altro ieri hai acquisito, al momento di nascere.[8]

L'Asia, l'Europa angoli del mondo; ogni mare una goccia del mondo; l'Atos una minuscola zolla del mondo; ogni attimo presente un punto dell'eterna durata del tempo. Tutte le cose piccole, cangianti, pronte a svanire.[9]

Ogni cosa è in mutamento: sia tu stesso in continua alterazione e, in un certo senso, distruzione, sia il mondo tutto.[10]

La causa universale è una fiumana: tutto porta via.[11]

Tutto quanto vedi in brevissimo tempo sarà distrutto e gli spettatori della distruzione in brevissimo tempo anch'essi saranno distrutti. E chi muore nell'estrema vecchiaia sarà messo alla pari con chi muore anzi tempo.[12]

[5] *Pensieri*, IV, 35.
[6] *Pensieri*, IV, 43.
[7] *Pensieri*, V, 23.
[8] *Pensieri*, VI, 15.
[9] *Pensieri*, VI, 36.
[10] *Pensieri*, IX, 19.
[11] *Pensieri*, IX, 29.
[12] *Pensieri*, IX, 33.

3. «Monotonia», «vanità di tutte le cose» e «nulla di nuovo sulla terra» – Ed ecco alcuni pensieri su questi temi:

> Quand'anche tu avessi da vivere tremila anni moltiplicati per diecimila, nondimeno ricorda che nessuno perde una vita altra da quella che vive, né vive altra vita da quella che perde; dunque la lunghissima durata si pone alla pari della durata brevissima; il momento presente è, infatti, uguale per tutti e uguale quindi il momento che si distrugge; così quel che si perde appare minimo. Difatti nessuno potrebbe perdere il passato o il futuro; ciò che uno non ha come potrebbe essergli sottratto? Dunque questi due rilievi ricorda: l'uno, che tutte le cose hanno dall'eternità il medesimo aspetto e si muovono circolarmente, e non fa differenza se uno vedrà le medesime cose cento anni o duecento o un tempo infinito; l'altro, che sia l'uomo estremamente longevo sia quello la cui vita si sarà chiusa in brevissimo tempo, subiscono la stessa perdita; perché, è il presente la sola realtà di cui si è destinati a essere privati, se è vero che solo questo si ha; mentre ciò che non si ha neppure si perde.[13]

> Chi ha visto le cose di ora si trova ad aver visto tutto quanto è stato dall'eternità e quanto sarà in futuro all'infinito; perché tutte le cose sono dello stesso genere e della stessa specie.[14]

> In generale, in su e in giù, troverai le medesime cose, di cui sono zeppe le storie antiche, quelle di mezzo, quelle contemporanee, di cui sono zeppe attualmente le città e le case. Niente di nuovo: tutto è abituale e di breve durata.[15]

E, in questo «nulla di nuovo» (οὐδὲν καινόν), non è possibile non sentire l'eco del *nihil sub sole novi* dell'*Ecclesiaste.*[16]

Ma anche il tema della «vanità di tutte le cose»[17] (che probabilmente, come abbiamo già detto, deriva – almeno in parte – da Enesidemo)[18], strettamente connesso con quelli sopra illustrati, in Marco Aurelio ha forte rilievo:

> Le parole un tempo d'uso comune ora sono desuete; così i nomi di uomini un tempo tanto celebrati ora sono in qualche modo desueti: Camillo, Cesone, Cesare, Voleso, Dentato e poco dopo Scipione

[13] *Pensieri*, II, 14.
[14] *Pensieri*, VI, 37.
[15] *Pensieri*, VII, 1.
[16] *Ecclesiaste*, 1-2, *passim*.
[17] Cfr., *Ecclesiaste*, 1, *passim*.
[18] Cfr. *supra*, la nota 2.

e Catone e poi Augusto, Adriano, Antonino; perché sono tutte cose sbiadite che divengono in breve pari alle favole. E in breve un completo oblio le avvolge. E io dico questo di uomini che in qualche modo brillarono meravigliosamente. Gli altri, infatti, al momento del loro estremo respiro, divengono «oscuri e sconosciuti». Che cos'è dunque, insomma, il ricordo perenne? Vuoto totale. Che cos'è allora ciò a cui dobbiamo rivolgere il nostro impegno? Questo solo.[19]

Guarda sempre alle cose umane come a realtà effimere, vili, ieri pretensioso moccio, domani corpi imbalsamati o cenere.[20]

Il putrido della materia, sostrato di ciascuna cosa, è l'acqua, la polvere, le ossa, lo sporco. O ancora, concrezioni della terra sono i marmi, sedimenti l'oro, l'argento, peli di animali le vesti e sangue la porpora, e così via di seguito. Qualcos'altro del genere è il soffio che si trasforma da questo in quello.[21]

4. Secondo Marco Aurelio solo il vero Stoico sa dare un senso alle cose – Questo sentimento delle cose[22] è ormai decisamente distante dal sentimento greco, non solo dell'età classica, ma altresì del primo ellenismo.

Il mondo antico sta dissolvendosi. E il Cristianesimo sta inesorabilmente conquistando gli animi. È ormai in atto la più grande rivoluzione spirituale che sta svuotando tutte quante le cose del loro antico significato.

Ed è questo rivolgimento, appunto, che dà all'uomo il senso della nullità del tutto.[23]

Ma Marco Aurelio è profondamente convinto che l'antico verbo stoico sia pur sempre in grado di mostrare che le cose e la vita, al di là della loro apparente nullità, abbiano un preciso senso.

Sul piano ontologico e cosmologico è la visione panteistica dell'Uno-tutto, sorgente e foce di tutto, che riscatta le singole esistenze dal non senso e dalla vanità.

Sul piano etico e antropologico, è il dovere morale che dà senso al vivere. E su questo piano Marco Aurelio finisce, in più di un punto, col sussumere princìpi quasi cristiani, o, in ogni caso, con l'affinare

[19] *Pensieri*, IV, 33.
[20] *Pensieri*, IV, 48.
[21] *Pensieri*, IX, 36.
[22] Cfr., ulteriormente, *Pensieri*, V, 10; VIII, 24.
[23] Per un approfondimento di queste tematiche si veda: E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965; tradotto anche in italiano presso La Nuova Italia, Firenze 1970.

alcuni concetti dell'etica stoica al punto da portarli vicino a concetti evangelici.

Naturalmente, le tangenze restano per lo più estrinseche, perché antitetici restano i fondamenti delle due posizioni; ma il vecchio materialismo stoico resta scosso, come vedremo, ancor più che in Seneca e in Epitteto.

5. Riaffermazione del monismo panteistico stoico – Una prima considerazione, in base alla quale il sentimento pessimistico delle cose e della vita è superato, dicevamo sopra, è di carattere ontologico. Quel fiume che trascina tutte le cose, non le porta nell'eterno nulla, così come non le evoca dal nulla, ma viene da un essere eterno e torna a un essere eterno.

Unica è la materia di cui sono fatte le cose e unica l'anima che tutto vivifica, unica la mente che tutto regge. E così la totalità delle cose costituisce un unico grande organismo, che implica ordine e armonia.

Ecco le sue parole:

> Gli eventi che seguono, sempre sopraggiungono secondo rapporti di familiare corrispondenza con quelli che precedono. Non si tratta, infatti, di una specie di enumerazione di cose separate e che solo un legame necessario tenga insieme, ma di una connessione conforme a ragione; e come gli enti della realtà sono coordinati secondo rapporti armonici, così gli eventi del divenire rivelano non una pura successione di fatti, ma una mirabile familiarità e corrispondenza.[24]

> In generale, l'armonia è una sola; e come il mondo, servendosi di tutti i corpi, si presenta nella pienezza di siffatto corpo universale, così, servendosi di tutte le cause, la sorte si costituisce nella pienezza di una siffatta causa universale.[25]

> Poni mente spesso al legame che connette tutte le cose del mondo e alla loro reciproca relazione. Perché, in qualche modo tutte si trovano intrecciate le une alle altre e tutte, in questo senso, sono congiunte da reciproca amicizia. Difatti a causare il succedersi degli eventi è il movimento tensivo, il respiro comune e l'unità della sostanza.[26]

> Tutte le cose sono reciprocamente intrecciate, il loro legame è sacro e quasi nessuna cosa è estranea a un'altra. Si trovano, infatti, armonicamente ordinate e insieme danno ordine e bellezza al medesimo

[24] *Pensieri*, IV, 45.
[25] *Pensieri*, V, 8.
[26] *Pensieri*, VI, 38.

mondo. E quest'ultimo è unico, formato da tutte quante le componenti, unico è il dio che le attraversa tutte quante, unica la sostanza e unica la legge, la ragione comune a tutti i viventi intelligenti, unica la verità, se è vero che una sola è la perfezione dei viventi aventi medesima natura e partecipanti della medesima ragione.[27]

Ma c'è di più.

In questo tutto pacificato e armonico l'uomo occupa un posto privilegiato: il senso della sua vita non scaturisce solamente dall'essere come una tessera di un meraviglioso mosaico; *egli possiede qualcosa che lo innalza al di sopra di tutto e lo pone in stretta relazione con gli Dei.*

E su questo punto Marco Aurelio non esita a infrangere l'ortodossia stoica, pur di garantire questa radicale distinzione fra l'uomo e le altre cose e la precisa tangenza dell'uomo con gli Dei.

Vediamo esattamente in quale modo ciò accada.

6. Nuova antropologia: l'uomo come «corpo», «anima» e «mente» – La Stoa, come sappiamo, aveva distinto, nell'uomo, il corpo dall'anima e aveva dato a questa una netta preminenza. Tuttavia – e anche questo lo abbiamo più volte rilevato – la distinzione non poté mai essere radicale, perché l'anima restava pur sempre un ente materiale, un soffio caldo, ossia «pneuma», e, quindi, restava della stessa natura ontologica del corpo.

Marco Aurelio rompe questo schema, assumendo tre principi come costitutivi dell'uomo:

a) il corpo (σῶμα) che è carne;

b) l'anima (ψυχή), che è «soffio» o «pneuma»;

c) superiore all'anima stessa, l'«intelletto» o «mente» (νοῦς).

E mentre la Stoa identificava l'«egemonico» o principio dirigente dell'uomo con la parte più alta dell'anima, Marco Aurelio lo pone fuori dell'anima e lo identifica con il *nous*, con l'«intelletto».

Ecco i passi che illustrano questa innovazione:

Ciò che infine sono: delle carni, spirito ed egemonico. Lascia i libri! Non affaticartici più! Non ti è concesso. Ma, pensando che sei già

[27] *Pensieri,* VII, 9.

vicino alla morte, disprezza la carne: sangue guasto, ossa e un tessuto di nervi, vene, arterie. Osserva anche lo spirito, qual è la sua natura: soffio, né sempre il medesimo, ma a ogni momento espirato e di nuovo assorbito. Per terzo, dunque, l'egemonico. Così considera: sei vecchio; non consentire che questa facoltà sia schiava, non consentire che sia mossa come un burattino secondo impulsi asociali né che, riguardo al destino, si lamenti di quello presente o ricusi quello futuro.[28]

Corpo, anima, mente: al corpo appartengono le sensazioni, all'anima gli impulsi, alla mente i princìpi. L'essere impressionati immaginativamente è anche degli animali, l'essere sollecitati come burattini a livello degli impulsi è anche delle fiere, degli androgini, di Falaride e di Nerone; l'avere la mente come guida a quelle che appaiono azioni convenienti è anche di quelli che non credono agli dei, che abbandonano la loro patria, che fanno qualunque cosa dopoché hanno chiuso le porte di casa loro. Se, dunque, tutto ciò è comune a quanti sono sopra indicati, resta che il proprio dell'uomo buono è amare e accogliere gli eventi e quanto gli è destinato dai fili del destino, non contaminare il demone che ha sede dentro il petto né turbarlo con la folla delle rappresentazioni e invece mantenerlo sereno, pronto a seguire Dio [ἑπόμενος θεῷ], senza che mai proferisca alcunché contro la verità o agisca contro la giustizia.[29]

Tre sono le componenti di cui sei formato: corpo, soffio, mente. Di queste, le prime due sono tue, per quanto devi curartene; solo la terza è sovranamente tua. Perciò, qualora tu separi da te stesso, ovvero dal tuo intelletto, quanto altri fanno o dicono, o quanto tu stesso hai fatto o detto e quanto, come realtà a venire, ti angustia, quanto, appartenendo al corpo che ti circonda o al soffio che è insito in lui, è realtà aggiuntiva indipendente dalla tua scelta di fondo, quanto è fatto girare dal vortice che scorre esteriormente attorno a te, cosicché, svincolatasi dai lacci del destino, la tua facoltà intellettiva possa vivere pura, indipendente e per suo conto, agendo secondo giustizia, volendo gli accadimenti e dicendo il vero; ebbene, qualora, dico, tu separi da questo tuo egemonico quanto vi si trova allacciato per l'inclinazione passionale alle cose e dal tempo quel che sarà o quel che se ne è andato, e riesca a fare di te stesso, come dice Empedocle «uno sfero rotondo che gode della sua beata unicità», avendo cura unicamente di vivere il tempo che vivi, cioè il tempo presente, allora avrai la possibilità di passare il restante tempo della vita, fino alla morte, senza turbamento, con benevolenza, in serena armonia con il tuo proprio démone [δαίμων].[30]

[28] *Pensieri*, II, 2.
[29] *Pensieri*, III, 16.
[30] *Pensieri*, XII, 3.

7. Influssi del Medioplatonismo sul pensiero di Marco Aurelio – Di fronte a questa radicale innovazione, sorgono numerosi problemi:

a) Da dove Marco Aurelio l'ha potuta sussumere?

b) Inoltre, che cos'è, dal punto di vista ontologico, questo *nous,* questo intelletto?

c) Donde deriva?

d) Qual è il suo compito?

e) Quale il suo destino?

A questi interrogativi Marco Aurelio ha risposto solo in parte e in modo abbastanza vago e ambiguo.

Incominciamo con il dare una risposta al primo di questi problemi.

Per quanto concerne, in primo luogo, la dottrina di cui ragioniamo, è da rilevare quanto segue. Non può essere stata desunta da Platone o da Aristotele, come qualcuno ha pensato, dato che costoro non contrappongono in tal modo anima e intelletto. Essa si ispira indubbiamente alle tendenze spiritualistiche che andavano facendosi strada, le quali non potevano accettare la riduzione di quanto c'è di più elevato nell'uomo a mero «pneuma» materiale.

A nostro avviso è pressoché certo che la dottrina derivi dal Medioplatonismo, il quale presenta a livello tematico la tesi della superiorità del *nous* sulla *psyché*, come vedremo nel prossimo volume.

È comunque evidente che Marco Aurelio era preoccupato esattamente di mostrare che l'uomo non si riduce, come tutte le altre cose, alla componente puramente fisica e nemmeno a quella vitale: il pensiero (νοῦς) sporge decisamente su queste, ed è per via di questa superiorità che solo in e con esso si decidono il destino e la felicità dell'uomo.

Anzi Marco Aurelio, come i Medioplatonici, identifica senz'altro il nostro *nous* con il nostro *Demone* e ripropone anche il loro comandamento basilare, ossia il «seguire Dio».[31]

8. Il problema della natura dell'intelletto – Ma così come risulta chiara questa specifica funzione del *nous,* altrettanto risulta oscura, nel contesto dei *Ricordi*, la natura ontologica di esso.

E non poteva essere altrimenti: infatti – e il lettore lo avrà ormai ben compreso – per poter dare all'intelletto una statura ontologica che

[31] Si veda il libro VII, *passim*.

superasse quella della materia fisica e pneumatica, erano, ancora una volta, indispensabili le categorie del soprasensibile e dell'immateriale.

In altri termini, era indispensabile uscire dalla sfera dell'ontologia stoica, la quale non conosce altro che il corporeo e il materiale.

Ma Marco Aurelio era ben lungi non solo dall'essere in grado di recuperare criticamente queste categorie, ma anche semplicemente dal rendersi conto delle implicanze di fondo che l'ammissione di un *nous* al di sopra della *psyché* comportava.

E quando il nostro pensatore ci dice che il *nous* è un «dèmone» (δαίμων), che è un «frammento della sostanza stessa di Dio», evidentemente non risolve il nostro problema, ma lo sposta soltanto, perché, daccapo, oltre alla implicita negazione che Dio sia «pneuma» o «fuoco», non troviamo alcuna positiva determinazione della natura di Dio.

Dai Medioplatonici Marco Aurelio, così come gli altri Neostoici, ha accolto solo alcuni corollari e non i fondamenti metafisici.

9. L'intelletto umano deriva dall'Intelletto universale che coincide con Dio – Su questo argomento Marco Aurelio è molto esplicito e in un alcuni bei pensieri precisa quanto segue:

> Se la mente ci è comune, anche la ragione, per la quale siamo razionali, ci è comune. Se è così, anche la ragione, che ordina che cosa si debba fare o meno, è comune. Se è così, anche la legge è comune. Se è così, siamo cittadini; se è così, siamo partecipi di una comunità organizzata; se è così, il cosmo è quasi una città. Di quale altra comune organizzazione politica si dirà che partecipa l'intero genere umano? Da lì infatti, da questa città comune, ci derivano la mente stessa, la ragione e il diritto. Da dove, se no? Come, infatti, l'elemento terrestre mi è dato come parte proveniente dalla terra, l'elemento umido da un altro elemento e il soffio da simile fonte, il caldo e il fuoco da altra specifica fonte (perché niente viene dal niente, come neppure torna al non essere), così certo anche la mente ci è venuta da qualche parte.[32]

> Un'unica anima è divisa tra i viventi privi di ragione, un'unica anima intelligente è ripartita tra i viventi ragionevoli; come una sola terra è di tutti quanti i terrestri, vediamo grazie a una sola luce e una sola aria respiriamo, tutti quanti noi viventi capaci di vedere e animati.[33]

> Una sola è la luce del sole anche se interrotta da muri, montagne e infiniti altri ostacoli. Una sola è la sostanza universale, anche se è

[32] *Pensieri*, IV, 4.
[33] *Pensieri*, IX, 8.

divisa in infiniti corpi di specifiche qualità. Una sola è l'anima, anche se è divisa e circoscritta in infinite nature e realtà individuali. Una sola è l'anima intelligente, anche se dà l'impressione di trovarsi divisa. Quanto alle altre parti di quanto sopra detto, per esempio il soffio e il sostrato, sono realtà insensibili e prive di reciproci stretti rapporti; nondimeno anche quelle stanno insieme a opera del fattore unificante e del peso che le fa pendere in una stessa direzione. L'intelletto, invero, per specifico carattere tende verso ciò che è della sua stessa specie e vi si unisce, né conosce divisione il connesso sentimento della socialità.[34]

Come si vede, Marco Aurelio, oltre a una «materia universale» e oltre ad «un'anima pneumatica universale», ammetteva «un'anima intellettuale universale», di cui le singole anime intellettuali sono frammenti e momenti.

Questo «intelletto universale» è Dio: un Dio panteisticamente concepito, che in sé tutto contiene e assorbe.

Tuttavia, per le medesime ragioni sopra indicate, né sono chiari i rapporti di questo Dio con l'anima pneumatica universale e con la materia universale, né sembra che Marco Aurelio si sia accorto di alcuna delle aporetiche implicanze, che questi rapporti strutturalmente comportano.

10. Il compito dell'anima intellettiva si esplica in dimensione sociale e religiosa – Se l'uomo emerge al di sopra di tutte le cose per l'anima razionale, allora è chiaro che il senso della sua vita non potrà che decidersi in essa e per essa.

E la natura stessa dell'intelletto indica la via da seguire. È legge generale della natura che il simile si unisca col simile.[35] E il simile dell'intelletto si trova in due direzioni: in senso orizzontale, per così dire, e cioè nella direzione degli intelletti degli altri uomini, e, in senso verticale, nella direzione dell'intelletto di Dio.

E così il compito morale dell'anima intellettiva si esplicherà, in dimensione sociale, amando e aiutando gli uomini, e, in dimensione religiosa, vivendo con gli Dei.

Scrive espressamente Marco Aurelio:

Vivi con gli dei! E vive con gli dei chi mostra loro continuamente la sua anima che si compiace degli eventi che le sono assegnati e che,

[34] *Pensieri*, XII, 30.
[35] Cfr. *Pensieri*, IX, 9; XII, 30.

peraltro, fa tutto quanto vuole il demone, parte che a ciascuno Zeus diede come protettore a guida traendola da se stesso. E questo è la mente e la ragione di ciascuno.[36]

11. Destino dell'anima intellettiva – Contrariamente a quanto ci si potrebbe – in un certo senso – attendere, Marco Aurelio non afferma l'immortalità del *nous* umano.

In alcuni pensieri egli ripete il dilemma socratico che la morte è o una dissoluzione o un passaggio ad altra Vita.[37] Ma il suo pensiero in materia dovette essere quello tipico della Stoa, cioè che le anime si conservano dopo la morte, però solo per una durata limitata nel tempo, come risulta chiaramente dal seguente pensiero:

> Se le anime sopravvivono, come fa l'aria a contenerle dall'eternità? Come fa la terra, peraltro, a contenere da tanto tempo i corpi dei sepolti? In realtà, come, in questo caso, i corpi, dopo un certo tempo, trasformandosi e dissolvendosi, lasciano spazio ad altri cadaveri, allo stesso modo le anime traslocando nell'aria, dopo avervi soggiornato insieme per un certo tempo, cambiano, si disperdono, si accendono riassorbendosi nella ragione seminale del tutto e in questo modo danno spazio alle anime che, sopraggiungendo, lì ricevono insieme dimora.[38]

È vero che, in prima istanza, Marco Aurelio sembra parlare dell'anima pneumatica; ma è altrettanto vero che l'accenno al riassorbimento nel Principio creatore dell'universo, ossia nel *Logos spermatikós*, lascia credere che identica sia la sorte dell'anima intellettiva.

In ogni caso, l'immortalità è un pensiero che rimane fuori dall'orizzonte del nostro filosofo.[39] Su questo punto Marco Aurelio resta rigorosamente stoico: la sorte dell'anima dopo la morte non entra nella decisione circa il senso della vita; il dovere morale si impone di per sé, assolutamente, ed ha in se medesimo il proprio *telos*, per le ragioni vedute.

[36] *Pensieri*, V, 27.
[37] Questa è una alternativa che ritorna anche in Seneca.
[38] *Pensieri*, IV, 21.
[39] Sul problema cfr. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, cit., pp. 141-148.

II. La «cittadella interiore» di Marco Aurelio

1. Il rifugio nell'interiorità – In base a quanto abbiamo sopra detto, ben si comprende come, per Marco Aurelio, l'anima intellettiva (νοῦς) costituisca il nostro vero io, il rifugio sicuro in cui dobbiamo ritirarci per difenderci da qualsiasi pericolo e per trovare le energie che ci occorrono per vivere una vita degna di uomini.

> Qualora tu ti senta forzato dalle realtà che ti attorniano quasi a provare turbamento e dissidio, torna velocemente in te stesso e non uscire dal ritmo oltre il necessario. Perché, col ritornare di continuo all'armonia, sempre di più ne avrai il controllo.[1]

> Ricorda che l'egemonico è invincibile, qualora rinserrato in se stesso, basti a sé non facendo ciò che non vuole, anche nel caso in cui si schieri contrariamente a ragione. Che dire, allora, qualora insieme alla ragione in attitudine circospetta esprima un giudizio? Perciò l'intelletto libero da passioni è una cittadella; infatti nessun baluardo più munito possiede l'uomo, nel quale trovando rifugio possa, per il resto del suo tempo, essere imprendibile. Chi non ha visto questo rifugio è un ignorante; chi l'ha visto e non vi si ripari, è un infelice.[2]

Ma ecco il pensiero che compendia in modo perfetto questo concetto del «rifugio nell'interiorità» e illustra i princìpi essenziali che, secondo Marco Aurelio, nell'interiorità dell'uomo si rivelano:

> Cercano per sé dei ritiri in campagna, sulle rive del mare, sui monti; anche tu sei solito desiderare fortemente siffatti luoghi. Ma tutto questo è quanto mai stupido, perché ti è lecito, in qualunque momento lo desideri, ritirarti in te stesso. E in nessun luogo un uomo si può ritirare più tranquillamente e con meno problemi che nella sua anima, soprattutto chi ha dentro di sé tali valori che, piegatosi a contemplarli, subito si trova pienamente a suo agio; e parlando di agio nient'altro voglio significare se non uno stato di ordine e decoro. Concediti, dunque, continuamente questo ritiro e rinnova te stesso.
>
> E siano brevi ed elementari i tuoi principi che, non appena fattisi avanti, ti basteranno a liquidare ogni disgusto e a ricondurti, senza più fastidio, alle questioni a cui torni. Da cosa sei infastidito? Dalla viziosità umana? Richiama alla mente il consolidato giudizio che i viventi razionali esistono secondo reciprocità, quello che il sopportare è parte

[1] *Pensieri*, VI, 11.
[2] *Pensieri*, VIII, 48.

della giustizia, quello che sbagliano senza volerlo; pensa quanti, dopo essere stati nemici, aver nutrito sospetti, aver odiato, trafitti dalle lance sono distesi nella morte e ormai cenere; allora smetti di lamentarti!

Ma provi fastidio anche per gli eventi che ti sono assegnati dal tutto? Prendi di nuovo in esame il dilemma: «o la provvidenza o gli atomi» e gli argomenti con cui fu dimostrato che il mondo è come una città.

Ti toccherà forse qualche problema relativo al corpo?

Ebbene, pensa che l'intelletto non si mescola con il soffio, si muova quest'ultimo dolcemente o in modo aspro, una volta che, separandosene, abbia presa su se stesso e venga a conoscere il suo proprio potere e, per il resto, tieni presente quanto hai udito sul dolore e sul piacere, a cui hai dato il tuo assenso.

Ti disturberà forse il pensiero della misera gloria?

Volgiti a considerare la velocità con cui tutte le cose finiscono nell'oblio, l'immensità del tempo infinito, nelle due direzioni del prima e del dopo, e il vuoto dell'eco, la volubilità sconsiderata di quanti sembrano acclamarti e l'angustia del luogo nel quale la fama è circoscritta. Perché tutta la terra è un punto; di questa il posto dove abiti non è un angolino? E in esso quanti e quali sono quelli che ti celebreranno? Infine, ricordati di ritirarti in questo campicello che ti appartiene e, prima di ogni cosa, non tormentarti, non crearti tensioni, sii libero e guarda alle cose come un maschio, un essere umano, un cittadino, un vivente mortale. Tra le idee che più devi avere sottomano, alle quali piegherai il tuo sguardo, ci siano queste due: l'una, che le cose non toccano l'anima, ma si trovano al di fuori di essa, sempre ferme al loro posto, mentre i turbamenti derivano unicamente dalla valutazione interiore; l'altra, che tutte queste cose che tu vedi non faranno in tempo a cambiare e non esisteranno più. E di continuo rifletti a quanti cambiamenti hai tu stesso assistito.

«Il cosmo è alterazione, la vita opinione».[3]

L'«egemonico» – cioè l'anima intellettiva – che è il nostro Dèmone, è invincibile, se vuole. Nulla lo può ostacolare, nulla lo può piegare, nulla lo può colpire, né fuoco, né ferro, né violenza di sorta, se esso non vuole. Solo il giudizio che esso emette sulle cose lo può colpire; ma allora non sono le cose che lo affliggono, ma le false opinioni che ha prodotto.[4]

Serbato retto e incorrotto, il *nous* è il rifugio che dà all'uomo la pace assoluta.

[3] *Pensieri*, IV, 3.
[4] Cfr. *Pensieri*, V, 9.

2. Le cose non toccano l'anima – Pierre Hadot – da cui prendiamo il titolo del capitolo e di questo paragrafo[5] – ha raccolto i pensieri di Marco Aurelio su questo punto nel modo che segue:

> Le cose non toccano l'anima.
> Non hanno accesso alcuno all'anima.
> Le cose di per sé non hanno una natura atta a produrre i nostri giudizi.
> Le cose se ne stanno fuori di noi, ognuna con se stessa, senza sapere nulla e senza affermare nulla su se stesse (IV 3 10; V 19; VI 52; IX 15).

Le cose esteriori sono, sì, cause delle nostre rappresentazioni; tuttavia il principio direttivo della nostra anima da questi effetti prodotti dalle cose prende solo spunti per sviluppare un proprio discorso interiore, che è del tutto libero.

Hadot precisa: «Per comprendere che cosa voglia dire Marco Aurelio quando afferma che le cose non toccano l'anima, che sono a noi esterne, è necessario tenere presente che per gli Stoici la parola "anima" può avere due significati. Innanzitutto è una realtà fatta d'aria (*pneuma*) che anima il nostro corpo e che riceve le impronte, le *phantasiai* degli oggetti esterni. È in questo senso che spesso Marco Aurelio intende la parola "anima". Ma qui, quando parla di "noi" e dell'anima, pensa a questa parte superiore dell'anima, alla parte direttiva, all'*hegemonikon*, come dicevano gli Stoici, che sola è libera, perché è l'unica parte che può concedere o rifiutare l'assenso al discorso interiore che enuncia che cosa sia l'oggetto rappresentato dalla *phantasia.* La frontiera che le cose non possono superare è il limite di ciò che chiameremo la "cittadella interiore", baluardo inviolabile di libertà. Le cose non possono penetrare in questa cittadella, non possono generare il discorso che noi sviluppiamo sulle cose stesse, l'interpretazione che diamo del mondo e degli accadimenti. Le cose che sono fuori di noi, dice Marco Aurelio, "se ne stanno immobili", esse "non vengono a noi", ma in qualche modo siamo "noi che andiamo a esse" (XI 11)».[6]

Hadot richiama a prova di questo una precisa massima di Marco Aurelio:

> Se ti addolori per qualche oggetto esterno, non è questo a crearti afflizione, ma il tuo modo di giudicarlo.[7]

[5] Cfr. Hadot, *La cittadella interiore*, cit.
[6] *Ibidem*, p. 104.
[7] *Pensieri*, VIII, 47.

Massima che corrisponde a perfezione a quella di Epitteto che ben conosciamo:

> Affliggono gli uomini non le cose, ma i loro giudizi sulle cose.[8]

3. Spirito nuovo – Già la vecchia Stoa aveva sottolineato il comune vincolo che lega tutti gli uomini, ma solo il Neostoicismo romano innalzò questo vincolo, assimilandolo al precetto dell'amore.

E in questa direzione Marco Aurelio si spinse senza riserve.

Ecco alcuni eloquenti pensieri:

> È proprio dell'anima razionale anche l'amare il prossimo, la verità, il rispetto e il fatto di non anteporre alcunché a sé.[9]

Questa inclinazione dell'uomo ad amare gli altri uomini si fonda sul fatto che in tutti è presente il *nous*, la mente, e questa deriva in tutti da Dio ed è particella divina:

> Nel caso in cui qualcosa ti dia inquietudine, ebbene hai dimenticato che tutto accade secondo la natura universale, che l'errore che un altro commette ti è estraneo e, inoltre, che ogni avvenimento così è sempre avvenuto e avverrà e avviene ora ovunque; hai dimenticato quanto grande è la parentela del singolo uomo con tutto il genere umano, perché la comunanza non è di sangue o di seme, ma di mente; che la mente di ciascuno è Dio ed è derivata da là, che niente appartiene individualmente a nessuno, ma che il tuo figlioletto, il tuo povero corpo e la tua stessa povera anima sono venuti da là; che tutto è opinione, e infine, che il momento presente è il solo tempo che ciascuno vive e che è questo che si perde.[10]

E un altro concetto si trova in Marco Aurelio, che ricorda da vicino l'evangelico precetto di fare il bene per il bene, senza mettersi in mostra e senza attendere pubblico riconoscimento e ricompensa:

> C'è qualcuno che, qualora faccia un favore a un altro, ha pronto sottomano il calcolo del favore recato. Un altro non l'ha pronto, peraltro considera da parte sua il beneficato come un debitore e sa bene l'azione che ha fatto. Un altro ancora, in un certo modo neppure sa l'azione che ha fatto, ma è simile alla vite che ha prodotto il grappolo

[8] Epitteto, *Manuale*, 5.
[9] *Pensieri*, XI, 1.
[10] *Pensieri*, XII, 26; cfr. anche II, 13.

e non va in cerca di nient'altro, una volta che abbia prodotto il suo proprio frutto. L'uomo che ha recato beneficio non lo grida, ma si volge a un altro; come la vite a produrre di nuovo il grappolo, quand'è stagione, o come un cavallo che ha corso, un segugio che ha seguito le tracce, un'ape che ha prodotto il miele. Bisogna dunque essere tra quelli che recano benefici in qualche modo senza saperlo.[11]

L'imperatore giunge addirittura ad affermare quanto segue:

> *Proprio dell'uomo è amare anche quelli che commettono errori*. E questo si realizza, qualora ti capiti di pensare, nello stesso momento, che sono parenti e che sbagliano per ignoranza e senza volerlo; che fra breve entrambi sarete morti e prima di tutto che lui non ti ha recato danno. Perché non ha reso il tuo egemonico peggiore di quanto fosse prima.[12]

4. Il sentimento religioso – E anche il sentimento religioso in Marco Aurelio si sposta in una nuova direzione, e va molto più in là di quello della vecchia Stoa.[13] «[Arriva in punto di morte] sereno e riconoscente di cuore agli dei»,[14] «avere sempre nella mente dio»,[15] «invocare gli dei»,[16] «vivere con gli dei»,[17] sono espressioni che ricorrono nei *Pensieri*, cariche di nuove valenze.

Ma più di tutti indicativo, al riguardo, è il seguente pensiero:

> O gli dei non hanno potere o ne hanno. Se sono impotenti, perché li preghi? Se sono potenti, perché non li preghi che ti concedano di non temere alcuna di queste cose, di non desiderare alcuna di queste cose, di non addolorarti per niente, piuttosto che pregarli che non si realizzi o si realizzi questo o quello? Infatti, in ogni modo, se possono portare aiuto agli uomini, possono aiutarli anche in queste cose. Ma forse dirai: «Queste cose gli dei le posero in mio potere». Non è allora meglio usare quanto è in tuo potere con spirito di libertà, piuttosto che smaniare per quanto non è in tuo potere con atteggiamento servile e abietto? Chi, peraltro, ti ha detto che gli dei non danno una mano anche in ciò che è in nostro potere? Comincia, dunque, a pregarli in queste materie e vedrai.[18]

[11] *Pensieri*, V, 6.
[12] *Pensieri*, VII, 22. (Cfr. Matteo, 3, 44; Luca, 23, 44).
[13] Questa è una caratteristica comune anche agli altri Neostoici, come s'è visto.
[14] *Pensieri*, II, 3.
[15] *Pensieri*, VI, 7.
[16] *Pensieri*, VI, 23.
[17] *Pensieri*, V, 27.
[18] *Pensieri*, IX, 40.

In bocca a uno Stoico, così orgoglioso delle cose che sono in nostro potere, questa esigenza di aiuto divino, anche in tali cose, è non poco indicativa del profondo bisogno di Dio che Marco Aurelio, come molti uomini della sua età, sentiva.

E malgrado Marco Aurelio trovasse nell'atteggiamento dei Cristiani che affrontavano la morte per testimoniare la loro fede qualcosa che egli giudicava teatrale,[19] in realtà egli recuperava quell'atteggiamento, e, in qualche modo, lo faceva suo, sia pure su opposta sponda:

> È poco questo che ti resta da vivere. Vivilo come in viaggio. Perché non c'è differenza qui o là, qualora ovunque nel mondo uno viva come in una città. Guardino gli uomini, studino l'uomo vero che vive secondo natura! Se non lo sopportano, lo uccidano pure: meglio che vivere così.[20]

Ma è difficile che gli uomini non possano sopportare e ammazzino chi vive *secondo natura*: non sopportano, invece, chi vive secondo princìpi che *trascendono la natura*.

5. Un pensiero conclusivo – Concludiamo il nostro discorso su Marco Aurelio con le conclusioni stesse con le quali Hadot termina il suo libro, che condividiamo pienamente.

Ricordiamo che, secondo Hadot, i *Pensieri* di Marco Aurelio non erano stati scritti per venire pubblicati, ma come pro-memoria per se medesimo: sono veri e propri «esercizi spirituali», scritti per richiamare continuamente alla propria memoria e rimeditare verità di fondo della Stoa, con variazioni e riprospettazioni continue. E dunque sono *Pensieri* che per chi li ha scritti avevano un valore veritativo di straordinaria portata.

Ecco, dunque, quali sono le conclusioni di Hadot: «Nella letteratura universale troviamo molti predicatori, molti dispensatori di lezioni, molti censori, che dispensano la morale agli altri con sufficienza, con ironia, con cinismo, con durezza, ma è estremamente raro vedere un uomo, mentre si sta esercitando a vivere e pensare da uomo: "*Al mattino, quando non hai voglia di alzarti, ti sia presente questo pensiero: mi sveglio per compiere il mio lavoro di uomo*". Senza dubbio ci sono un po' di esitazione, di tentennamenti, di ricerche in questi esercizi che seguono un canovaccio che la filosofia stoica ed Epitteto hanno

[19] Cfr. *Pensieri*, XI, 3.
[20] *Pensieri*, X, 15.

tracciato in precedenza con precisione. Lo sforzo personale appare piuttosto nelle ripetizioni, nelle molteplici variazioni che si sviluppano su uno stesso tema, anche nell'elaborazione stilistica, sempre alla ricerca della formula incisiva ed efficace. Nonostante questo, proviamo un'emozione veramente particolare a penetrare, in un certo senso, in un'intimità spirituale, nel segreto di un'anima, a essere associati così, direttamente, ai tentativi di un uomo che, affascinato da un'unica cosa necessaria, dal valore assoluto del bene morale, si sforza di fare ciò che in fondo noi tutti cerchiamo di fare: vivere con piena coscienza, con piena lucidità, dare tutta la sua intensità a ciascun istante e un senso alla propria vita nel suo complesso. Parla a se stesso, ma abbiamo l'impressione che stia parlando a ciascuno di noi».[21]

III. La dissoluzione della filosofia della Stoa

Con Marco Aurelio lo Stoicismo celebrò indubbiamente il suo più alto trionfo, in quanto, come è stato giustamente rilevato, «un imperatore, il sovrano di tutto il mondo conosciuto, si professò Stoico e operò da Stoico».[1] Ma, subito dopo Marco Aurelio, lo Stoicismo iniziò il suo fatale declino, e, poche generazioni appresso, nel III secolo d.C., scomparve come corrente filosofica autonoma.

Un brano di un'opera di Longino, riportato da Porfirio nella *Vita di Plotino*, contiene un prezioso documento intorno agli ultimi Stoici, ridottisi ormai a ripetere stancamente i dogmi degli antichi, e, insieme, la testimonianza della loro fine.

Leggiamo il testo:

> Caro Marcello, pur essendoci stati nella nostra epoca molti filosofi, soprattutto nei primi anni della mia giovinezza, ora neanche si può dire quanto rara sia la filosofia al momento; infatti, ancora al tempo della mia adolescenza, non pochi erano coloro che tenevano lezioni di filosofia, e li ho frequentati tutti, poiché sin da bambino ho viaggiato molto insieme ai miei genitori, e in seguito ho preso contatto con quelli ancora viventi durante i soggiorni in numerosi paesi e città; alcuni si erano decisi a mettere per iscritto le loro opinioni per lasciare ai posteri la possibilità di trarne vantaggio, mentre altri ritenevano sufficiente condurre i loro discepoli alla comprensione del loro pen-

[21] Hadot, *La cittadella interiore*, cit., p. 286.
[1] Pohlenz, *La Stoa*, cit., p. 769.

siero. Nel primo gruppo annoveriamo i platonici Euclide, Democrito e Proclino, che ha vissuto nella Troade, e quelli che tuttora insegnano pubblicamente a Roma, cioè Plotino e il suo allievo Amelio Gentiliano; gli stoici Temistocle, Febione e quelli che fino a qualche tempo fa erano al culmine della loro carriera, cioè Annio e Medio; tra i peripatetici, Eliodoro di Alessandria. Nel secondo gruppo, invece, annoveriamo i platonici Ammonio e Origene, uomini che spiccavano per genialità sui loro contemporanei e con i quali sono stato in contatto per lungo tempo; ad Atene, i diadochi Teodoto ed Eubulo; anche se qualcuno di loro ha scritto, per esempio Origene il trattato «Sui demoni», o Eubulo le questioni «Sul *Filebo*», «Sul *Gorgia*» e le «Obiezioni di Aristotele alla *Repubblica* di Platone», questo non basta per enumerarli insieme a coloro che hanno elaborato per iscritto il loro pensiero, giacché per loro queste opere erano accessorie e non concentravano il loro impegno nella scrittura. Tra gli stoici, Ermino e Lisimaco e quelli che vissero in città, cioè Ateneo e Musonio; tra i peripatetici, Ammonio e Tolemeo, i più importanti filologi dell'epoca, specialmente Ammonio; infatti nessuno era paragonabile a lui per erudizione; essi non hanno scritto niente di tecnico, ma soltanto poesie e discorsi epidittici, che ritengo siano stati conservati senza il consenso dei rispettivi autori; del resto, non avrebbero voluto diventare famosi per i posteri grazie a scritti del genere, dato che avevano evitato di consegnare il loro pensiero a opere più serie. Tra quelli che hanno scritto, alcuni non hanno fatto altro che stendere una silloge o una trascrizione di opere di autori più antichi, come, per esempio, Euclide, Democrito e Proclino, mentre altri si sono ricordati solo degli aneddoti insignificanti degli antichi e si sono messi a scrivere su questi argomenti, come, per esempio, Annio, Medio e Febione; quest'ultimo, poi, teneva a diventare famoso più per l'eleganza dello stile che per la coerenza del pensiero; insieme a questi potremmo mettere anche Eliodoro, che non ha aggiunto all'articolazione del pensiero niente di più di quanto gli antichi avevano già detto nelle loro lezioni. Quelli che, al contrario, hanno dimostrato serietà nello scrivere, per l'ampiezza dei problemi affrontati e per l'originalità del metodo di ricerca che adoperarono, sono Plotino e Amelio Gentiliano.[2]

Le ragioni che provocarono la crisi del movimento spirituale più vigoroso dell'età ellenistica sono di due ordini diversi e sono state già da noi a più riprese indicate, basterà perciò richiamarle sinteticamente.

Il maggior ostacolo che impedì la sopravvivenza dello stoicismo fu il suo *materialismo di fondo*, sul quale ebbero buon gioco le correnti spiritualistiche di ispirazione platonica.

[2] Porfirio, *Vita di Plotino*, 20; trad. di G. Girgenti.

Abbiamo visto come già nell'antica Stoa, almeno in parte, il materialismo rischiasse di diventare un vero e proprio letto di Procuste e come soprattutto nella Stoa romana le contraddizioni fra le istanze spiritualistiche e i fondamenti materialistici fossero esplose, provocando tutta una serie di sfasature, e, in particolare, comportando l'impossibilità di una giustificazione teoretica proprio delle novità più significative, guadagnate quasi solo a livello intuitivo. Tutta una serie di corollari teologici e antropologici, come abbiamo visto, sia in Seneca, sia in Musonio, sia in Epitteto, sia in Marco Aurelio, potrebbero giustificarsi solamente sulla base di una ontologia spiritualistica.

Ben si comprende, pertanto, come i massicci attacchi contro i fondamenti materialistici del sistema stoico – condotti da parte dei Medioplatonici, dei Neopitagorici e dello stesso Plotino – dovessero colpire in pieno l'obiettivo, tanto più che questi fondamenti erano già stati incrinati dagli stessi ultimi Stoici.

Insomma: dapprima, la filosofia platonica e lo spiritualismo penetrarono nella Stoa con alcune «istanze corollarie», per così dire. Poi queste istanze allargarono vieppiù la loro presa e, infine, disgregarono i fondamenti.

Dopo l'avvento del Neoplatonismo e dopo il suo incontrastato trionfo, dello Stoicismo sopravvissero solo quelle proposizioni e quelle dottrine che non erano necessariamente legate al materialismo o che potevano essere affrancate da esso.

L'altra grande forza che contribuì in maniera determinante a far dissolvere lo Stoicismo fu la religione cristiana. Abbiamo visto come già gli antichi Stoici fossero sostenitori di alcune idee morali che anticipavano alcuni tratti dell'etica cristiana, e come numerose massime degli Stoici romani avessero un puntuale riscontro in alcune massime evangeliche.

Ma, ancora una volta, ci troviamo di fronte a intuizioni che – in varia misura – andavano oltre i quadri teoretici propri dello Stoicismo e che, se adeguatamente sviluppate, erano tali da infrangere questi quadri.

In effetti, al di là di una serie di «tangenze corollarie», fra Stoicismo e Cristianesimo sussisteva una opposizione radicale nei fondamenti, che Max Pohlenz ha messo bene a fuoco nel modo seguente: «Gesù non rinvia l'uomo a se stesso, ma lo esorta ad avere fiducia in Dio, e, nonostante le molte coincidenze nei particolari, non possiamo non vedere l'abisso che separa il suo sentimento prettamente religioso da quello umano-etico della Stoa. Quanto questo abisso sia profondo

risulta soprattutto da una considerazione. Nel pensiero greco il concetto di natura è il punto di partenza e il punto d'arrivo. La natura è la forza che, con le sue eterne leggi, regola il grande complesso degli accadimenti cosmici, ma è pure quella che determina l'essenza dell'uomo e costituisce la norma del suo agire; la moralità altro non è se non il pieno sviluppo della natura razionale dell'uomo. La lingua in cui si esprimeva Gesù non aveva una parola che corrispondesse al concetto della *physis* greca e per lui il mondo era l'opera di Dio, il quale – e questa era un'idea inconcepibile tanto per gli Stoici quanto per gli Epicurei – l'aveva creato dal nulla e regolava il corso del divenire. Non la propria ragione, ma Dio aveva prescritto all'uomo che cosa dovesse fare e non fare, che cosa sia buono e cattivo, che cosa morale. L'azione immorale qui non rappresentava più una violazione delle leggi di natura, ma un atto di disobbedienza a Dio, il peccato; fine dell'uomo non era una vita secondo natura, in armonia col *logos*, ma la vita in Dio e secondo il comandamento di Dio. L'*eudaimonia* dell'uomo consisteva sulla terra nella pace, che è superiore a ogni ragione, e si compiva nella beatitudine dell'aldilà. Se la Stoa credeva nella forza dell'uomo, che è in grado, con la propria conoscenza e la propria azione, din realizzare il suo destino, Gesù chiedeva sì all'uomo d'impegnarsi con la sua opera, ma prometteva al debole la grazia del Dio misericordioso e il perdono dei peccati. Noi possiamo constatare come, negli Stoici dell'età imperiale, cresca il bisogno di stabilire un rapporto con Dio; questo però rimane sempre la ragione universale, una cosa sola – nella sua essenza – con lo spirito umano e completamente diversa dal Padre che è nei cieli, col quale Gesù si trovava in immediata comunione e al quale voleva guidare gli altri uomini».[3]

In conclusione, lo Stoicismo, sul piano filosofico, fu vinto dalle correnti speculative che, recuperati gli esiti della platonica «seconda navigazione», rivendicarono a tutti i livelli le istanze dell'immateriale e del trascendente, e, sul piano religioso, fu vinto dalla nuova fede che dischiudeva all'uomo in tutte le sue dimensioni l'orizzonte del soprannaturale.

[3] Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 839 s.

LIBRO VII

RINASCITA DI PLATONISMO E PITAGORISMO. ERMETISMO E CALDAISMO

PARTE XXIII

FILONE DI ALESSANDRIA
LA «FILOSOFIA MOSAICA»
BASATA SULLA RINASCITA DEL PLATONISMO

Come le scienze su cui si basa la cultura generale contribuiscono all'apprendimento della filosofia, così anche la filosofia contribuisce all'acquisizione della sapienza. Infatti, la filosofia è lo sforzo per raggiungere la sapienza, e la sapienza è la scienza delle cose divine e umane e delle cause di queste. Dunque, come la cultura generale è ancella della filosofia, così anche la filosofia è ancella della sapienza.

Congr., 79

Chi dispera in se medesimo, conosce Colui che è.

De somn., I, 60

SEZIONE I

GENESI, COMPONENTI E PROBLEMI DI FONDO DELLA FILOSOFIA DI FILONE DI ALESSANDRIA

I. Le diverse componenti della sua filosofia

1. La formazione del pensiero filoniano e il suo ruolo nella storia della filosofia antica – Filone costituisce senza dubbio un personaggio «di rottura».[1] Si trovò a cavallo di due epoche e di due culture; non fu esente da una serie di contraddizioni (peraltro indebitamente amplificate da

[1] Filone nacque ad Alessandria, probabilmente fra il 15 e il 10 a.C. La sua fu una delle più ricche e influenti famiglie ebree che si erano stanziate ad Alessandria. Egli poté quindi ricevere una istruzione al più alto livello possibile a quei tempi. Si impossessò perfettamente della cultura greca (e, in particolar modo, delle categorie spirituali dell'Ellenismo), e, a un tempo, del patrimonio spirituale e culturale del suo popolo, come avremo modo di dire con maggior ampiezza. Della sua vita sappiamo pochissimo. Fondamentalmente egli dovette condurre un tipo di esistenza dedicata pressoché interamente alla meditazione, agli studi e alla composizione dei suoi libri. Non dovette, tuttavia, sottrarsi ad alcuni impegni politici, che, probabilmente, intese come doveri verso il suo popolo. L'episodio più noto è il suo viaggio a Roma come capo di una ambasceria per protestare contro le persecuzioni di cui erano vittime gli Ebrei. Al ritorno, nel 41 d.C., Filone scrisse una ampia relazione sull'ambasceria, da cui risulta che, a quell'epoca, egli era nella sua piena maturità. Filone scrisse numerose opere, quasi tutte pervenuteci. Fra esse spiccano soprattutto quelle che costituiscono il grande commentario allegorico al *Genesi*. Ecco i titoli latini di queste opere, con cui esse sono usualmente citate: *De opificio mundi*; *Legum allegoriae*; *De Cherubim*; *De sacrificiis Abelis et Caini*; *Quod deterius potiori insidiari soleat*; *De posteritate Caini*; *De gigantibus*; *Quod Deus sit immutabilis*; *De agricultura*; *De plantatione*; *De ebrietate*; *De sobrietate*; *De confusione linguarum*; *De migratione Abrahami*; *Quis rerum divinarum heres sit*; *De congressu eruditionis gratia*; *De fuga et inventione*; *De mutatione nominum*; *De somniis*. Di notevole interesse sono anche i cosiddetti scritti di esposizione della legge mosaica: *De Abrahamo*; *De Iosepho*; *De Decalogo*; *De specialibus legibus*; *De virtutibus*; *De praemiis et poenis*; *De vita Mosis*. Un gruppo a parte è costituito dagli scritti di esegesi e catechesi biblica: *Quaestiones et solutiones in Genesim*; *Quaestiones et solutiones in Exodum*. Gli scritti di filosofia pura sono fra i meno interessanti e poco originali: *Quod omnis probus liber sit*; *De providentia*; *De aeternitate mundi*; *De Alexandro*; *Hypothetica*. Legati alla sua attività politica e all'ambiente ebraico sono invece: *In Flaccum*; *Legatio ad Caium*; *De vita contemplativa*. Per le edizioni critiche e le traduzioni, si veda lo Schedario, *s.v.* Nonostante la pubblicazione nel 2005 (2011[2]) nella collana «Il Pensiero Occidentale» della Bompiani di una nuova edizione, in un volume unico, della traduzione di tutti i trattati del *Commentario allegorico alla Bibbia*, con testo greco a fronte, a cura di R. Radice, abbiamo tuttavia ritenuto opportuno mantenere la nostra traduzione originaria dei testi di Filone, che qui riportiamo per

molti studiosi), le quali scaturirono soprattutto dal fatto che egli *espresse idee nuove per lo più con termini vecchi*, e dal fatto che le idee nuove che egli volle imporre derivavano da una tradizione e da una mentalità diversissime (e per certi aspetti antitetiche) rispetto alla cultura ellenica, da cui egli desunse il suo lessico e i suoi strumenti concettuali.

Tuttavia – al di là di queste contraddizioni – la «rottura» di cui dicevamo è evidente quasi a ogni pagina della sua cospicua opera.

Filone scosse alle radici i capisaldi che per tre secoli avevano sorretto il pensiero delle grandi scuole ellenistiche.

a) Sull'imperante materialismo egli fece breccia con il recupero della dimensione dell'«essere incorporeo», che proclamò e difese in modo assai energico.

b) Alla visione «immanentistica» contrappose una concezione «trascendentistica», addirittura più avanzata rispetto a tutte quelle che la Grecia aveva fino allora conosciuto.

c) Inoltre, ridimensionò drasticamente la incondizionata fiducia nell'«autarchia» dell'uomo, mostrò la necessità di trascendere la ragione e di agganciarla a Dio e a una «divina Rivelazione» per poter veramente risolvere i problemi ultimativi.

d) Infine, fece irrompere nella visione del mondo e della vita prettamente naturalistica propria dell'ellenismo una corrente di forte religiosità e di intenso misticismo, destinata a mutare la temperie del pensiero filosofico in maniera radicale.

Questo cospicuo rinnovamento avvenne ad Alessandria e per opera di un uomo che non era un Greco, bensì un Ebreo educato alla cultura ellenica, ma imbevuto della fede del suo popolo e fermamente convinto dell'ispirazione divina della *Bibbia.*

Tutte queste circostanze sono essenziali non solo per la comprensione di Filone, ma anche di tutto il pensiero greco di cui resta da dire.

2. Alessandria, nuovo centro di cultura in cui si formò il pensiero filosofico-teologico di Filone – Alessandria era la città che più di ogni altra si trovava esposta agli influssi dell'Oriente, sia per ragioni geo-

uniformità di stile; proprio dagli studi che abbiamo fatto nel corso degli anni Settanta del secolo scorso per preparare la trattazione del pensiero di Filone, è nato quel progetto che ha portato alla traduzione completa di tutti i trattati del commentario filoniano, che in italiano mancavano.

grafiche; sia, anche, perché più disponibile a essi per ragioni spirituali, culturali e sociali, a motivo della diversità di estrazione etnica e quindi di formazione e di mentalità della sua popolazione.

Ad Alessandria ebbero luogo i più notevoli tentativi di sintesi fra lo spirito razionalistico tipicamente ellenico e le istanze orientali, che erano, invece, di natura squisitamente religiosa e mistica.[2] Fra le varie correnti della filosofia greca, due erano particolarmente idonee a garantire la mediazione fra il razionalismo ellenico e la religiosità e il misticismo orientale: il Pitagorismo e, soprattutto, il Platonismo.

E proprio queste due filosofie, appunto ad Alessandria, incominciarono a risorgere, cercando di uscire da quel magma eclettico stoicizzante (che si era venuto a formare a partire dal II secolo a.C.), come vedremo, pochi decenni prima di Filone.[3]

3. Il grande impatto fra due differenti culture nel pensiero di Filone – L'ambiente particolare non sarebbe tuttavia bastato a produrre quel grandioso tentativo di fusione fra «teologia biblica» e «filosofia ellenica» se non ci fosse stato – come già abbiamo accennato – un uomo come Filone, nutrito di ambedue le culture, profondamente convinto sia dell'eccellenza della prima sia dell'insostituibilità e irrinunciabilità della seconda, e, per giunta, Ebreo fino alle radici, e, insieme, fervido ammiratore dei Greci.

Nessun Greco, infatti, avrebbe potuto sentire a quel tempo la necessità di tentare quel tipo di mediazione fra le due concezioni della realtà. E, in particolare, nessun Greco avrebbe avuto la possibilità di affrontare quel tirocinio necessario per guadagnare le categorie del pensiero ebraico, e, soprattutto, per comprendere dall'interno la fede ebraica che ne è alla radice, oltre che, ovviamente, tutte le categorie del pensiero ellenico.

Il tentativo di fusione fra «teologia ebraica» e «filosofia greca» operato da Filone – pur con tutte le sue incertezze e le sue numerose aporie – costituisce un avvenimento di portata eccezionale non solo nell'ambito della storia spirituale della Grecità e in quella dell'Ebraismo, ma ancor più in generale, in quanto inaugura quell'alleanza fra fede biblica e ragione filosofica ellenica, che era destinata ad avere così

[2] Su questo argomento restano fondamentali le osservazioni di E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 voll., Paris 1846-1851 (rist. anast., Amsterdam 1965), vol. I, pp. 100-125. Ricordiamo al lettore che quest'opera rimane un punto di riferimento ancora oggi importante.

[3] Cfr. *infra*, pp. 1805 ss.

larga fortuna con la diffusione del verbo cristiano, e dalla quale dovevano scaturire le categorie del pensiero dei secoli successivi.[4]

Con Filone, insomma – come da tempo è stato giustamente rilevato, però solo da pochi – comincia, in un certo senso, la storia della filosofia cristiana, e dunque «europea».

Anche nell'ambito dello svolgimento della successiva storia della filosofia greca che respinse il verbo cristiano e restò legata alla mentalità pagana, e della quale noi ci occupiamo in modo specifico in questa sede, Filone ebbe un ruolo importante.

Tutta una serie di concetti – che fanno capo alla riscoperta dell'immateriale –, rimessi in circolazione da Filone, si ritrovano in quella scuola di Alessandria fondata da Ammonio, dalla quale nacque il Neoplatonismo e da cui provenne Plotino.

Inoltre, è un dato di fatto inoppugnabile che Numenio – di cui più avanti diremo[5] – lesse e ammirò Filone e ne assimilò alcune dottrine di fondo, come molti dei frammenti pervenutici attestano. E Numenio fu un filosofo che esercitò un influsso determinante anche sul pensiero di Plotino.

4. La componente ellenica nei suoi differenti aspetti – A quale o a quali fra le scuole greche Filone attinse in prevalenza le sue categorie filosofiche per operare la sintesi fra teologia biblica e filosofia?

Già sulla base di quanto abbiamo detto sopra la risposta è prevedibile: il Pitagorismo e il Platonismo sono cespiti di ispirazione continua, ma in modo particolare il Platonismo risulta la fonte privilegiata.

In effetti, già gli antichi Padri della Chiesa considerarono Filone un «Pitagorico», e soprattutto un «Platonico».[6]

Alcuni studiosi moderni hanno invece rilevato gli influssi degli Stoici e hanno insistito su di essi.[7] Questi sono indubbiamente notevoli, ma Filone *svuota sistematicamente tutti i concetti stoici della loro carica materialistica e immanentistica e li rifonda in senso spiritualistico*.

Sono peraltro rintracciabili altresì chiari influssi del Cinismo, soprattutto per quanto concerne la dottrina del piacere inteso come male e, quindi, come fonte di peccato.

[4] Tutta la nostra esposizione sarà la prova di questa tesi, che costituisce il punto sul quale maggiormente gli interpreti hanno, da qualche tempo, incentrato la loro attenzione.

[5] Cfr. *infra*, pp. 1939 ss.

[6] Cfr. Clemente, *Stromata*, I, 15, 72, 4; II, 19, 100, 3.

[7] Si veda, soprattutto, Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 769-791.

Lo stesso Scetticismo, pur respinto nelle sue conseguenze ultime, è accolto in certe sue istanze, e sapientemente sfruttato: in particolare, come sappiamo, Filone accoglie i «tropi» di Enesidemo,[8] per concludere, però, che la ragione può uscire dallo scacco, se si aggancia alla fede, e insieme alla fede tenta l'approccio con l'Assoluto.

Di recente sono stati messi in luce anche gli influssi degli scritti essoterici di Aristotele, che – come sappiamo – erano quelli nella loro sostanza più vicini al pensiero platonico.

Sono state, infine, rilevate certe tangenze con il *Trattato sul cosmo*, scritto attribuito ad Aristotele, e che, in ogni caso, contiene gran parte delle dottrine degli essoterici aristotelici.[9]

Per completare il quadro, bisogna dire che Filone conobbe quasi tutto l'arco della problematica della storia della filosofia greca, dai Presocratici (fra i quali egli ammirò soprattutto Parmenide ed Empedocle che considerò «uomini divini») ai maggiori esponenti delle scuole ellenistiche.

E bisogna anche riconoscere che a tutti egli fu in qualche modo debitore ai fini della formazione della sua coscienza filosofica, anche a quei filosofi con i quali polemizzò, come i Sofisti e gli Epicurei.[10]

5. La filosofia di Filone non è una forma di «Eclettismo» – Concluderemo, allora, che la filosofia di cui Filone si avvale per interpretare la *Bibbia* è una forma di «Eclettismo», o che è addirittura l'«Eclettismo» dominante ai suoi tempi, come alcuni studiosi hanno sostenuto?

A nostro avviso, la risposta a questa domanda è decisamente negativa.

Meglio di tutti su questo punto ha fatto chiarezza Antonio Maddalena, in particolare in questa pagina che conviene leggere: «Filone mancò della genialità dei filosofi greci, che crearono, ciascuno, il proprio linguaggio, e si servì, a seconda che più li trovava opportuni, dei vari linguaggi dei vari filosofi greci. Da Anassimandro fino agli Stoici e agli Scettici i filosofi greci (e i poeti e gli storici) scelsero tra le parole del linguaggio comune quella (o quelle) che meglio poteva riflettere la

[8] Si veda il libro VI, pp. 1527 ss.

[9] Sugli influssi di Aristotele essoterico su Filone si veda soprattutto: A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Paris 1944-1954, vol. II (1949), pp. 520 ss.

[10] Sulla posizione di Filone nei confronti dei filosofi greci, cfr. H.A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 voll., Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts 1947 (più volte ristampato), vol. I, pp. 107-115; inoltre: A. Maddalena, *Filone Alessandrino*, Mursia, Milano 1970, *passim.*

sostanza del loro pensiero, e l'impregnarono di significato spirituale e filosofico, e intorno a quella parola (o a quelle parole) incentrarono vigorosamente il loro discorso. Anassimandro scelse, ad esempio, la parola ἄπειρον, che indica qualche cosa che non ha limiti, e creò l'ἄπειρον, l'infinito, parola densa di significato, destinata a non più scomparire dal linguaggio filosofico; e Pitagora (o i suoi immediati discepoli) riempì di significato filosofico la parola indicante l'uno e la parola indicante i molti, e contrappose l'uno al molteplice, e sull'antitesi dell'uno e del molteplice costruì la sua filosofia; e Parmenide impregnò di senso filosofico l'essere e il non essere; e Filolao (o un altro Pitagorico) inventò il limite e l'unità parimpari, ed Empedocle la contesa e l'amicizia, e Anassagora la mente, e Platone l'idea, e Aristotele la forma e la materia, e gli Stoici lo spirito, e gli Scettici la sospensione del giudizio. – Filone seguì altra via: inventò e perfezionò una filosofia, ma servendosi di vari linguaggi (né poteva servirsi d'un solo di essi, ché la sua filosofia non coincideva con alcun'altra a noi conosciuta); e di questi linguaggi si servì modificando in qualche modo il senso delle varie parole. Così egli usò il termine πνεῦμα ch'era degli Stoici, ma con esso indicò, piuttosto che l'infocata aria divina che è in noi, quello Spirito divino che sta sopra di noi e in noi viene e da noi si ritrae secondo che vuole Iddio; e usò il termine νοῦς, ch'era in Anassagora e in Platone e in Aristotele, ma lo trasformò da elemento divino in elemento corporeo, pensandolo costituito da una materia purissima in cui Iddio impresse una sua impronta e in cui Iddio spira o non spira il suo Spirito; e usò il termine senso (αἴσθησις), ch'era in Platone, in Aristotele e negli Stoici, dandogli a volte il significato che trovava negli Stoici e a volte quello che trovava in Platone, distaccandosi, finalmente, e da Platone e dagli Stoici».[11]

6. La preminenza del Platonismo nei punti-chiave del pensiero di Filone – Va in ogni caso precisato quanto segue.

Al di sopra di tutte quelle affermazioni che erano ormai divenute patrimonio di quasi tutte le Scuole e che costituivano una vera e propria *koiné filosofica*, così come al di sopra delle singole dottrine particolari desunte dalle singole Scuole, in Filone predomina, molto spesso – come abbiamo già anticipato, e come meglio vedremo nel corso dell'esposizione del suo pensiero – lo spirito di Platone e del Platonismo.

[11] Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., pp. 114 s.

I numerosi concetti stoici di cui egli si avvale – come abbiamo già rilevato – vengono sistematicamente sganciati dai loro fondamenti materialistici e immanentistici e vengono reinseriti nel contesto di una metafisica spiritualistica.

Il Pitagorismo stesso viene utilizzato solo in una certa misura, sfruttando soprattutto l'interpretazione simbolica dei numeri ai fini dell'esegesi allegorica di certi passi della Sacra Scrittura.

In particolare – cosa assai indicativa – non viene accolta l'identificazione delle Idee con i numeri, e viene mantenuto l'aspetto eidetico-paradigmatico della dottrina platonica delle Idee in tutta la sua portata.

Da Aristotele vengono accolte soprattutto dottrine in accordo o facilmente accordabili col Platonismo.

Dunque, sembra corretto parlare senz'altro di un Platonismo di Filone.

7. Significativi ripensamenti e riforme del pensiero platonico in Filone – Ma che tipo di Platonismo è quello riproposto dal nostro filosofo?

Si tratta di una nuova forma di Platonismo, riformato in alcuni punti essenziali.

Filone riguadagna in pieno il concetto dell'incorporeo; e, così, si riaggancia all'autentico spirito del Platonismo al di là dei fraintendimenti dell'Accademia eclettica, ma con una serie di modifiche.

a) Riforma il concetto di Dio ponendolo al di sopra delle stesse Idee;

b) riforma la concezione delle Idee, facendone produzioni e pensieri di Dio;

c) trasforma in senso creazionistico l'attività demiurgica della divinità;

d) riforma il concetto di legge morale facendone un «comandamento» di Dio;

e) trasforma l'antropologia introducendo alcune novità rivoluzionarie nella concezione dell'anima, che frantumano non solo certi schemi della psicologia platonica, ma anche quelli di tutta la Grecità.

Vedremo che alcune di queste riforme sono proprie anche di altri Platonici e che esse costituiscono i tratti distintivi del cosiddetto «Medioplatonismo», il quale – come abbiamo detto – nacque proprio ad Alessandria poco prima di Filone e raggiunse il suo massimo sviluppo nel II secolo d.C.

Qui ci limitiamo a rilevare in maniera schematica queste riforme del pensiero platonico, riservandoci di approfondirle più oltre. Prima, infatti, è necessario dire della componente propriamente ebraica del pensiero filoniano.

8. La componente ebraica – I testi che costituiscono il punto di partenza e anche il punto di arrivo di Filone non sono quelli dei filosofi, bensì sono le Sacre Scritture, e appunto in queste va ricercato il vero nucleo ispiratore e, quindi, il principio unificatore del suo pensiero.

I numerosi fraintendimenti di Filone sono nati – per lo più – dal fatto che molti studiosi non hanno preso atto di questo elemento fondamentale e pregiudiziale ai fini della corretta interpretazione del nostro filosofo.

Analizzare gli scritti di Filone con criteri «filologici», oppure puramente «razionalistici», e rilevare in essi solo quanto rientra nei quadri e nella dimensione del pensiero greco anteriore o contemporaneo a Filone, significa smembrare un grande mosaico e ridurlo solamente alle sue tessere, distruggendo in tal modo proprio il disegno generale che con quelle tessere viene realizzato.[12]

Senza un costante riferimento del pensiero di Filone al testo della Bibbia, non lo si comprende in alcun modo.

9. La traduzione greca della Bibbia fatta dai Settanta fu considerata da Filone «ispirata da Dio» così come l'originario testo ebraico – Il testo della *Bibbia* al quale Filone si rifà non è l'originario in lingua ebraica, ma è la cosiddetta «traduzione greca dei Settanta», che è stata fatta ad Alessandria sotto il regno di Tolomeo Filadelfo (285-246 a.C.), per rispondere alle necessità della comunità ebraica formatasi appunto ad Alessandria, e che aveva ormai fatto propria la lingua greca.

Alcuni studiosi, anzi, ritengono che Filone stesso non conoscesse l'ebraico, o, per lo meno, che non lo conoscesse in modo perfetto. Tuttavia, nessuno degli elementi finora addotti dagli studiosi che dovrebbero provare la conoscenza dell'ebraico da parte di Filone risulta incontrovertibile né decisivo. Le varianti che si riscontrano in alcune citazioni della Bibbia fatte da Filone rispetto alla traduzione dei Settanta quale si presenta a noi oggi, possono ben spiegarsi – come da tempo è stato rilevato – supponendo che quelle varianti fossero

[12] In altri termini, si legge Filone non in dimensione storico-ermeneutica, ma «storicistica» o «filologistica».

contenute nella redazione da lui utilizzata, ossia che la traduzione dei Settanta abbia subito alcuni ritocchi e revisioni.

Evidentemente, la traduzione dei Settanta agevolava enormemente il compito di Filone, nella misura in cui essa costituiva già una prima mediazione fra Ebraismo ed Ellenismo: i termini e le espressioni greche, con cui furono tradotti i corrispondenti termini e le espressioni ebraiche, comportarono inevitabilmente una certa carica culturale propria delle matrici greche da cui derivavano. In effetti, ogni traduzione, in particolare se fatta in modo approfondito, è, in qualche modo, una interpretazione, cioè una mediazione.

Ma Filone era convinto che, come l'originaria in lingua ebraica, così anche la *Bibbia* in lingua greca, ossia la stessa traduzione, fosse ispirata da Dio e che, per questo, essa avesse uguale valore dell'originale.

Dio, dice espressamente Filone, ha «ispirato» i traduttori nella scelta delle parole greche con cui essi trasposero quelle originarie, di guisa che, propriamente parlando, essi non furono traduttori, bensì «ierofanti e profeti».[13]

10. Mosè è considerato da Filone come massimo profeta alla cui parola deve subordinarsi la parola dei filosofi – Filone conobbe e meditò la *Bibbia* pressoché per intero, dato che cita passi da almeno diciotto dei libri di cui essa è costituita, ma privilegiò in maniera assoluta il *Pentateuco*, ossia la «Legge» («Torah» in ebraico, «Nomos» in greco), considerò Mosè, il suo autore, il massimo profeta e ritenne la parola mosaica, in quanto ispirata da Dio, la più alta uscita dalla bocca di un uomo.

La parola di Mosè costituì, per lui, per logica conseguenza, la verità cui doveva essere commisurata e subordinata la parola di tutti i filosofi.

Del resto egli ritenne che alcune delle dottrine fondamentali dei filosofi greci avessero dei precisi antecedenti appunto in Mosè.[14]

La qualifica di «Filosofia mosaica», con le dovute precisazioni sopra fatte, è quella che meglio sembra caratterizzare la speculazione filoniana.

[13] Cfr. *Mos.*, II, 12-40.

[14] Filone, qualche volta, sostiene la dipendenza di alcune teorie di filosofi greci dalla sapienza mosaica (cfr., per esempio, *Quaest. in Gen.*, III, 5; IV, 152; *Spec.*, IV, 61); più spesso rileva semplicemente la corrispondenza di idee filosofiche greche con idee bibliche, sottolineando l'anteriorità di queste. Si veda, sul problema, Wolfson, *Philo*, cit., I, pp. 138-143.

Potremmo anche parlare di un «Platonismo mosaicizzante» o di un «Mosaismo platonizzante»; ma questa formula lascerebbe fuori le altre componenti della filosofia greca, che pure sono operanti.

In ogni caso, le opere di Filone costituiscono – a eccezione di poche destinate per lo più a fini contingenti – esegesi e soprattutto commentari allegorici del *Pentateuco.* Gli altri passi di altri libri della *Bibbia* cui egli si rifà sono sempre utilizzati nel contesto dell'interpretazione del *Pentateuco*, che, a suo avviso, contiene tutta quanta la verità su Dio, sull'universo, sull'uomo e sul suo destino.

II. Il metodo dell'allegoria di Filone

1. Precedenti dell'allegoresi filoniana – Abbiamo parlato di esegesi allegorica in generale nonché di «commentari allegorici» che Filone dedica al *Pentateuco*, ed è opportuno precisare subito non solo che i secondi prevalgono per quantità e qualità, ma che *l'allegoresi costituisce la vera e propria cifra spirituale del nostro autore*.

Il metodo del filosofare filoniano coincide con l'«allegoresi», la quale consiste, in particolare, nel rintracciare ed esplicare il significato che sta riposto sotto le figure, gli atti e gli eventi narrati nel *Pentateuco*.

La trama di questa interpretazione allegorica è molto ben riassunta da Bréhier – il cui libro su Filone rimane tutt'oggi un punto di riferimento – come segue: «Il *Genesi* nel suo insieme fino all'apparizione di Mosè rappresenta la trasformazione dell'anima dapprima moralmente indifferente, che poi si abbandona al vizio, e che, infine, quando il vizio non è inguaribile, ritorna per gradi fino alla virtù. In questa storia, ogni tappa è rappresentata da un personaggio. Adamo (l'anima neutra) è attirato dalla sensazione (Eva), a sua volta sedotta dal piacere (serpente); per conseguenza, l'anima genera in sé l'orgoglio (Caino) con tutto il seguito di mali; il bene (Abele) viene escluso, e così l'anima muore alla vita morale. Ma, quando il male non è incurabile, i germi di bene che sono in essa possono svilupparsi mediante la speranza (Enos) e il pentimento (Enoc), fino a raggiungere la giustizia (Noè) e, poi, malgrado ricadute (il diluvio, Sodoma), fino a raggiungere la santità definitiva».[1]

Qual è la genesi, la natura e la portata dell'allegoresi filoniana?

Per rispondere, dobbiamo fare alcune premesse.

[1] E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908; 1950[3], p. 43.

Intanto, è da rilevare che il metodo dell'interpretazione allegorica, all'epoca di Filone, era diffuso sia in ambiente pagano, sia, anche, in alcuni ambienti giudaici.

Nell'ambito della cultura ellenica, i grammatici alessandrini interpretavano Omero ed Esiodo in chiave allegorica, e già nell'ambito dell'antica Stoa la mitologia pagana veniva interpretata come simbolo di verità fisico-teologiche.

Tuttavia, per gli Stoici l'interpretazione allegorica costituiva un metodo complementare, accessorio e niente affatto essenziale al loro procedimento propriamente filosofico.[2]

Gli studiosi rilevano, probabilmente a ragione, come l'idea che la verità si nasconda sotto simboli, e il conseguente emergere in primo piano di un procedimento atto a scoprire il vero nascosto sotto il simbolo, debbano essere sorti nell'ambito dei misteri, e in particolare di quelli orfici, soprattutto nel loro stadio più evoluto, in cui l'iniziazione consisteva ormai non più solamente nella conoscenza dei miti e nella partecipazione alla loro rappresentazione cerimoniale, ma soprattutto nella penetrazione e nella comprensione del loro significato riposto. Verso la fine del II secolo a.C. il grammatico Dionigi di Tracia, all'oracolo delfico che parlava con linguaggio aperto e si esprimeva alla lettera, contrapponeva (e questo è assai significativo) Orfeo, che parlava per simboli, e sottolineava la superiorità del «parlare per simboli».[3]

2. Un esempio emblematico dell'allegoresi ellenica in uno scritto contemporaneo o di poco posteriore a Filone – Un documento, in cui l'interpretazione allegorica è predominante, è costituito dalla *Tavola di Cebete,* uno pseudepigrafo neopitagorico.

In questo scritto si interpretano le figure, supposte dipinte da Cebete «un seguace di Pitagora e di Parmenide» (su un quadro offerto come dono a Crono), quali simboli della vita etica e dei vari stati morali dell'anima, del bene, del male e di ciò che non è né bene né male.

Per giunta, l'interpretazione del quadro è presentata come una sorta di «iniziazione», o, per lo meno, come la rivelazione di una «esoterica sapienza» che il personaggio principale dell'opera (e quindi l'autore stesso dell'opera) dice di aver avuto dall'autore del quadro.

È probabilmente questo il documento pagano in cui si ritrova il metodo allegorico applicato e svolto nella maniera che maggiormente

[2] Cfr. libro V, p. 1348.

[3] Cfr. Clemente, *Stromata*, V, 8, 45, 4 = *Orphicorum Fragmenta*, fr. 227, p. 243 Kern.

si avvicina al procedimento filoniano, e per questo ci occuperemo a fondo di tale scritto più avanti, quando parleremo del Pitagorismo.[4]

Del resto, è Filone stesso che assimila l'interpretazione allegorica della Sacra Scrittura all'«iniziazione misterica», e se pure certi interpreti moderni hanno troppo insistito sull'influsso dei misteri ellenistici – spingendosi, in alcuni casi, a estremi veramente iperbolici –, resta come dato di fatto innegabile l'espresso richiamo del nostro autore alla terminologia misterica.[5]

3. L'interpretazione allegorica della Bibbia in ambiente ebraico – Non meno importanti, tuttavia, dovettero essere anche le fonti di ispirazione ebraica.

Da tempo gli studiosi hanno additato alcuni paralleli fra Filone e i frammenti pervenutici sotto il nome di Aristobulo.

Sul pensiero di Aristobulo e sul suo significato, per la verità, regna grande discordia fra gli studiosi. Infatti, alcuni ritengono che i frammenti appartengano effettivamente al giudeo Aristobulo vissuto attorno al 100 a.C. Altri pensano, invece, che i frammenti a lui attribuiti non siano genuini, ma siano falsificazioni di epoca post-filoniana, e per di più grossolani fraintendimenti dello stesso pensiero filoniano.

Gli argomenti di coloro che sostengono la non autenticità dei frammenti non sono tuttavia decisivi, come già molto bene rilevava Zeller.

In ogni caso, due sono le idee fondamentali che questo «Peripatetico» (così lo chiamano le nostre fonti antiche) giudacizzante sosteneva.

1) L'antropomorfismo della Bibbia va letto in chiave allegorica, e le espressioni come «le mani di Dio» e simili vanno intese nel senso di «le potenze divine».

2) I Greci sono debitori a Mosè della loro sapienza filosofica.

Ma la prima idea non è che un anticipo molto frammentario ed esile dell'allegoresi filoniana, e la seconda, sostenuta da Aristobulo in modo piuttosto grossolano, in Filone è invece accennata e in modo assai cauto.[6]

[4] Su questo parallelo fra il metodo allegorico della *Tavola di Cebete* e quello filoniano cfr. Bréhier, *Les idées*, cit., pp. 39 s. e in particolare quanto diciamo *infra*, pp. 1887 ss.

[5] Un esempio tipico degli eccessi cui questa tesi è stata spinta è costituito dal libro di E.R. Goodenough, *By Light, Light*, New Haven 1935.

[6] Per un approfondimento del problema rimandiamo il lettore a N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepi-*

Inoltre, sono state rilevate alcune tangenze fra Filone e gli autori della *Lettera di Aristea*[7] e della *Sapienza di Salomone*.[8]

Ma circa l'esistenza di esegesi allegoriche della Bibbia negli ambienti giudaici è Filone stesso che ci informa, anche se non con le precise e circostanziate notizie che desidereremmo. Egli ci parla, infatti – fra l'altro – di «uomini ispirati» da lui ascoltati, i quali interpretavano la maggior parte delle cose contenute nella Bibbia come «simboli visibili di cose invisibili», «simboli esprimibili di realtà inesprimibili».[9]

Filone attribuisce, inoltre, alla comunità ebraica degli Esseni, che viveva in Palestina, la pratica della meditazione della maggior parte dei passi della Bibbia appunto mediante Simboli.[10]

Anche della comunità ebraica dei Terapeuti, che era stanziata in Egitto, Filone dice che praticava sistematicamente l'interpretazione allegorica, e che assimilava il senso letterale al corpo del vivente e quello allegorico all'anima.[11]

4. Il metodo della interpretazione allegorica portato da Filone alle estreme conseguenze – Tutte queste componenti dovettero agire – sia pure in diversa maniera e in differente misura – alla formazione dell'allegoresi filoniana. È certo, tuttavia, che nessuno aveva applicato il metodo allegorico con tanta ampiezza e profondità, come fece Filone.

E proprio a Filone sarà debitore il pensiero cristiano, che, meno di un secolo più tardi, riprenderà, ridimensionandolo, il metodo della lettura allegorica della Bibbia, con esiti nuovi e fecondi.

Prima di procedere oltre, restano da rilevare ancora due punti assai importanti per la corretta comprensione dell'allegoresi filoniana.

a) Filone ritiene che anche la lettera della Bibbia abbia un senso; infatti, egli respinge, di norma, l'assimilazione del racconto biblico al puro mito.

graphischen Resten der judisch-hellenistischen Literatur, Berlin 1964 e in particolare R. Radice, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo attribuito ad Aristotele*, prefazione di A. Bos, Vita e Pensiero, Milano 1994; 1995^2.

[7] Il falsario che scrisse questa lettera attribuendola ad Aristea pare sia in realtà vissuto attorno al 100 a.C. Le tangenze che il documento presenta con Filone sono molto tenui e piuttosto marginali.

[8] Anche la *Sapienza* di Salomone sembra essere stata composta dopo il 100 a. C., probabilmente da un Giudeo alessandrino. Ma anche le tangenze fra questo testo e Filone sono poco significative.

[9] Cfr. *Spec.*, III, 178 (cfr. anche I, 8).

[10] Cfr. *Prob.*, 75 ss.

[11] Cfr. *Contempl.*, *passim*.

b) Il senso letterale si colloca, tuttavia – a suo avviso – su un piano decisamente inferiore, restando, per così dire, alla superficie del messaggio mosaico, mentre l'interpretazione allegorica si colloca su un piano decisamente superiore, giungendo all'anima stessa di questo messaggio.[12]

c) Ambedue i significati sono da considerarsi «divina Rivelazione».

d) Filone stesso, come interprete allegorico, si ritiene partecipe di una «divina ispirazione».[13]

III. Filone come preludio di una grande svolta del pensiero occidentale

1. La questione dei rapporti fra la «Rivelazione divina» e la «filosofia», ossia fra la «fede» e la «ragione» – Abbiamo sopra accennato alla salda fede di Filone nella Rivelazione, ossia nella divina ispirazione della Scrittura, e addirittura alla fiducia che egli nutriva nel soccorso divino nel suo stesso attendere all'interpretazione allegorica dei libri di Mosè.

È evidente che con Filone ci troviamo di fronte a una svolta essenziale del pensiero occidentale, in quanto la speculazione filosofica si trova non solo di fronte a problemi nuovi, ma a problemi di tale natura e portata, che, per poter essere risolti, comportavano strutturalmente una messa in crisi del concetto classico della filosofia, e l'acquisizione di inedite prospettive.

Si trattava, in sostanza, di stabilire quali fossero i rapporti fra la «Rivelazione divina» e la «filosofia», fra la «fede» – che sola può credere in una superiore divina Rivelazione – e la «ragione filosofica», che al *logos* umano chiede la spiegazione e giustificazione di tutte le cose.

E si trattava, per conseguenza, di accertare da chi e da che cosa dipendessero le concordanze riscontrabili fra le dottrine contenute

[12] Sui testi e sui problemi concernenti l'interpretazione allegorica filoniana cfr. Wolfson, *Philo*, cit., I, pp. 115-132, e il bell'articolo di J. Pepin, *Remarques sur la théorie de l'exégèse allègorique chez Philon*, in AA.VV, *Philon d'Alexandrie. Colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Lyon 11-15 Septembre 1966*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1967, pp. 131-167. Inoltre: R. Radice, *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria. Commentario al «Legum Allegoriae»*, prefazione di C. Kraus Reggiani, Vita e Pensiero, Milano 2000.

[13] Della propria «divina ispirazione» nell'esplicare il significato allegorico, Filone parla con estrema chiarezza, ad esempio, in *Cher*., 27.

nei testi rivelati, da un lato, e negli scritti frutto della autonoma speculazione filosofica dei Greci, dall'altro. E quindi si trattava di stabilire a chi toccasse la supremazia: se alla fede nella Rivelazione, ovvero se all'autonoma ricerca della ragione umana.

La grande svolta del pensiero occidentale sarà visibile in maniera chiarissima (e in particolare nelle sue molteplici implicanze e conseguenze) soprattutto con il nascere e con lo svilupparsi della Patristica cristiana e poi con la Scolastica medievale (e anche con il parallelo svilupparsi della filosofia araba e di quella ebraica medievale).

Ma sarebbe un grave errore ritenere che la filosofia pagana, nella sua sopravvivenza di oltre cinque secoli alla nascita del Cristianesimo, non abbia risentito di questa svolta, o che ne abbia risentito solo in maniera superficiale, come vedremo.

2. La questione del rapporto fra la «filosofia» e una «divina rivelazione» come viene presentata da Platone in forma ipotetica – Per comprendere la novità di questi problemi e la loro rilevanza è bene ricordare che il pensiero greco dell'età classica così come quello dell'età ellenistica non si era mai trovato nella situazione di dovere fare i conti con una «verità rivelata» o con dottrine considerate «rivelate», quali erano quelle della *Bibbia*, con cui Filone si trova per primo a fare i conti, o quelle del *Vangelo*, con cui si cimenteranno i Padri della Chiesa, o quelle del *Corano*, con cui si misureranno i pensatori arabi.

La religione ellenica non aveva dogmi teologici immodificabili paragonabili a quelli di altre religioni, né una casta sacerdotale che avesse il compito precipuo di custodirli; e, ciò che più conta, le credenze pagane non erano affatto considerate «dottrine rivelate da Dio» nel senso biblico, come già abbiamo detto nel primo volume.[1]

Come abbiamo visto, alla dimensione di una ispirazione divina (assimilabile, sia pure molto approssimativamente, a una sorta di rivelazione) fecero appello i filosofi che avevano accolto un certo aspetto del messaggio dei misteri orfici, e in particolare Platone. Ma proprio Platone ci mostra come la «ispirazione divina» e la «rivelazione divina» abbiano giocato solo un ruolo di stimolo o di spinta, subito trasformato in discorso di ragione, o, in ogni caso, un ruolo di sollecitazione sempre sussunta nel *logos*, come arricchimento del *logos* medesimo.[2]

[1] Cfr. libro I, pp. 41 ss.
[2] Cfr. libro III, pp. 497 s.

Il caso di Platone, inoltre, è particolarmente significativo, sia per il fatto che più volte egli ha fatto riferimento alla «divina ispirazione» e alla «divina mania» – quella divina mania che sta alla base della grande arte, degli oracoli, della mantica e dell'erotica –, sia per il fatto che i pensatori dell'età imperiale, a cominciare dallo stesso Filone, si sono impossessati del linguaggio con cui Platone ha descritto questi stati, ma lo hanno collocato in una temperie spirituale del tutto nuova.[3]

Intanto, è da dire che Platone, nella «ispirazione divina», sia pure con diverse sfumature e sia pure talora solo implicitamente, vede per lo più un elemento negativo, consistente nel fatto che essa porta l'individuo «fuori senno», «fuori dalla ragione», sicché, per lui, il momento propriamente filosofico – che implica consapevolezza e possesso pieno della ragione – non può non essere superiore.

Sempre e solo la dialettica resta, per Platone, il momento culminante, e alla dialettica resta sempre e solo consegnato il vero sapere.[4]

In ogni caso, Platone, come tutti gli antichi Greci, di una «divina rivelazione» come «fatto storico», ossia di un messaggio che presentasse agli uomini la soluzione dei problemi di fondo circa Dio, l'uomo e la sua vita e che si qualificasse quale «parola di Dio» – come abbiamo detto – non aveva potuto avere esperienza alcuna, ma solo un desiderio e un anelito, che, in modo paradigmatico, aveva espresso in quella pagina del *Fedone*, da noi scelta, in maniera emblematica, come epigrafe di questa nostra opera:

> Infatti, trattandosi di questi problemi [sui destini dell'uomo e sulle sue sorti escatologiche], non è possibile se non fare una di queste due cose: o apprendere da altri *quale sia la verità*; oppure scoprirla da se medesimi; ovvero, se ciò è impossibile, accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare, e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio della traversata del mare della vita: *a meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su più solida nave, ossia affidandosi a una divina rivelazione.*[5]

Il che significa: nel caso che ci fosse una «divina rivelazione», ossia «la parola di un Dio», a dire quali sono i destini degli uomini, questa

[3] In particolare, è da rilevare che Filone trasporta il linguaggio platonico in un contesto che presuppone un Dio Creatore e Rivelatore, che si occupa del singolo, perfino del malvagio, e, dunque, un tipo di rapporto fra Dio e uomo che per Platone era impensabile.

[4] Cfr. libro III, pp. 598 ss.

[5] Platone, *Fedone*, 85 C-D.

dovrebbe avere la supremazia, perché questa, come una nave a prova di tempeste, ci farebbe attraversare il mare della vita e ci condurrebbe al porto cui aspiriamo pervenire; altrimenti, non resta che il ragionamento umano (la filosofia), che è però solo come una zattera, la quale può salvare, ma con tutti i rischi dai quali è invece al riparo chi viaggia sulla nave.

3. Subordinazione della filosofia come «parola umana» alla rivelazione come «parola divina» – Ebbene, quello che per Platone poteva essere una mera aspirazione, per Filone è realtà. Egli si trova a disporre, per usare l'immagine platonica, sia della «nave» sia della «zattera», ovvero sia di una « divina rivelazione » sia della speculazione filosofica, sia della parola che, tramite Mosè, Dio aveva fatto conoscere agli uomini, sia di quella parola di sapienza umana che era nata dal plurisecolare travaglio intellettuale dei Greci.

In quale maniera devono rapportarsi fra loro le due «parole»?

A quale delle due spetta la priorità per chi vuole filosofare?

Filone non solo risponde al problema in modo chiaro e fermo, ma fornisce una soluzione destinata a diventare paradigmatica e a fare epoca: è infatti proprio Filone il pensatore che per primo interpreta i rapporti fra filosofia (ragione e parola umana) e Rivelazione (parola divina) in termini di «subordinazione ancillare» della prima alla seconda, formulando una dottrina che, attraverso i Padri della Chiesa, passerà alla Scolastica e al pensiero occidentale, e che resterà, per secoli, canonica.[6]

La filosofia ellenistica aveva già presentato le scienze e le arti particolari come «ancelle» della filosofia; e questa idea era stata recepita da Filone, il quale l'aveva elaborata e svolta ulteriormente: come le arti e le scienze particolari su cui si fonda la cultura generale sono asservite alla filosofia, così, analogamente, la filosofia è asservita alla «sapienza» (σοφία). Per «sapienza», come più avanti vedremo, Filone intende soprattutto la rivelazione biblico-mosaica. Ecco il testo più significativo al riguardo:

> Come le scienze su cui si basa la *cultura generale* (τὰ ἐγκύκλια) contribuiscono all'apprendimento della *filosofia* (φιλοσοφία), così anche la filosofia contribuisce all'acquisizione della *sapienza* (σοφία). Infatti, la filosofia è lo sforzo per raggiungere la sapienza, e la sapienza è la scienza delle cose divine e umane e delle cause di queste. Dunque,

[6] Cfr. Wolfson, *Philo*, cit., I, pp. 143-163.

come la cultura generale è *ancella* (δούλη) della filosofia, così anche *la filosofia è ancella della sapienza* (φιλοσοφία δούλη σοφίας).[7]

Il fondamento della «sapienza» di cui parla Filone – si noti bene – è precisamente la «fede», intesa come «convinzione salda e incrollabile», e contrapposta all'incertezza degli umani ragionamenti.

Nelle *Legum allegoriae* Filone scrive per esempio:

> La cosa migliore è aver fede in Dio e non nei ragionamenti incerti e nelle congetture prive di saldezza: «Abramo, infatti, ebbe fede in Dio e fu considerato giusto» (*Genesi*, 15, 6); e Mosè comanda di rendergli questa testimonianza, ossia «che egli è degno di fiducia in tutta la casa» (*Numeri*, 12, 7). Infatti, se porremo tutta la nostra fiducia nei nostri propri ragionamenti, noi fonderemo e costruiremo quella città dello spirito che distrugge la verità.[8]

E nel *De Abrahamo* il nostro filosofo afferma perentoriamente:

> «Il solo bene che non è fallace ed è saldo è la fede in Dio».[9]

Quale sia il fondamento di questo improvviso sporgere della fede al di sopra della ragione lo vedremo più avanti;[10] qui, intanto, oltre a prendere atto della novità dell'asserto, ricordiamo quanto già abbiamo sopra rilevato parlando dello Scetticismo: la fede che sporge al di sopra dei ragionamenti, che da soli si autodistruggono, può dischiudere alla ragione stessa, che sia disposta a seguirla, vie e orizzonti nuovi, dei quali i precedenti filosofi non avevano avuto sentore, e che gli Scettici con le loro armi non possono attaccare.[11]

4. Rottura dei quadri ellenistici del sapere: emergere in primo piano e primato della teologia come «sapienza» (σοφία) sulla «saggezza» (φρόνησις) – Quanto abbiamo fin qui detto è già di per sé un motivo sufficiente a spiegare come la tripartizione della filosofia, che abbiamo visto essere la base di tutti i sistemi dell'età ellenistica, non potesse ormai più fornire i quadri idonei a contenere il pensiero filoniano.

[7] *Congr.*, 79.
[8] *Leg. all.*, III, 228.
[9] *Abr.*, 268.
[10] Si ricordi, per poter misurare la portata di questa novità, che Platone considerava la *pistis* (fede, credenza) solo come un momento della *doxa*, ossia dell'opinione o conoscenza del sensibile. E la *doxa*, per Platone, anche quando non è errata (ossia è «retta opinione»), non è mai vera conoscenza. Cfr. Platone, *Menone*, *passim.*

Per la verità, il nostro filosofo formalmente accoglie la tripartizione della filosofia in «logica», «fisica» ed «etica»,[12] ma vi apporta una correzione che la incrina e che, anzi, finisce per sfaldarla.

Filone, infatti, trasporta la teologia dall'ambito della fisica – che diventa pura cosmologia –, a quello dell'«etica», e pone espressamente come momento culminante dell'etica «la conoscenza del Creatore», dalla quale deriva «la santità, la più bella di tutte le acquisizioni».[13]

Questo significa – come sotto vedremo – sciogliere la concezione di Dio da quella del cosmo e collegarla a quella dell'uomo, contrariamente a quasi tutta la tradizione greca. Solo il pensiero socratico costituisce una eccezione a questo riguardo, almeno in una certa misura.

Ma anche la concezione tipicamente ellenistica della superiorità della *phronesis* o saggezza sulla *sophia* o sapienza viene respinta.

La «sapienza» è, per Filone, la conoscenza e il culto di Dio, mentre la «saggezza» riguarda la condotta morale, la vita pratica dell'uomo.[14]

Ma è chiaro che, essendo la sapienza condizione della saggezza, ed essendo anche – come s'è detto – la teologia (che è sapienza) momento culminante dell'etica, la sapienza finisce per includere la stessa saggezza. O, in ogni caso, finisce per agganciarla strettamente a sé: si potrebbe dire che in Filone la saggezza è il momento pratico della sapienza.[15]

Questa «via regia» che è la «sapienza» altrove è detta essere la stessa «parola di Dio», ossia la sua Rivelazione,[16] la Legge mosaica in generale.[17]

Questa concezione della *sophia*, che è insieme salita dell'uomo a Dio e discesa di Dio all'uomo, tramite Mosè e i profeti, rompe sia gli schemi ellenistici, sia, anche, quelli classici: essa inaugura un nuovo modo di intendere la filosofia e squassa alle radici le convinzioni della Grecità.

[11] Cfr. libro VI, pp. 1443 ss.; 1523 ss.
[12] Cfr. *Agric.*, 14 ss.
[13] Cfr. *Mutat.*, 76.
[14] Cfr. *Praem.*, 81.
[15] Cfr., per esempio, *Deus*, 140-145.
[16] Cfr. *Poster.*, 102.
[17] Cfr. Wolfson, *Philo*, cit., I, pp. 147 ss. e 183 s.

SEZIONE II

LA METAFISICA E LA TEOLOGIA DI FILONE DI ALESSANDRIA

I. Recupero dell'Essere incorporeo

1. Il superamento dei presupposti materialistici e immanentistici dei sistemi ellenistici e la riaffermazione dell'incorporeo e della trascendenza – La modifica dei quadri ellenistici del sapere filosofico, come abbiamo detto, doveva dipendere direttamente dalla erosione dei fondamenti su cui esso poggiava. È chiaro, infatti, che Filone toglie la teologia dall'ambito della cosmologia e la collega all'etica, perché ripudia la concezione materialistica e immanentistica di Dio e del Divino, sostenuta da tutte le Scuole elleniche e in particolar modo dalla Stoa, e, addirittura, ridimensiona radicalmente il senso e la portata della cosmologia medesima.

In effetti, da un capo all'altro degli scritti del nostro filosofo, viene riaffermata *la realtà dell'incorporeo*, proprio in quella valenza e in quella pregnanza ontologica e metafisica, che era stata accanitamente e concordemente negata dagli esponenti non solo del Giardino, della Stoa e degli Scettici, ma dagli stessi degeneri seguaci dell'Accademia e del Peripato.

Proprio nell'incorporeo viene da Filone additata la vera causa del corporeo; e, per conseguenza, capovolgendo la prospettiva comune a tutte le Scuole ellenistiche, al corporeo viene negata ogni autonomia ontologica, ossia ogni capacità di dare ragione di se medesimo.

I guadagni metafisici di Platone sono, in tal modo, non solo pienamente recuperati, ma – come vedremo – ulteriormente fecondati e sviluppati in funzione di alcuni elementi essenziali desunti dalla Scrittura.

Essere incorporeo è Dio, enti incorporei sono il *Logos*, le Potenze, le Idee e il mondo delle Idee – che, vedremo, Filone ripensa a fondo, modificandone lo statuto in modo considerevole –, e realtà incorporee sono anche le anime.

Ora, sia Dio, sia il *Logos*, le Potenze e il cosmo intelligibile, sia le anime hanno – a diverso titolo e a differenti livelli – un ben preciso

ruolo di causa e di fondamento nei confronti del sensibile, sicché ben si può dire che il corporeo esiste solo perché esiste l'incorporeo e perché l'incorporeo lo produce, lo sostiene e lo mantiene.[1]

2. Alcuni testi basilari di Filone sull'essere incorporeo – Siccome Filone rovescia un modo di pensare, che ormai dominava pressoché incontrastato la cultura filosofica da quasi tre secoli, è opportuno leggere alcune sue affermazioni al riguardo.

Ecco come l'attributo «incorporeo», espressamente riferito da Filone a Dio,[2] viene per esempio analiticamente approfondito nelle *Legum allegoriae*:

> «E il Signore Dio dice: non è bene che l'uomo sia solo: facciamogli un aiuto simile a lui» (*Genesi*, 2, 18). Perché mai, o profeta, non è bene che l'uomo sia solo? Perché, egli dice, è bene che solamente il Solo sia solo; e Dio, essendo Unico, è Solo in se stesso e nulla è simile a Dio; cosicché, poiché è bene che l'Essere sia Solo, giacché al Solo si riferisce il bene, non potrebbe essere bene che l'uomo sia solo. Ma che Dio sia Solo si può spiegare anche in questo modo, ossia per il motivo che né prima della generazione del mondo c'era qualcosa insieme a Dio, né dopo la generazione del mondo viene ad aggiungersi qualcosa accanto a Lui: infatti, non ha bisogno di nulla assolutamente. Migliore è però questa interpretazione: Dio è Solo e Unico, *non è un composto, è una natura semplice* (φύσις ἁπλῆ), *mentre ciascuno di noi e tutte le altre cose che sono state generate siamo molteplici.* Io, per esempio, sono molte cose: anima, corpo, e nell'anima parte irrazionale e parte razionale e poi nel corpo caldo e freddo, pesante e leggero, secco e umido. *Invece Dio non è un composto, né è costituito di molte parti, ma è privo di mescolanza con altro.* Infatti, se qualcosa venisse aggiunto a Dio, dovrebbe essere o superiore, o inferiore, o uguale a Lui. Ma non c'è nulla che sia uguale o superiore a Dio, e nulla che sia inferiore può congiungersi a Lui; se no, Egli pure ne verrebbe diminuito; ma se ciò fosse possibile, Egli sarebbe pure corruttibile, il che non è neppur lecito pensare.[3]

L'«incorporeità» di Dio coincide, dunque, con la sua assoluta «semplicità» (assoluta mancanza di composizione e di parti, le quali

[1] È bene tener presenti, a questo punto, le posizioni delle Scuole ellenistiche riguardo a questo problema, per comprendere la portata delle innovazioni di Filone; cfr. i libri V e VI, *passim*.
[2] Cfr. l'indice del Leisegang, *s.v.* ἀσώματος.
[3] *Leg. all.*, II, 1-3.

sono, invece, caratteristiche peculiari del corporeo) *e assoluta* «incorruttibilità».

E come il concetto di incorporeità è perfettamente riguadagnato ed espresso, così lo è anche quello di *trascendenza*, con consapevolezza e chiarezza addirittura superiori rispetto a Platone e ad Aristotele, per le ragioni che avremo modo di chiarire più oltre.

Ecco alcune eloquenti affermazioni:

> Neppure il cosmo tutto intero potrebbe costituire un luogo adeguato e una dimora di Dio, perché è Lui che è luogo a se stesso, ed è Lui che è pieno di se stesso, ed è Lui, Dio, che è bastevole a se stesso, ed è Lui che riempie e contiene tutte le altre cose, che sono povere, solitarie e vuote, senza essere a sua volta contenuto da nient'altro, essendo, Egli, l'Uno e il Tutto.[4]

3. La dottrina delle Idee incorporee di Platone ritenuta da Filone come retaggio della rivelazione mosaica – Dell'esistenza necessaria di «Idee incorporee», vale a dire di paradigmi o archetipi incorporei, che fungono da causa esemplare delle realtà corporee, Filone è talmente convinto da ritenere questa dottrina uno dei capisaldi della Rivelazione mosaica.[5]

Ecco, per esempio, come Filone inveisce, nel *De specialibus legibus*, contro i negatori dell'esistenza delle «Idee incorporee»:

> Non esiste un'unica sorta di empi e di sacrileghi, ma ve ne sono molte e di differente natura. Gli uni affermano che le *Idee incorporee* sono un nome vuoto, privo di vera realtà, eliminando dagli esseri la loro essenza più necessaria, ossia il modello archetipo di tutte le qualità essenziali, secondo il quale ogni cosa riceve forma e misura. Le sacre tavole della legge denunciano costoro come «mutilati». Infatti, come ciò che è stato mutilato ha perduto la qualità e la forma e non è altro, per dirlo propriamente, che materia informe, così la dottrina che sopprime le Idee scompiglia tutte le cose e le conduce a quella realtà che è anteriore alla distinzione degli elementi, ossia a quella realtà che è priva di forma e di qualità. E che cosa potrebbe mai esserci di più assurdo? Secondo la dottrina delle Idee, infatti, Dio ha generato tutte le cose, senza però aver diretto contatto – non era lecito, infatti, che l'Essere felice e beato toccasse la materia illimitata e confusa – ma si avvalse delle Potenze incorporee, il cui vero nome è Idee, affinché

[4] *Leg. all.*, I, 44.
[5] Cfr., per esempio, *Opif.*, 25; *Quaest. in Ex.*, II, 52; *Mos.*, II, 74.

ogni genere di cose assumesse la forma che gli conveniva. Invece, la dottrina che sopprime le Idee introduce molto disordine e confusione; infatti, eliminando le Idee dalle quali derivano le qualità, eliminano anche le qualità.[6]

Infine, per quanto concerne l'anima – come vedremo – Filone non solo tende a distinguere la *psyché* dal *nous* in modo marcato per sottolineare lo statuto privilegiato di quest'ultimo, ma introduce anche cospicue novità che lo portano su posizioni più avanzate rispetto allo stesso Platone.[7]

II. La nuova concezione di Dio in Filone

1. Chi sono coloro che non sono in grado di comprendere l'esistenza di Dio – Il centro del sistema filoniano è costituito da un sentimento e da una concezione di Dio radicalmente nuovi rispetto alla precedente tradizione greca, come subito vedremo.

Intanto, egli distingue – in modo più netto e soprattutto in modo teoreticamente più consapevole di quanto si fosse fatto in precedenza – due differenti problemi:

a) quello della *dimostrazione dell'esistenza di Dio*,

b) quello della *determinazione della sua natura e della sua essenza.*

Il primo problema, egli dice, non è difficile; il secondo, invece, non solo è difficile, ma addirittura senza soluzione.

In altri termini, secondo il nostro filosofo, *l'esistenza* di Dio è *comprensibile*, la sua essenza, per contro, è *incomprensibile* per l'uomo.[1]

Tuttavia, malgrado il fatto che l'esistenza di Dio sia comprensibile – nota Filone – non tutti gli uomini riescono a comprenderla, oppure non tutti vi riescono in una maniera adeguata.

1) Non riescono a comprenderla gli *atei,* che negano senz'altro l'esistenza di Dio.

2) Neppure vi riescono quelli che noi oggi chiameremmo propriamente gli *agnostici*, ossia quelli che ritengono di non poter decidere se Dio esista oppure no.

[6] *Spec.*, I, 327-329.
[7] Cfr. *infra*, pp. 1791 ss.
[1] Cfr. *Spec.*, I, 32 ss.; 36 ss.

3) Male comprendono l'esistenza di Dio, invece, i *superstiziosi*, i quali, anziché fondarsi sul sano uso del ragionamento, si affidano indiscriminatamente (ossia acriticamente) alle tradizioni.

4) Male la comprendono, inoltre, coloro che pretendono di spiegare ogni cosa con la scienza fisica e finiscono per identificare Dio e mondo, ossia i *panteisti.*

5) Male la comprendono, ancora, *quanti pongono il mondo come increato*, finendo, in tal modo, con l'ammirare il creato più del Creatore, e, quindi, con l'ammettere l'esistenza di un Dio inattivo.

6) Infine, mal comprendono l'esistenza di Dio i *politeisti*, che introducono una quantità di Dei, maschi e femmine, vecchi e giovani, e quindi non capiscono l'idea dell'«Essere uno», che solo esiste veramente.[2]

Contro tutti costoro Filone pronuncia giudizi assai severi. In particolare, egli definisce gli atei come coloro che riportano il primo premio nella gara di empietà. Inoltre, li chiama «castrati», in quanto sono menomati dell'essenziale nozione del Creatore di tutte le cose e, per conseguenza, sono diventati incapaci di generare sapienza.[3]

Inoltre, definisce i politeisti, con immagine icastica, «figli di prostituta», in quanto, come i figli della prostituta, non sapendo chi è il loro vero padre, debbono considerare tale tutti gli uomini che hanno frequentato la madre, e così quanti non riconoscono l'esistenza dell'unico e vero Dio sono costretti a inventare l'esistenza di un gran numero di Dei.[4]

2. Le prove dell'esistenza di Dio – Le prove che Filone adduce a favore dell'esistenza di Dio sono di carattere fisico-teleologico, o, se si preferisce, cosmologico-teleologico, e sono tutte quante derivate dalla tradizione filosofica greca, e in particolar modo da Socrate, da Platone e da Aristotele.[5]

Ecco le due più significative:

> Le opere sono sempre, in qualche modo, indizi degli artefici. Chi, infatti, alla vista di statue o di quadri non ha pensato allo scultore o

[2] Cfr. *Spec.*, I, 331 s.; cfr. anche *Decal.*, 52 ss.
[3] Cfr. *Spec.*, I, 330.
[4] Cfr. *Spec.*, I, 332.
[5] Cfr., per Socrate, libro II, pp. 347 ss.; per quanto concerne Platone cfr. *Leggi*, libro X, *passim*; per quanto concerne Aristotele si veda soprattutto il *De philosophia* e il *Trattato sul cosmo*, VI, *passim*.

al pittore? Chi, alla vista di abiti, di navi o di case, non ha pensato al tessitore, al costruttore di navi, o al costruttore di case? E quando uno entra in una città ben ordinata, nella quale gli affari civili sono assai ben organizzati, che altro potrà mai pensare se non che questa città è governata da buone autorità? Così, colui che giunge alla città veramente grande, che è questo cosmo, vedendo i monti e le pianure piene di animali e di piante, le correnti dei fiumi e dei torrenti, le distese dei mari, il clima ben temperato, la regolarità del ciclo delle stagioni, e poi il sole e la luna dai quali dipendono il giorno e la notte, le rivoluzioni e i movimenti degli altri pianeti e delle stelle fisse e di tutto il cielo, non dovrà formarsi con verosimiglianza e anzi con necessità la nozione del Creatore, Padre e anche Signore? Infatti, nessuna delle opere d'arte si produce da se medesima, e questo cosmo implica somma arte e somma conoscenza, di guisa che esso deve essere stato prodotto da un artefice dotato di conoscenza e di perfezione assoluta. In questa maniera ci siamo formati la nozione dell'esistenza di Dio.[6]

È impossibile che in te ci sia un intelletto disposto in modo da avere funzione di capo, cui obbedisce l'intera comunità degli organi del corpo e al quale si sottomette ciascuno dei sensi, e che invece il cosmo, che è l'opera più bella, più grande e più perfetta e di cui tutte le altre cose costituiscono semplici parti, sia senza sovrano che lo tenga unito insieme e lo governi con giustizia. E, se il sovrano è invisibile, non ti devi stupire. Neppure l'intelletto che è in te è visibile. Colui che riflette su queste cose cercando di spiegarsele non partendo da lontano, ma da vicino, da se medesimo e dalle cose che gli stanno attorno, giungerà in modo chiaro alla conclusione che il cosmo non è il Dio primo, ma che è l'opera del Dio primo e del Padre di tutte le cose, il quale, pur senza avere una forma Egli stesso, rende visibili tutte le cose, piccole o grandi, e ne fa manifestare le nature. Non ritenne degno lasciarsi comprendere dagli occhi del corpo, forse perché non era cosa santa che un essere mortale avesse immediato contatto con l'eterno, e forse anche per la debolezza della nostra vista. Infatti, essa non avrebbe potuto accogliere la luce che promana dall'Essere, dal momento che non è nemmeno capace di guardare direttamente i raggi dei sole.[7]

3. La conoscenza immediata di Dio – Questo procedimento *a posteriori*, o, come dice Filone, «dal basso all'alto» (κάτωθεν ἄνω),[8] consiste in una inferenza della ragione, che parte dalle cose, e, giudicandole incapaci di giustificare se medesime, risale a quella causa che sola può spiegarle, ossia consiste in un complesso lavoro di mediazione.

[6] *Spec.*, I, 32-35.
[7] *Abr.*, 74-76.
[8] Cfr. *Praem.*, 43.

Ma Filone ritiene che ci sia anche un altro modo di pervenire alla conoscenza dell'esistenza di Dio. Si tratta di un tipo di conoscenza che non sale dal basso all'alto, ma che proviene direttamente e immediatamente dall'alto. Tale conoscenza è riservata però agli eletti, e, precisamente, a coloro che sono «veri servitori e amanti di Dio»,[9] ed è una conoscenza che, di sua iniziativa, Dio concede come «dono» a chi lo prega e se ne rende degno, come avvenne, in modo paradigmatico, a Mosè.

Ecco un passo molto significativo:

> Esiste anche una intelligenza più perfetta e maggiormente purificata, iniziata ai grandi misteri, la quale conosce la Causa *non partendo dalle cose create, come si conosce dall'ombra l'oggetto che la produce, ma, sorpassato il creato, riceve una chiara manifestazione dell'Increato*, di guisa che, a partire da quello, essa comprende e Lui e la sua ombra, ossia il Logos e questo cosmo. È Mosè che dice: «Manifestati a me, che ti veda chiaramente» (*Esodo*, 33, 13); non manifestarti a me attraverso il cielo, la terra, l'acqua, l'aria o, in genere, attraverso una creatura; che io possa vedere la tua Idea non in altro ma in Te, o Dio, giacché le manifestazioni negli esseri creati si disperdono, mentre nell'essere Increato permangono durevoli, stabili ed eterne. Per questo Dio chiamò Mosè e parlò con lui.[10]

Ed ecco come, ulteriormente, Filone spiega questo tipo di conoscenza immediata:

> Come possa avvenire questa visione diretta, mette conto chiarirlo con un'immagine. Questo sole sensibile forse che non lo vediamo con nient'altro se non col sole stesso? E gli astri non li vediamo forse con nient'altro se non con gli astri stessi? E, in generale, la luce non si vede forse con la luce? Nello stesso modo, anche Dio, che è luce di se stesso, è contemplato mediante *Lui solo*, senza che null'altro cooperi o che sia in grado di cooperare alla chiara comprensione della sua esistenza. Orbene, i ricercatori che si sforzano di conoscere l'Increato e il Creatore di tutte le cose, partendo dalle cose create, fanno qualcosa di simile a coloro che ricercano l'unità partendo dalla dualità, e poi devono di nuovo considerare la dualità partendo dall'unità, perché questa è il principio; perseguono invece la verità coloro che si rappresentano Dio con Dio, la luce con la luce.[11]

[9] *Ibidem*.
[10] *Leg. all.*, III, 100 s.
[11] *Praem.*, 45 s.

In questa conoscenza privilegiata dell'esistenza di Dio non è, propriamente, l'uomo che vede Dio, ma, piuttosto, è «Dio che si dà a vedere all'uomo». Insomma, si tratta di una iniziativa di Dio che viene all'uomo e gli fa «dono», come dicevamo, della visione di sé.

Siamo, qui, di fronte a un'idea completamente sconosciuta al pensiero filosofico greco: *l'idea del dono gratuito che Dio può fare agli uomini per amore di essi.*

4. La assoluta trascendenza di Dio – La conoscenza immediata, che Dio può donare all'uomo «dandosi a vedere», riguarda soltanto la sua «esistenza» e non la sua «natura» o «essenza», che – come già abbiamo ricordato – resta incomprensibile all'uomo, perché lo trascende infinitamente.

Alla preghiera di Mosè, che invoca Dio affinché gli manifesti la sua natura, Dio risponde:

> La tua sollecitudine è degna di lode e io l'approvo, ma la tua richiesta non è adeguata a nessuna delle cose che sono state create. Io concedo cose adeguate a chi le deve ricevere: infatti, non tutte le cose che per me son facili da donare è altresì possibile che l'uomo le riceva. Quindi, a colui che è degno della mia grazia io concedo tutti quei doni che è in grado di accogliere. *Ma la comprensione della mia essenza non solo la natura umana, ma neppure il cielo e il mondo intero potrebbero contenerla*.[12]

È chiaro, da questo testo, che la natura di Dio non può essere compresa dall'uomo a motivo della sua *assoluta trascendenza*: Egli trascende non solo la natura umana, ma altresì la natura del cielo e dell'universo tutto.

Dio è il totalmente altro rispetto a tutto ciò che è a noi noto, o, per dirla con la stessa terminologia filoniana, «non c'è niente che sia simile a Dio».[13]

Anzi, Filone dice, addirittura, che Dio è «al di sopra dello stesso Uno o Monade», che è «al di sopra della vita», «al di sopra della virtù», «al di sopra della scienza», «al di sopra dello stesso Bene».[14]

Le ripetute asserzioni del nostro filosofo, che Dio è «senza qualità» (*apoios*), vogliono dire appunto questo: che Egli è al di sopra di tutte

[12] *Spec.*, I, 43 s.
[13] Cfr., per esempio, *Somm.*, I, 73; *Leg. all.*, II, 1.
[14] Cfr. *Opif.*, 8; *Praem.*, 40; *Fug.*, 198; *Contempl.*, 2.

le possibili determinazioni qualitative; Dio è al di là di qualsiasi forma e qualità.[15]

Dio trascende non solo l'essere e il mondo sensibile, ma anche gli enti e il mondo intelligibile, nella misura in cui – come vedremo – è il creatore dell'uno e dell'altro.

Pertanto, Dio è fonte di tutta la realtà; non è da nessuna parte e, a un tempo, è dovunque, tutto riempie di sé e tutto contiene.[16]

5. Ineffabilità di Dio – La «trascendenza ontologica» di Dio comporta, necessariamente, anche la sua «trascendenza gnoseologica», rendendolo inconoscibile all'uomo, e, per conseguenza, rendendolo altresì «ineffabile», ossia non esprimibile e non designabile con nomi.[17]

Questa dottrina, di cui ci sono tracce nella precedente speculazione, ma senza le adeguate motivazioni e senza i relativi sviluppi, può considerarsi una novità di Filone, almeno nella precisa formulazione che egli le ha dato. Infatti, la assoluta trascendenza dipende, in ultima analisi, dal concetto di creazione, assente nella precedente speculazione.

Essa costituisce la fondazione di quella che più tardi, nell'ambito della speculazione cristiana, verrà detta «teologia negativa». Non restò, tuttavia, senza influssi nell'ambito della filosofia pagana: la ritroviamo, infatti, nel *Didaskalikos* di Albino e, soprattutto, nelle *Enneadi* di Plotino, come vedremo.[18]

È interessante notare, tuttavia, il fatto che Filone raccomandi di proseguire costantemente nella ricerca dell'essenza di Dio; infatti, anche se questa resta strutturalmente incomprensibile, nondimeno – egli dice – l'uomo può giungere a cogliere alcune proprietà che a essa si riferiscono, proprio come avviene per gli occhi, i quali, pur essendo incapaci di vedere il sole in sé, riescono tuttavia a cogliere i suoi riflessi sulla terra e il tratto estremo dello splendore dei suoi raggi.[19]

In effetti, le varie proprietà di Dio cui Filone nei suoi scritti fa riferimento, o esprimono in vario modo la differenza radicale di Lui rispetto a tutte le altre cose, oppure esprimono alcuni aspetti della

[15] Per la discussione dei testi in cui questo attributo è affermato e per la loro interpretazione, cfr. Wolfson, *Philo*, cit., III, pp. 101-110.

[16] Cfr., per esempio, *Leg. all.*, I, 44; III, 4; III, 51; *Confus.*, 136 ss.; *Somn.*, I, 61 ss.; ecc.

[17] Cfr. *Mutat.*, 9-28.

[18] Cfr. Wolfson, *Philo*, cit., II, pp. 110-126 e 158 ss.

[19] Cfr. *Spec.*, I, 36-40. Cfr., inoltre, *Opif.*, 8; *Mutat.*, 7-15; *Praem.*, 36-46; *Abr.*, 75-79 ecc.

sua attività. In tal senso Dio è detto incorporeo, unico, semplice, autosufficiente, perfetto, immobile, immutabile, eterno, onnipresente, onnisciente, onnipotente (e dunque infinito), creatore e padre di tutte le cose, provvidente, rivelatore della legge, e così via.[20]

6. L'«Essere» come termine privilegiato per indicare Dio – Vi è tuttavia un nome che, secondo Filone, designa Dio in maniera privilegiata, nel senso che non esprime semplicemente una delle sue attività, o una delle sue potenze, ma, in qualche modo, ci avvicina alla scaturigine stessa delle sue attività e potenze. Questo nome è l'«Essere» o l'«Essente».

Il celebre passo dell'*Esodo*, in cui Dio risponde a Mosè che voleva sapere il suo nome, nella traduzione dei Settanta suona: «Io sono Colui che è», «Io sono l'Essente» (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν).

Filone non sfrutta a fondo la valenza metafisica dell'espressione; tuttavia, non solo egli usa questo nome in modo sistematico, ma qua e là sembra ritenere che Dio si autodefinisca come l'«Essere per eccellenza», in quanto è quell'Essere che è e sarà sempre, e inoltre è quell'Essere che, per sua stessa natura, fa essere anche le altre cose, e quindi l'Essere che, essendo pienamente essere, è fonte di ogni altro essere:

> Dio rispose a Mosè: «Di' a loro che Io sono COLUI CHE È (ὁ ὤν), affinché, conoscendo la differenza fra ciò che è e ciò che non è, imparino anche che non c'è assolutamente alcun nome che possa essere usato per designare me, *io che sono il solo cui competa l'essere*».[21]
>
> «Quando Mosè domandò se c'è un nome per COLUI CHE È, seppe chiaramente che Egli non ha un nome proprio (*Esodo*, 6, 3) e che se gli si dà un nome, ciò si fa commettendo un abuso. *Colui che è non può per sua natura essere detto, ma solamente essere*. Lo testimonia anche il sacro oracolo reso a Mosè (il quale cercava di sapere se Egli ha un nome) il quale dice: «Io sono Colui che È» (*Esodo*, 3, 14), affinché, dal momento che non ci sono proprietà di Dio che l'uomo possa comprendere, potesse conoscere la sua esistenza.[22]
>
> «Mosè prese la tenda e la piantò fuori dal campo» (*Esodo*, 33, 7): egli la collocò lontano dall'accampamento del campo, sperando di po-

[20] Tradirebbe la concezione filoniana di Dio chi desse a questi attributi, e ad altri che si potrebbero ancora elencare, una eccessiva importanza: la natura di Dio è al di là di tutti questi attributi.
[21] *Mos.*, I, 75.
[22] *Somn.*, I, 230 s.

ter essere solo in questo modo un supplicante e un servitore perfetto di Dio. Egli dice che questa tenda si chiama tenda della Testimonianza e con tutta precisione: la tenda di COLUI CHE È esiste e non solo è denominata. Fra le virtù, infatti, quella propria di Dio esiste veramente, perché *Dio solo sussiste nell'essere* (θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν); per questo motivo di necessità Mosè dirà di Lui: «Io sono COLUI CHE È» (*Esodo*, 3, 14), *in quanto le cose che vengono dopo di Lui non sono secondo l'essere, ma sono ritenute sussistere solo per opinione*.[23]

III. LA DOTTRINA FILONIANA DELLA CREAZIONE

1. Filone procede oltre Platone nella formulazione della dottrina della creazione – Filone è il primo pensatore che introduce nella filosofia la dottrina della creazione, mutuandola dalla Bibbia e cercando di mediarla con la dottrina platonica del *Timeo.* La successiva speculazione pagana lascerà completamente cadere questo guadagno, che, invece, costituirà il fondamento del pensiero cristiano.

Per la verità, molti studiosi ritengono che Filone abbia dato più peso alla narrazione del *Timeo* che non a quella della Bibbia e che, in certo qual modo, abbia considerato la materia eterna (almeno implicitamente), e abbia quindi ridotto, in ultima analisi, l'attività creatrice di Dio a una «attività demiurgica», vale a dire a una attività ordinatrice di una materia caotica preesistente.

In realtà così non è; Filone si spinge ben oltre il *Timeo*, anche se non guadagna e non fonda il teorema della creazione con quella chiarezza che noi – che beneficiamo delle successive elaborazioni del pensiero cristiano – desidereremmo.

2. Testi filoniani che sembrerebbero ridurre l'attività creatrice di Dio all'attività demiurgica in senso platonico – Riallacciandoci al discorso sopra fatto circa le proprietà di Dio, potremmo dire che la principale è quella di «agire», di «fare», di «produrre»:

> *Carattere peculiare di Dio è l'agire*, che non è lecito mettere in conto a una creatura; carattere proprio di ciò che è generato è invece il *patire*.[1]

> *Dio non cessa mai di agire*, ma, come è carattere peculiare del fuoco il bruciare e della neve il raffreddare, così è carattere peculiare di

[23] *Deter.*, 160.
[1] *Cher.*, 77.

Dio l'agire; anzi, lo è molto di più, nella misura in cui Egli è *per le altre cose principio del loro operare*.[2]

Che tipo di attività è questo agire di Dio?

Alcuni studiosi – come abbiamo già sopra accennato – basandosi su alcuni testi in cui Filone parla con il linguaggio della filosofia greca, hanno ritenuto, appunto, che si tratti di *attività demiurgica.*

Ecco alcuni di questi testi:

> Alcuni, ammirando il cosmo più del suo Creatore, l'hanno proclamato increato ed eterno, e hanno falsamente ed empiamente accusato il Creatore di grande inattività, mentre viceversa bisognava riverire le sue Potenze di Creatore e di Padre e non esaltare il cosmo oltre la giusta misura. Ma Mosè, che aveva raggiunto il vertice della filosofia e aveva imparato mediante oracoli molteplici verità concernenti la realtà e le più essenziali, sapeva che è assolutamente necessario che fra gli esseri vi sia, da un lato, una *causa attiva* e, dall'altro, una *causa passiva*, e sapeva che la causa attiva è l'Intelletto universale purissimo e assolutamente scevro di mescolanza, superiore alla virtù, superiore alla scienza e addirittura superiore allo stesso bene e allo stesso bello, *mentre la causa passiva è di per sé immobile e inanimata, ma che, mossa, informata e animata dall'Intelletto, si è trasformata nell'opera più perfetta, che è questo cosmo.* Coloro che affermano che esso è ingenerato non si accorgono che essi recidono alla base ciò che è più utile e necessario alla pietà, ossia la Provvidenza.[3]

> È una potenza [dell'Essere supremo] quella che crea il mondo e che ha come fonte ciò che è realmente bene. Se, infatti, uno vuole ricercare la causa a motivo della quale questo universo è stato prodotto, a me sembra che non fallirebbe nel suo intento, dicendo ciò che anche uno degli antichi filosofi [scil: Platone] ha detto, e cioè che il Padre e il Creatore era buono: in grazia della sua bontà Egli non rifiutò l'eccellenza della sua propria natura *a una realtà che non aveva di per sé nulla di bello, ma che poteva diventare tutte le cose*. Infatti, essa era di per sé senza ordine, senza qualità, priva di vita, priva di omogeneità, ma piena di eterogeneità, di disordine e di disarmonia; essa ricevette però un rivolgimento e una trasformazione che l'hanno portata ad avere le proprietà esattamente contrarie e le migliori: ordine, qualità, vita, omogeneità, accordo, armonia, e tutto ciò che appartiene all'Idea più elevata.[4]

[2] *Leg. all.*, I, 5.
[3] *Opif.*, 7, 9.
[4] *Opif.*, 21 s.

Certuni hanno compreso che l'arte con la quale Dio creò tutte quante le cose, senza subire né tensione né distensione, ma permanendo sempre la stessa al limite supremo della perfezione, produsse ciascuno degli esseri in modo perfetto, avendo il Creatore utilizzato tutti i numeri e tutte le Idee per raggiungere la perfezione. Egli giudicò «per il piccolo e per il grande», come dice Mosè (*Deut.*, 1, 17), quando creò e formò tutte le cose, senza che per l'oscurità della materia venisse tolto alcunché alla capacità dell'artefice né che per lo splendore di essa venisse aggiunto. Infatti, anche gli artigiani, quelli che sono valenti, quali che siano le materie di cui si avvalgono, siano esse pregiate o di poco valore, desiderano produrre opere degne di elogio. Alcuni, anzi, spinti dall'amore del bello, hanno fatto con le materie meno pregiate opere più ingegnose di quelle fatte con materiali più pregiati, essendosi riproposti di compensare con l'apporto della loro abilità tecnica la deficienza relativa alla materia. Al cospetto di Dio nessuna cosa materiale ha pregio; per conseguenza, ha reso partecipe della propria arte tutto in modo eguale. Perciò si dice anche nelle Sacre Scritture: «Dio vide tutte le cose che aveva creato, ed ecco, erano molto belle» (*Gen.*, 1, 31), e tutto ciò che riceve la stessa lode ha lo stesso valore presso colui che loda. Ma Dio non ha lodato la materia che era stata oggetto della sua elaborazione, priva di vita, disordinata e destinata a dissolversi, e, per giunta, di per sé corruttibile, irregolare e diseguale, ma ha lodato le opere prodotte dalla sua arte e compiute mediante una Potenza unica, uguale e uniforme e mediante una scienza uguale e identica.[5]

3. Il Dio filoniano come creatore di tutto dal non-essere in senso assoluto – Va tuttavia rilevato che questi e altri simili passi conducono il lettore fuori strada, perché lo riportano inevitabilmente agli schemi platonici, facendo velo su ciò che Filone introduce di nuovo.

Intanto, egli non dice affatto che la materia è «coeterna» a Dio e che «preesiste» alla creazione del mondo.

Per giunta, da alcuni passi del *De providentia*, sembrerebbe potersi ricavare la creazione stessa della materia.[6]

Ad analoghe conclusioni si potrebbe addirittura pervenire rileggendo il *De opificio mundi* senza costringerlo negli schemi platonici.[7]

Inoltre – e questo è chiaramente rilevato dagli interpreti – le Idee, che fungono da paradigma e da causa esemplare, mentre in Platone sono ingenerate ed eterne, sono invece concepite da Filone come pro-

[5] *Her.*, 156-160.
[6] Cfr. *Prov.*, I, 6-22; II, 48-50.

dotte dal pensiero divino e, quindi, come *create da Dio.* Ma su questo argomento dovremo soffermarci più avanti.

D'altra parte, è da rilevare come sia Filone stesso a evidenziare due punti molto importanti:

a) l'attività di Dio produce cose che non erano, produce tutte le cose dal *non-essere*, inteso questo in senso forte e non semplicemente come l'informe e il caotico.

b) Dio non è quindi solo «demiurgo», ma è «creatore».

Ecco alcuni testi:

> Dio ha prodotto il mondo, la sua opera perfettissima, *dal non essere all'essere* (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι).[8]
>
> Dio ha suscitato la totalità delle cose *dal non essere*.[9]
>
> Dio, quando generò tutte le cose, non le ha semplicemente rese visibili, ma *produsse ciò che prima non era* (ἃ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν), essendo Egli *non solamente Demiurgo, ma anche Creatore* (οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ κτίστης αὐτὸς ὤν).[10]

4. La creazione come «dono gratuito» di Dio – Infine, Filone sostiene e sottolinea, a più riprese, come tutto sia «grazia» e «dono di Dio»; nessuno appartiene a sé, ma tutto e tutti a Lui. Ogni cosa è gratuitamente e liberamente donata dalla sua bontà.

Si tratta di un modo di pensare e di sentire possibile solamente in un contesto «creazionistico», in senso forte.

Ecco alcuni testi molto importanti:

> Il giusto, cercando la natura degli esseri, fa questa scoperta unica ed eccellente: *tutte quante le cose sono una grazia di Dio* (χάριν ὄντα τοῦ θεοῦ τὰ σύμπαντα), e nulla è dono della creatura, perché non è suo possesso, in quanto tutto è possesso di Dio, e perciò, anche, la grazia a Lui solo appartiene. A coloro che ricercano quale sia il principio della creazione si potrebbe a buon diritto rispondere che è *la bontà e la grazia di Dio* (ἀγαθότης καὶ χάρις τοῦ θεοῦ), di cui egli ha beneficato il genere che viene dopo di Lui: infatti, *tutto ciò*

[7] Cfr. Wolfson, *Philo*, cit., I, pp. 295-324 e G. Reale, *Filone di Alessandria e la prima elaborazione della dottrina della creazione*, in AA.VV., *Paradoxos Politeia*, Vita e Pensiero, Milano 1979, pp. 247-297 e R. Radice, *Platonismo e Creazionismo in Filone di Alessandria*, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1989.

[8] *Mos.*, II, 267.

[9] *Leg. all.*, III, 10.

[10] *Somn.*, I, 76.

che vi è nel cosmo e il cosmo stesso è un dono, una beneficenza, una grazia di Dio.[11]

Tutto è grazia di Dio: terra, acqua, aria, fuoco, sole, astri, cielo, tutti gli animali e tutte le piante. Dio non fa alcuna grazia a se medesimo, perché non ne ha bisogno, ma dona il mondo al mondo, ma dona le parti alle parti medesime, e, reciprocamente, le une alle altre, e, inoltre, al tutto.[12]

Da questi concetti di «Dio creatore» e di «creazione» come «dono gratuito» dipende – come vedremo – una serie di sostanziali riforme che Filone apporta a diversi livelli.

IV. I concetti metafisici di «Logos», «Potenze», «Idee» e «Anime senza corpo»

1. La dottrina del «Logos» – Una serie di novità il concetto di creazione comporta, in primo luogo, a livello metafisico-ontologico, a cominciare dalla teoria del *Logos*, che assume valenze veramente inedite.

Purtroppo Filone parla spesso del *Logos*, ma prevalentemente per allusioni, e per di più in differenti contesti e da differenti punti di vista, cosicché ben si spiega come gli studiosi abbiano proposto esegesi diverse e talora opposte. In questa sede è possibile procedere solo per cenni, data la complessità della materia e la problematicità dei testi.

Dio, spiega Filone, volendo creare il mondo sensibile in modo adeguato, produce, dapprima, il *mondo intelligibile*, che ha la funzione di *modello incorporeo* secondo cui deve essere realizzato il mondo corporeo, così come fa l'architetto, il quale, volendo costruire una grande città, costruisce, dapprima, il progetto di essa con la sua intelligenza e lo fissa nella sua anima, per poi tradurlo in realtà.

Dunque, il *Logos* divino è precisamente l'«attività» o la «potenza» di Dio che crea le realtà intelligibili, aventi funzione di «modelli» e di «paradigmi ideali».

Ecco il celebre passo del *De opificio mundi*, che presenta questa dottrina:

All'incirca questo [si intende riferito all'esempio dell'architetto che vuole costruire la città] si deve pensare che valga anche per Dio,

[11] *Leg. all.*, III, 78.
[12] *Deus*, 107.

che, avendo pensato di fondare la grande città [*scil.*: l'universo], pensa *prima* i tipi e con essi formò il cosmo intelligibile per produrre *poi* il cosmo sensibile, servendosi di quello come modello. Dunque, come il progetto di una città forgiato dalla mente dell'architetto non occupava un luogo esteriore, ma era impresso nell'anima dell'artefice, così, allo stesso modo, il mondo costituito dalle Idee non poteva avere altro luogo che il Logos divino, che ha organizzato questa realtà. Quale altro luogo poteva esserci se non la Potenza di Dio, che fosse capace di accogliere e contenere non dico tutte, ma una sola Idea, quale che essa sia?[1]

E poco più oltre, nella stessa opera, si legge:

Per usare termini più espliciti, si può dire che *il cosmo intelligibile non è altro che il Logos di Dio nell'atto di formare il mondo*, giacché la città intelligibile non è altro che il calcolo dell'architetto che già pensa di fondare una Città.[2]

In questi passi il *Logos* divino sembrerebbe coincidere con l'attività pensante di Dio, ossia con la Ragione, o, meglio, con l'Intelletto o *Nous* di Dio, vale a dire con qualcosa che non è distinto da Dio stesso.[3]

Ma presto Filone distingue il *Logos* da Dio, e ne fa quasi una ipostasi, e lo denomina addirittura «figlio primogenito del padre increato», «Dio secondo», «immagine di Dio».

In alcuni passi ne parla addirittura come di causa strumentale ed efficiente. In altri passi ne parla, invece, come di Arcangelo, come di mediatore fra Creatore e creature (in quanto non è né increato come Dio, ma neppure creato come le creature mondane), l'Araldo della pace di Dio, il conservatore della pace di Dio nel mondo.

Il *Logos* di Filone esprime inoltre – e questo è molto importante – le valenze fondamentali della biblica «Sapienza», nonché della biblica «Parola di Dio», che è «Parola creatrice» e produttrice.

Infine, il *Logos* esprime anche il significato etico di «parola con cui Dio guida al bene», ossia il significato di «parola che salva».[4]

In tutti questi significati il *Logos* indica una realtà incorporea, ossia meta-sensibile, trascendente.

[1] *Opif.*, 19 s.

[2] *Opif.*, 24.

[3] Wolfson ritiene che si tratti del primo e più alto significato di *Logos* (*Philo*, cit., I, pp. 226-240).

[4] Per una adeguata comprensione di questi vari aspetti del *Logos* rimandiamo ai lavori classici di Bréhier*, Les idées*..., cit., pp. 83-111 e Wolfson, *Philo*, cit., I, pp. 226-282.

Ma, poiché il mondo sensibile è costruito secondo il modello intelligibile, ossia secondo il *Logos* e, anzi, mediante lo strumento del *Logos*, così vi è anche un «*Logos* immanente» al mondo sensibile, o, meglio, un «aspetto immanente del *Logos*», che sono non altro se non le azioni, e quindi i vari effetti del *Logos* incorporeo sul mondo corporeo.

In questo senso «immanente» il *Logos* è il «vincolo che tiene unito il mondo», il principio che lo conserva, la regola che lo governa, e così via.[5]

Non è possibile non rilevare in questa dottrina del *Logos* come «archetipo di tutta la realtà», ossia come pensiero che in sé racchiude l'intero cosmo intelligibile, una anticipazione della seconda ipostasi plotiniana (il *Nous*),[6] senza contare, evidentemente, i nessi di questa concezione con il Prologo giovanneo e i germi che essa contiene di certe dottrine che matureranno nell'ambito del pensiero cristiano.[7]

2. La dottrina delle «Potenze» – Anche per la dottrina delle «Potenze» (dunavmeiς) si ripropongono le stesse difficoltà incontrate a proposito del *Logos* e per le medesime ragioni.

Abbiamo visto che Dio è «attività indefettibile»; ora, le «Potenze» sono, precisamente, le molteplici manifestazioni di questa attività.

È evidente che in questo contesto «Potenza» non significa «potenzialità» in senso aristotelico, bensì «forza», «azione», «attività».

Abbiamo anche visto che il *Logos* si riduce a una di queste attività o Potenze, quella che è propria del pensare, che vedremo essere una Potenza privilegiata, che riunisce tutte le altre.

Anche per le Potenze vanno distinti i tre livelli riscontrati nel *Logos.*

a) Se considerate in Dio, sono le proprietà stesse di Dio; ma di questo aspetto delle Potenze Filone non parla esplicitamente.

b) Considerate, invece, in sé, sono, in certo senso, enti incorporei «intermediari» fra Dio e il mondo.

c) Infine, se considerate come immanenti al mondo, sono le stesse giunture dell'universo fisico.[8]

[5] In questo significato immanente il *Logos* filoniano sussume alcuni dei significati del *logos* stoico, che però, nel nuovo generale contesto, mutano le originarie valenze.

[6] Cfr. libro VIII, pp. 2043 ss.

[7] Ricordiamo che Bréhier ha giustamente rilevato che «studiare la teoria del *Logos*, significa studiare il filonismo tutto intero secondo un certo punto di vista» (*Les idées*..., cit., p. 83). Del resto, è forse proprio questo il tema filoniano più studiato.

[8] Anche per l'approfondimento della tematica delle Potenze rimandiamo a Wolfson, *Philo*, cit., I, pp. 217-226; II, pp. 138-149.

3. Le «Potenze» sono infinite, ma due in particolare sono quelle essenziali – Poiché Dio non è finito, innumerevoli sono le manifestazioni della sua attività, ossia le sue Potenze.

Filone ne menziona, però, solamente un numero limitato e, in prevalenza, richiama solo le due principali, e a queste subordina tutte le restanti.

Le due Potenze principali sono:

1) la Potenza Creatrice, ossia la Potenza con cui il Creatore produce l'universo e che viene indicata col termine θεός, Dio, inteso in senso ristretto e interpretato come derivante da τίθημι, che vuol dire pongo, creo;

2) la Potenza Regale, con cui il Creatore governa ciò che ha creato e che viene indicata col termine κύριος, che vuol dire Signore.

Queste due Potenze corrispondono – come gli studiosi hanno ben rilevato – a quei due aspetti della divinità che l'antica tradizione ebraica indicava con i nomi «Elohim» e «Jehovah». Elohim esprimeva la potenza e la forza del bene e, quindi, della creazione, Jehovah la forza legislatrice e punitrice.

Si noti che la traduzione dei Settanta rende Elohim con θεός e Jehovah con κύριος.

Alla Potenza Creatrice si connettono, per esempio, la Potenza Benefattrice e quella Propiziatrice. Alla Potenza Regale si connette, ad esempio, la Potenza Legislatrice.[9]

È evidente che, essendo Dio unico, le Potenze, che sono molteplici, non rivelano se non riflessi o proiezioni di Dio. Questo vale, naturalmente, anche per le due principali.

Ecco uno dei passi più belli su questo argomento:

> Allorché l'anima è tutta illuminata da Dio, come nel sole del mezzogiorno, e ripiena tutta quanta da ogni parte di luce spirituale, diventa priva di ombra in mezzo ai raggi che si diffondono tutto intorno, essa coglie una rappresentazione triplice di un oggetto unico, di un oggetto come Essere, e degli altri due oggetti come ombre che si riflettono da quello; qualcosa di questo genere succede anche a coloro che si trovano nella luce sensibile: infatti, le cose, sia che stiano ferme, sia che si trovino in movimento, spesso proiettano una duplice ombra. Non si creda però che, trattandosi di Dio, la parola «ombre» sia usata in senso proprio. Si tratta solamente di un termine usato in senso improprio

[9] Cfr. *Quaest. in Ex.*, II, 68.

per una più chiara rappresentazione della cosa che si sta spiegando, perché la verità non sta in questo modo. In effetti (come potrebbe dire qualcuno che stesse il più stretto possibile alla verità) il centro è il Padre di tutte quante le cose, il quale nelle Sacre Scritture è chiamato col nome proprio *Colui che* È, mentre quelle che stanno da un lato e dall'altro sono le Potenze più antiche e più vicine all'Essere: l'una è la Potenza Creatrice, l'altra è la Potenza Regale. La Potenza Creatrice è denominata Dio [θεός è fatto derivare, come s'è detto, da τίθημι] perché mediante essa l'Essere ha fatto e ha organizzato l'universo; la Potenza Regale è denominata Signore, perché è giusto che chi ha fatto il creato lo governi e lo domini. Dunque, il centro, accompagnato come da guardie dalle due Potenze, offre all'intelligenza che ne ha la visione, ora la rappresentazione di una sola cosa, ora di tre: di una sola cosa, quando l'intelligenza si sia completamente purificata, e, avendo trasceso non solo la molteplicità dei numeri, ma altresì la diade che è la più vicina all'unità, si stringe all'Idea che è priva di mescolanza e non è combinata ad altro e che, di per sé, non ha assolutamente bisogno di nulla; di tre, invece, allorché, non essendo stata ancora iniziata ai grandi misteri, partecipa ancora soltanto delle cerimonie minori e non è ancora in grado di cogliere l'Essere di per sé e senza alcunché d'altro, ma solo attraverso le sue attività, sia attraverso la sua attività creatrice sia attraverso la sua attività reggitrice. Questa «seconda navigazione», come la chiamano, è non meno partecipe di una credenza cara a Dio, ma la prima maniera non è semplicemente partecipe, ma è essa stessa credenza cara a Dio, o, piuttosto, più originaria della credenza e più venerabile di ogni credere, essa è la stessa Verità.[10]

4. Rapporto fra «Logos» e «Potenze» – Il rapporto fra il *Logos* e le due supreme Potenze – e, quindi, fra il *Logos* e tutte le altre Potenze, che alle due principali, come abbiamo visto, sono subordinate – è espressamente tematizzato da Filone.

In alcuni testi, egli considera il *Logos* come fonte delle altre Potenze.[11]

In altri, invece, egli attribuisce al *Logos* la funzione di riunire le altre Potenze, così come – e lo vedremo subito appresso – riunisce in sé tutte le Idee. Così si dice, per esempio, nel testo esemplare del *De Cherubim*, dove egli interpreta i Cherubini come simboli delle Potenze e la spada di fuoco come simbolo del Logos:

[L'oracolo divino] mi diceva che Dio è veramente uno solo, ma le Potenze prime e supreme sono due, ossia la Bontà e la Sovranità, e che

[10] *Abr.*, 119-123. Qui «seconda navigazione» ha un senso del tutto particolare.
[11] Cfr. *Quaest. in Ex.*, II, 68.

con la sua Bontà ha creato tutte le cose e con la sua Sovranità regge il creato. Una terza potenza, *che riunisce le altre due, sta in mezzo a esse ed è il Logos: è con il Logos, infatti, che Dio è sia Sovrano, sia Buono.*[12]

5. La dottrina delle «Idee» e la riforma filoniana – Abbiamo già sopra accennato alla ripresa da parte di Filone della dottrina delle Idee e alla essenziale riforma, cui egli la sottopone.

Le Idee da ingenerate diventano *create da Dio, nell'atto del suo pensare, quali archetipi del mondo sensibile.*

Esse diventano, in tal modo, «pensieri di Dio», nel senso che Dio le crea pensandole, ma non si esauriscono nella mera attività del pensare e sono altresì «esseri», ossia realtà, nel senso che abbiamo veduto.

Il «luogo delle Idee» diventa il *Logos*, che le accoglie nella loro totalità come «cosmo intelligibile» (κovsmoς nohtóς), espressione sconosciuta a Platone, e – come pare – coniata proprio da Filone.[13]

Gli studiosi si sono domandati spesso chi sia stato il primo a introdurre la dottrina delle Idee come «pensieri di Dio»,[14] ma quasi mai si è avuto il coraggio di arrendersi alla evidenza dei dati, e di concludere che, sulla base dei documenti a nostra disposizione, nessuno prima di Filone aveva presentato questa dottrina con tale ampiezza e tali valenze.

A nostro avviso, esiste un argomento che serve da controprova ben difficilmente confutabile: per trasformare le platoniche Idee in un «cosmo intelligibile» prodotto da una Mente e in essa contenuto, bisognava guadagnare il concetto di creazione.

Prima di Filone ci sono stati sicuramente alcuni tentativi di collocare le Idee nel pensiero divino, ma è altrettanto sicuramente mancato il fondamento che potesse garantire il successo del tentativo.

Dopo Filone, invece, la riduzione delle Idee a pensieri divini diventerà un dogma sempre più diffuso; ma per trovare dei filosofi che la ripropongono con adeguate motivazioni metafisiche bisogna spingersi fino agli ultimi Medioplatonici – e, in particolare, all'autore del *Didascalico* –, che la collocano in una loro visione ipostatica del soprasensibile, e addirittura fino a Plotino, che, non a caso, proviene dall'ambiente alessandrino.

[12] *Cher.*, 27.

[13] Ritroveremo l'espressione in Plotino; cfr. libro VIII, pp. 2049 ss.

[14] Sul problema cfr. R.M. Jones*, The Ideas and the Thoughts of God*, in «Classical Philology», 21 (1926), pp. 317-326 e A.N.M. Rich*, The Platonic Ideas as the Thoughts of God*, in «Mnemosyne», Serie IV, 7 (1954), pp. 123-133.

6. Conseguenze che derivano dalla tesi secondo cui le Idee sono create da Dio – Naturalmente, in quanto create, le Idee cessano di essere l'«Essere che veramente è» (τὸ ὄντως ὄν). L'«Essere assoluto» diventa Dio, ossia il Dio che, essendo l'Essere per eccellenza, può suscitare la totalità delle cose dal non-essere, come abbiamo visto.[15]

Le Idee, sempre in quanto create, cessano anche di essere «paradigmi» assoluti e diventano «immagini» che sono, a loro volta, paradigmi non assoluti ma creati.

Il «modello assoluto» è Dio. Il *Logos* è già la «prima immagine», una immagine perfetta, che a sua volta funge da modello agli esseri che seguono.

Dunque, mentre il *Logos* è l'immagine perfetta di Dio e il modello di tutte le cose, le Idee sono immagini particolari e, quindi, modelli particolari delle singole cose.[16]

È appena il caso di rilevare – e lo abbiamo già ricordato – che la creazione delle Idee da parte di Dio non è un atto temporale – come non lo è la generazione del *Logos* e delle Potenze –, in quanto non avviene nella dimensione del tempo.

Il tempo nasce solamente insieme al mondo, come già Platone aveva spiegato nel *Timeo.*

Dio è anteriore in un senso ontologico alle Idee che crea, in quanto ne è la fonte e, quindi, è anteriore anche in senso gerarchico.

Analogamente, le Idee sono anteriori al mondo *in senso ontologico e assiologico*, in quanto ne sono il modello e il principio paradigmatico, mentre il mondo è posteriore a Dio e alle Idee *anche in senso cronologico*, appunto perché, come s'è detto, la dimensione del tempo nasce con il mondo.[17]

7. Rapporti fra «Idee» e «Potenze» – Filone ha collegato le Idee con le Potenze in vario modo.[18]

Malgrado la mobilità di linguaggio che egli presenta a questo riguardo, si può dire che le Idee in generale differiscono dalle Potenze per i seguenti motivi.

a) Esse hanno una *funzione più limitata*. Le Potenze ridanno aspetti generali dell'attività di Dio, come abbiamo visto, mentre le Idee,

[15] Cfr. *supra*, pp. 1768 ss.
[16] Cfr., soprattutto, *Leg. all.*, III, 96; *Opif.*, 19; *Her.*, 231; ecc.
[17] Sulla creazione atemporale cfr. *Opif.*, 13 ss.; sulla creazione del tempo da parte di Dio cfr., per esempio, *Deus*, 30 ss.
[18] Cfr., ad esempio, *Spec.*, I, 327-329 (cfr. il passo riportato *supra*, pp. 1782 s.).

nell'accezione più propria del termine, sono, più specificamente, momenti particolari dell'attività pensante di Dio.

b) Questa funzione è, precisamente, quella di essere «modelli» o «cause esemplari». D'altra parte, bisogna ulteriormente rilevare che, nella misura in cui il *Logos* – nel quale esse si trovano – funge anche da causa strumentale ed efficiente nella creazione del mondo, come abbiamo già detto, allora, anche sotto questo aspetto particolare, le Idee, in quanto producono le cose, possono essere considerate e dette Potenze o attività produttrici.[19]

Interessante è rilevare che, contrariamente a Platone, Filone ammette le Idee di Intelletto e di Anima, con le conseguenze che esamineremo più avanti.

Infine, dobbiamo rilevare che, così come il *Logos* e le Potenze, anche le Idee hanno un aspetto per cui sono immanenti al sensibile, come *concrete forme* delle concrete cose.

Appunto a questo scopo – ricordiamolo – sono state create da Dio, ossia per poter produrre un mondo fisico perfettamente organizzato.[20]

8. Le «Anime senza corpo» e gli «Angeli» – Resta ancora una questione da trattare, al fine di completare il quadro della concezione filoniana del mondo dell'incorporeo, vale a dire la questione degli «Angeli» di cui parla la Bibbia.

Filone interpreta gli Angeli come il corrispettivo di quelli che nel pensiero pagano erano detti «Dèmoni».[21]

Gli Angeli sono «anime incorporee» che vivono soprattutto nella sfera dell'aria, anime del tutto scevre della parte irrazionale, e fungono da ministri di Dio. Non è che Dio, rileva opportunamente Filone, abbia bisogno di informatori e di aiutanti, ma siamo noi che abbiamo bisogno di intermediari e di arbitri nei confronti della forza immensa del suo potere.[22]

È peraltro da rilevare che nell'angelologia filoniana le idee di estrazione ellenica giocano un ruolo importante, ma non determinante. Quella di «Angelo» resta una rappresentazione estremamente mobile,

[19] La trattazione più soddisfacente dei problema delle Idee in Filone è quella del Wolfson, *Philo*, cit., I, pp. 200-394.

[20] Cfr. *supra*, pp. 1775 ss.

[21] Filone dà così ragione, a un tempo, alle Idee platoniche (trascendenti) e alle forme aristoteliche (immanenti) e media le due posizioni.

[22] Cfr. *Somn.*, I, 141 (si veda tutta l'esegesi della «scala di Giacobbe», ivi, 133-145).

che talora è applicata addirittura al *Logos*,[23] e talora perfino all'apparenza che Dio può assumere nel manifestarsi alle anime che sono ancora unite ai corpi,[24] e, dunque, come una manifestazione particolare della Potenza di Dio.

In ogni caso, è da rilevare che anche quanto Filone desume dalla demonologia classica, nel contesto della sua teologia creazionistica, cambia significato: infatti, il concetto di Angelo come «intermediario fra Dio e uomini» viene a inserirsi nella generale concezione della creazione come «dono», e viene a essere esso stesso uno dei modi in cui questo donare si realizza.[25]

L'Angelo è mandato a noi, in vario modo, perché noi, in vario modo, possiamo risalire a Lui.

[23] Cfr. *Somn.*, I, 143.
[24] Cfr. *Leg. all.*, III, 177; *Deus*, 182; *Her.*, 205 ecc.
[25] Cfr. *Somn.*, I, 232.

SEZIONE III

L'ANTROPOLOGIA E LA MORALE DI FILONE DI ALESSANDRIA

I. Nuova concezione filoniana della natura dell'uomo

1. Una prima immagine della natura dell'uomo espressa con categorie elleniche – Gli studiosi hanno spesso lamentato incertezze e presunte contraddizioni nella concezione filoniana dell'uomo, in quanto, per lo più, essi si sono rifatti agli schemi della filosofia ellenica e hanno notato come sia difficile e, in certi casi, impossibile, far rientrare in questi schemi tutto quanto Filone dice intorno alla natura dell'uomo.

Solo pochi hanno rilevato che, in realtà, noi ci troviamo di fronte a una vera e propria concezione rivoluzionaria – che Filone guadagna a poco a poco –, la quale finisce con l'infrangere in modo netto gli schemi della filosofia classica, da cui pure prende le mosse.

Intanto, è da rilevare come già nel *De opificio mundi*, pur giocando ancora un ruolo preponderante, le concezioni greche, in particolare di estrazione platonica e aristotelica, risultino in gran parte modificate nel contesto della concezione creazionistica in cui sono collocate. Dio stesso interviene nella creazione dell'uomo singolo, sicché fra Dio e la singola anima (il singolo individuo) si instaura un legame sconosciuto al pensiero precedente.

È da notare che le narrazioni bibliche della creazione dell'uomo, contenute, rispettivamente, in *Genesi*, 1, 26 s. e in *Genesi*, 2, 7, dovute probabilmente a ragioni contingenti, sono interpretate da Filone come riferentisi ai due momenti della creazione, ossia, rispettivamente, al momento della creazione del cosmo intelligibile e al momento della creazione del cosmo fisico, conformemente alla sua concezione metafisica generale di cui sopra abbiamo detto.

Dapprima (si tratta di un «dapprima» in senso ideale e non cronologico, come sappiamo), Dio crea «il modello ideale dell'uomo», l'eterno paradigma, che, in un certo senso, coincide con il *Logos*; successivamente, plasma l'«uomo concreto», al momento in cui crea il mondo fisico e la temporalità.

Filone chiama il modello ideale di uomo «uomo creato» (l'uomo a immagine e somiglianza di Dio), mentre denomina la sua realizzazione empirica «uomo plasmato».

2. Interpretazione dei due passi biblici sulla creazione dell'uomo con categorie elleniche – Leggiamo il brano in cui Filone fornisce l'interpretazione di *Genesi*, 1, 26 s.:

> Dopo tutte le altre cose, come s'è detto, Mosè dice che l'uomo fu creato *a immagine e somiglianza di Dio* (*Gen.*, 1, 26). E questo è molto ben detto, perché nulla di ciò che è stato creato è più simile a Dio che l'uomo. Ma nessuno raffiguri questa somiglianza riferendosi a qualche caratteristica del corpo: infatti, né Dio ha forma umana, né il corpo umano ha forma divina. La parola «immagine» è qui riferita all'*intelletto* (νοῦς) che è la guida dell'*anima* (ψυχή). Infatti, l'intelletto che è in ciascun uomo particolare è stato fatto a immagine di quell'unico Intelletto universale come secondo un archetipo, e in certo qual modo è come un Dio per colui che lo porta in sé e in sé lo racchiude come simulacro divino. Il rapporto che il grande sovrano ha rispetto all'universo intero, come sembra, corrisponde a quello che l'intelletto umano ha rispetto all'uomo. L'intelletto è di per sé invisibile, mentre vede tutte le altre cose; ha una essenza inconoscibile, mentre comprende l'essenza di tutte le altre cose. Mediante le arti e le scienze molteplici egli dischiude tutte le vie maestre, procede attraverso la terra e il mare, scrutando ciò che vi è nell'uno e nell'altro elemento. Dopo di che, levandosi a colpo d'ala, contempla l'atmosfera e i suoi fenomeni e poi si spinge più in alto verso l'etere e le rivoluzioni celesti e, fattosi partecipe alle danze dei pianeti e delle stelle fisse secondo le leggi di una musica perfetta, seguendo l'amore della sapienza che dirige i suoi passi, dopo aver dominato dall'alto l'intera realtà sensibile, a questo punto raggiunge l'intelligibile.[1]

Ed ecco il passo in cui Filone interpreta *Genesi*, 2, 7:

> Mosè dice successivamente: «Dio plasmò l'uomo prendendo la polvere dal suolo e soffiò sul suo volto un soffio di vita» (*Gen.*, *2,* 7). Questa nuova ripresa del tema mostra in modo chiarissimo la differenza assai grande che sussiste fra l'*uomo plasmato* in questo modo e l'*uomo che era stato precedentemente generato a immagine di Dio* [*scil.*: nella narrazione di *Gen.*, 1, *26* sg.]. Infatti, l'uomo plasmato è sensibile, è senz'altro partecipe della qualità sensibile, è composto

[1] *Opif.*, 69 s.

> concretamente di corpo e di anima, è maschio e femmina, di natura mortale. Invece, l'uomo fatto a immagine di Dio è un'Idea, un Genere, un Sigillo; è intelligibile, incorporeo, né maschio né femmina, di natura incorruttibile. Dice dunque Mosè che la costituzione dell'uomo sensibile e individuale è data dalla composizione di *sostanza terrestre* e di *spirito divino* (πνεύματος θεῖον). Infatti, il corpo è stato creato dall'Artefice che ha preso della polvere e con essa ha plasmato una figura umana, *mentre l'anima non deriva da nulla di creato, ma direttamente dal Padre e Signore dell'universo.* Infatti, ciò che egli vi ha soffiato non era altro che Spirito divino (pneûmα qeῖον) che da questa natura felice e beata ha distaccato una specie di colonia qui presso di noi, a beneficio della nostra razza, affinché, pur essendo mortale nella sua parte visibile, potesse diventare immortale nella sua parte invisibile. Perciò, a buona ragione, si può dire che l'uomo costituisce il confine della natura mortale e di quella immortale, partecipando, nella misura del necessario, dell'una e dell'altra, e che è stato creato mortale e immortale, mortale secondo il corpo e immortale secondo il pensiero.[2]

Tuttavia, in questi testi, malgrado la nuova prospettiva creazionistica, l'uomo resta ancora concepito come composto di «corpo» e di «anima», dove per «anima» si intende soprattutto l'intelletto. L'anima non razionale è propria anche degli animali, mentre all'anima non razionale nell'uomo si aggiunge l'anima razionale, ossia l'intelletto. La distinzione fra «anima» e «intelletto», assai più accentuata che non in Platone e in Aristotele, diventerà un tratto tipico del Medioplatonismo e della successiva filosofia greca, come vedremo.

L'uomo, insomma, resta ancora concepito a due dimensioni, corpo e intelligenza, mortale l'uno, immortale e «divina» l'altra.

3. Nuova immagine dell'uomo a tre dimensioni – Ma, a poco a poco, Filone matura una più avanzata concezione, facendo irrompere nell'uomo, per così dire, una terza dimensione, di natura tale da sconvolgere radicalmente il significato, il valore e la portata delle altre due.

Secondo questa nuova concezione, in cui la componente biblica diviene predominante, l'uomo è costituito da:

1) corpo,

2) anima-intelletto,

3) Spirito che proviene da Dio.

[2] *Opif.*, 134 s.

Secondo questa prospettiva l'intelletto umano è corruttibile, in quanto è intelletto «terrestre», a meno che Dio non vi ispiri «una potenza di vera vita», che è il suo Spirito (πνεῦμα)[3].

Leggiamo due testi fondamentali tratti dalle *Legum allegoriae.* Ecco dapprima il testo in cui Filone reinterpreta *Genesi*, 2, 7:

> «E Dio plasmò l'uomo, prendendo la polvere dal suolo e soffiò sul suo volto un soffio di vita e l'uomo fu generato in anima vivente» (*Gen.*, 2, 7). Vi sono due generi di uomo, l'uno è l'uomo celeste e l'altro è l'uomo terrestre [= l'uomo paradigma ideale e l'uomo reale]. L'uomo celeste, in quanto creato a immagine di Dio, non è partecipe di sostanza corruttibile e in generale terrestre [= in quanto è paradigma ideale e incorporeo], mentre l'uomo terrestre è stato tratto da una materia sparsa, che Mosè chiamò polvere. Perciò, egli dice che l'uomo celeste non è stato «plasmato», bensì «modellato a immagine» di Dio, e che l'uomo terrestre è un essere *plasmato* e non *generato* dall'Artefice. Ma bisogna considerare che l'uomo di terra è l'intelletto (νοῦς) che penetra nel corpo, ma nel momento in cui non è ancora penetrato. *Questo tipo di intelletto è in realtà terrestre e corruttibile* (γεώδης καὶ φθαρτός)*, se Dio non soffia in esso una potenza di vera vita.* In questo caso esso è «generato» e non «plasmato» in un'anima che non è inattiva e priva di forma, *ma in un'anima realmente pensante e vivente.*[4]

Dunque, l'Intelletto, di per sé, ossia senza il soffio della potenza divina, come tutte le cose, è corruttibile. Ma ecco il testo più esplicito e più importante:

> La parola «soffiò dentro» significa: inspirò, o mise un'anima nelle cose inanimate [= vivificò le cose senza vita]; non cadiamo, infatti, nell'assurdità di credere che Dio per soffiare si avvalga degli organi della bocca e delle narici; Dio non solo non ha forma umana, ma non ha qualificazioni. L'espressione ha un senso più profondo. Occorre che esistano tre cose: *a)* ciò che soffia, *b)* ciò che riceve, *c*) ciò che viene soffiato. Orbene, *a)* ciò che soffia è Dio; *b)* ciò che riceve è l'intelletto (noûς); *c*) ciò che viene soffiato è lo Spirito (pneûmα). Che cosa deriva da questi tre elementi? Dai tre elementi deriva una unione, avendo Dio teso la Potenza che viene da Lui fino al soggetto, per mezzo dello Spirito. E per quale motivo mai, se non perché noi

[3] Ci sembra che sul significato dello Spirito meglio di tutti abbia richiamato l'attenzione Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., pp. 21-43.

[4] *Leg. all.*, I, 31 s.

> ricevessimo una nozione di Lui? Infatti, come avrebbe potuto l'anima pensare Dio se Egli non l'avesse *ispirata* e non l'avesse *toccata*, nella misura del possibile? *L'intelletto umano non avrebbe osato salire tanto da cogliere la natura di Dio, se Dio stesso non l'avesse attirato a Sé, nella misura in cui l'intelletto umano poteva essere attirato, e non l'avesse improntato secondo le Potenze suscettibili di essere da Lui conosciute.*[5]

È chiaro, pertanto, che l'anima umana, ossia l'intelletto umano, sarebbe povera cosa, di per sé considerata, se Dio non vi soffiasse il suo Spirito (pneûmα).

Il momento che realizza l'aggancio dell'uomo al divino, per Filone, non è più – come per i Greci – l'anima, e neppure la sua parte più alta, l'intelletto, ma è lo «Spirito» che spira direttamente da Dio.

Per conseguenza, l'uomo ha una vita che si svolge in tre dimensioni, come sopra si diceva:

1) secondo la dimensione fisica puramente animale (corpo),

2) secondo la dimensione razionale (anima-intelletto),

3) secondo la superiore, divina, trascendente dimensione dello Spirito.

L'«anima-intelletto», di per sé mortale, diventa immortale nella misura in cui Dio le dona il suo Spirito ed essa allo Spirito si aggrappa e secondo lo Spirito vive.

Cadono così i sostegni su cui Platone aveva cercato di fondare l'immortalità dell'anima. L'anima non è di per sé immortale, ma può diventarlo nella misura in cui sa vivere secondo lo Spirito.

Proprio da questa terza dimensione – lo Spirito di Dio –, che deriva direttamente dall'interpretazione della biblica dottrina della creazione, dipendono tutte le cospicue novità che Filone introduce nell'etica. La morale diventa inscindibile dalla fede e dalla religione e sfocia in una vera e propria «unione mistica con Dio» e in una visione estatica, come ora vedremo.[6]

[5] *Leg. all.*, I, 36-38.

[6] Per un approfondimento delle idee espresse in questo paragrafo e nel capitolo successivo, cfr. G. Reale, *L'itinerario a Dio in Filone di Alessandria*, Introduzione a *L'erede delle cose divine*, Rusconi, Milano 1994, *passim*.

II. Nuova concezione filoniana dell'azione e della legge morale

1. La ragione umana da sola non basta per conoscere la verità e il vero bene – Tutta l'etica greca si era basata – come abbiamo visto nel corso di quest'opera – su due fondamentali presupposti:

a) l'uomo con la sola potenza della sua ragione può conoscere la *physis*, l'essere, l'Assoluto, e, per conseguenza, può ricavare, con la sola ragione, le norme del suo vivere morale, che si fondano sulle stesse leggi della *physis*;

b) la «virtù» o *areté* umana ha la sua radice nella ragione e nella conoscenza, e, anzi, è conoscenza, nel senso che la ragione è intesa come condizione *necessaria* e *sufficiente* dell'agire morale.

Filone contrappone a queste radicatissime convinzioni dei Greci concezioni di segno nettamente opposto.

Incominciamo dalla trattazione del primo punto.

La ragione umana non basta per raggiungere la Verità e quanti ostinatamente si aggrappano a essa cadono in una forma di «superbia atea» di cui Caino è simbolo.

Non alla ragione umana, ma a Dio si aggrappa il sapiente, con umiltà, e di questo tipo di uomo è simbolo Abele.

Leggiamo nel *De sacrificiis Abelis et Caini*:

> Vi sono due convinzioni fra loro opposte e in contraddizione: l'una che attribuisce tutto all'intelletto [= alla ragione umana], come se esso fosse la suprema guida di tutto, nel ragionare, nel sentire, nell'essere in movimento o nell'essere in riposo; l'altra si sottomette a Dio come a quello che è suo Creatore. Simbolo della prima convinzione è Caino, detto «possesso», perché credeva di possedere tutte le cose; dell'altra è simbolo Abele: si spiega, infatti, questo nome come se significasse «colui che riporta tutto a Dio».[1]

La concezione dell'uomo che pone nella ragione umana la suprema guida è espressa in modo paradigmatico nella dottrina protagorea dell'«uomo misura di tutte le cose», mentre, al contrario, l'altra concezione pone in Dio Creatore la misura di tutte le cose.[2]

Del resto, secondo Filone, la lezione da trarsi dallo Scetticismo greco è proprio la dimostrazione del fallimento della superbia della

[1] *Sacr.*, 2.
[2] Cfr. *Poster.*, 35-38; *Confus.*, 122-127; *Leg. all.*, 149.

ragione, ossia delle pretese della ragione medesima di giungere da sola alla Verità, e, quindi, è una specie di verifica della bontà della convinzione opposta, ossia della necessità per l'uomo di *arrivare alla Verità mediante la fede in Dio.*[3]

L'uomo – dice Filone – non giunge alla Verità se la Verità non viene a lui.

Il Dio biblico non solo ha creato il mondo e si è rivelato nelle sue opere, ma ha anche rivelato, ad alcuni direttamente e a tutti tramite questi eletti – ossia tramite i profeti – la propria esistenza.

Non solo ha dato le leggi del vivere, stabilendo le leggi della natura, ma ha esplicitato queste leggi, ancora una volta, tramite i profeti da lui ispirati.

2. Per fare il bene non basta la conoscenza di esso ma occorre anche la libertà e la volontà di scelta – La ragione, inoltre, e la conoscenza sono, sì, necessarie, per poter operare il bene; tuttavia, esse non sono condizioni «sufficienti»; occorrono la «libertà» e la «volontà di scegliere il bene e di respingere il male».

L'uomo può benissimo conoscere il meglio e attenersi al peggio, appunto perché è stato creato libero di scegliere fra bene e male.

Ecco un passo in cui la libertà e la volontà (il libero arbitrio, per dirla con la formula successivamente coniata nel contesto del pensiero cristiano) sono chiaramente affermate come prerogative dell'uomo, e il bene e il male morale e in genere la responsabilità morale sono riallacciati a esse:

> Il Padre creatore ritenne degna della libertà solo la ragione e sciolse i nodi della necessità per affrancarla, donandole quella parte che essa era in grado di ricevere di quel possesso che è a Lui in grado massimo conveniente e proprio, che è la *libera volontà* (τὸ ἑκούσιον). Infatti, gli altri esseri viventi, nelle cui anime non c'è quella parte destinata alla libertà, ossia l'intelletto, sono stati dati, soggiogati e imbrigliati al servizio degli uomini come schiavi ai padroni; invece, l'uomo, avendo ricevuto la *facoltà di volere e di operare di sua volontà*, compiendo nella maggior parte dei casi azioni libere, a buona ragione ha avuto biasimo per le azioni malvagie che compie con premeditazione e lode *per quelle azioni rette che compie di sua spontanea volontà.* Per quanto concerne gli altri esseri, piante e animali né sono lodevoli i buoni frutti né biasimevoli i cattivi perché hanno ricevuto i movimenti

[3] Cfr. *Ebr.*, *passim*.

e i mutamenti in ambedue i sensi senza sceglierli e senza volerli – solo *l'anima umana, che ha ricevuto da Dio il movimento volontario* (τὴν ἑκούσιον κίνησιν) *e che sotto questo rispetto è stata resa simile a Lui*, essendo stata liberata nella misura del possibile dalla necessità, padrona malvagia e terribile, potrebbe essere giustamente accusata di non trattare con riguardo il suo liberatore. Ed è per questo appunto che a giusta ragione deve subire il giudizio inesorabile che tocca agli affrancati ingrati.[4]

3. Le leggi morali intese come «comandamenti di Dio» – Inoltre, è da rilevare come, per la prima volta, l'obbligatorietà della legge morale venga giustificata e fondata.

Tutti i filosofi greci hanno faticato a dedurre dall'essere (dalla *physis*) il «dover essere», l'obbligo morale; per Filone, invece, questa deduzione non costituisce più un problema, perché le leggi morali sono un «comando di Dio», una volontà che egli impone come creatore, e che, per di più, rivela anche «direttamente» oltre che «indirettamente».

E per la prima volta vengono guadagnati tutti gli elementi necessari per spiegare il «peccato», ossia la colpa morale. Il peccato risulta essere non già un «errore di ragione», un calcolo mal fatto, bensì una «disubbidienza a un comando», ossia *un non volere il volere di Dio.*

Siamo di fronte a un vero capovolgimento di prospettiva rispetto al razionalismo morale dei Greci, che dipende, ancora una volta, dal concetto di Dio Creatore e Rivelatore e dalla conseguente nuova concezione dei rapporti sussistenti fra il Creatore e quella creatura privilegiata che è l'uomo.

4. La proclamazione della fede come regina delle virtù – Infine, è da notare come la rottura col razionalismo ellenico comporti l'introduzione di una nuova virtù, quella della «fede», che viene posta addirittura al vertice di tutte le virtù.

La virtù «teologale» della fede in Dio diviene così la «regina delle virtù», e a essa viene, anzi, ridotta la stessa «sapienza», quella «sapienza» che, per Aristotele, era suprema virtù «dianoetica».[5]

Il nuovo «sapiente» è l'uomo che ha la fede in Dio, che in Lui ripone tutta la sua fiducia, a Lui tutto dona, cercando in tutti i sensi di «seguirlo» e di «imitarlo».[6]

[4] *Deus*, 47 s.
[5] Cfr., soprattutto, *Abr.*, 262-276.
[6] Per l'«assimilazione a Dio» cfr. *Spec.*, IV, 188; *Fug.*, 63; *Virt.*, 168; *Opif.*, 144.

Accanto alla fede emergono la «speranza» (ἐλπίς) e l'«amore».

Si delineano così, a poco a poco, quelle che saranno le «virtù teologali» del pensiero cristiano.[7]

E in chiave di amore – si noti – Filone definisce la stessa vita immortale:

> La definizione più bella della vita immortale è questa: essere posseduti da un desiderio e da un amore di Dio non legato a carne e incorporeo.[8]

[7] Sulla fede, la speranza e l'amore in Filone cfr. Maddalena, *Filone*, cit., pp. 381-395.

[8] *Fug.*, 58.

SEZIONE IV

L'UNIONE MISTICA DELL'UOMO CON DIO E L'ESTASI

L'«itinerario a Dio» e le sue tappe

1. Prima tappa dell'itinerario a Dio – Tutta la filosofia di Filone è, in ultima analisi, un «itinerario a Dio» e la sua stessa interpretazione allegorica dei personaggi e delle vicende narrate nella Bibbia – come già abbiamo detto – è appunto una «storia», di cui quei personaggi e quelle vicende sono «simboli», delle tappe percorse dall'anima nel suo itinerario a Dio.

In questo itinerario tre sono le tappe fondamentali, all'interno delle quali sono, ulteriormente, distinguibili momenti diversi.[1]

La prima tappa consiste nell'abbandonare la contemplazione e l'adorazione del cosmo (la mentalità caldaica, come la chiama Filone) per rientrare in se medesimi, al fine di conoscere «se stessi».

Filone considera indubbiamente la «contemplazione del cosmo», se mantenuta in limiti corretti, una forma di sapienza, e, quindi, considera una vita spesa in questo senso superiore alla vita che si disperde nelle faccende e negli affari esteriori; tuttavia, egli ne denuncia i pericoli e l'estrema fragilità.

I pericoli consistono nel fatto che essa può portare (e in molti casi ha effettivamente portato) all'oblio del Creatore a beneficio del creato, ossia all'assolutizzazione del cosmo stesso. La fragilità della contemplazione del cosmo, anche correttamente praticata, consiste nel fatto che il cosmo ci può spingere, sì, a risalire a Dio come a suo Creatore, ma non permette di raggiungere l'ulteriore conoscenza del fattivo rapporto di Dio con l'uomo e quindi di realizzare l'unione con Dio.

Siamo anche qui di fronte a una rottura con lo spirito predominante nella filosofia greca, che è in larga misura «cosmocentrico».

Scriveva Aristotele:

> *Vi sono cose molto più divine dell'uomo per natura,* come, per restare alle visibili, *gli astri di cui si compone l'universo.* Da ciò che si è

[1] Cfr. *Migr.*, *passim*; *Her.*, *passim*.

detto è chiaro che la sapienza è insieme scienza e intelletto delle cose più eccelse per natura.[2]

Filone finisce col rovesciare questa prospettiva: la cosa più divina per natura, fra le cose visibili, cioè create, è l'uomo, che è un vero microcosmo, e anzi qualcosa di più, dato che, come abbiamo visto, è l'unica creatura che Dio abbia fatto a propria somiglianza, e in cui, addirittura, abbia infuso il suo Spirito. Perciò ben si spiega come la vera via a Dio non passi attraverso il cosmo, ma attraverso l'uomo:

> Discendete, dunque, dal cielo, e, dopo essere discesi, non tornate nuovamente a far ricerche sulla terra, sul mare, sui fiumi, sulle specie degli animali e delle piante, ma *indagate su voi solamente e sulla vostra natura senza prendete altra dimora che voi stessi.* Infatti, esaminando a fondo ciò che appartiene alla dimora che vi è propria, ciò che comanda e ciò che obbedisce, ciò che è animato e ciò che è inanimato, ciò che è razionale e ciò che è privo di ragione, ciò che è immortale e ciò che è mortale, ciò che è migliore e ciò che è peggiore, otterrete direttamente una scienza chiara di Dio e delle sue opere.[3]

2. Seconda tappa dell'itinerario a Dio – La seconda tappa consiste appunto nella conoscenza di se medesimi, al fine di accertare, dice Filone con verso omerico, «che cosa c'è di bene e di male nel tuo palazzo», ossia in se medesimi.

Questa seconda tappa implica una conoscenza
a) del nostro corpo,
b) dei nostri sensi,
c) del nostro *linguaggio*,
e il successivo distacco da questi tre domini, che si rivelano ingannevoli.

a) Il corpo, infatti, si rivela come una sorta di «prigione infamante», che ha come carcerieri i piaceri e i desideri.

b) I sensi ci alienano, per così dire, e ci attirano verso gli oggetti delle loro brame, facendoci rinunciare di conseguenza a ciò che è a noi proprio a beneficio di ciò che è a noi esteriore ed estraneo.

c) Il linguaggio ci inganna con la bellezza apparente dei nomi, i quali rischiano di velare, anziché disvelare, la reale bellezza, ossia di

[2] Aristotele, *Etica nicomachea*, VI, 7, 1141 a 34 - b 2.
[3] *Migr.*, 185.

presentare l'apparenza invece della realtà, la copia invece degli archetipi.[4]

Allontanarsi e distaccarsi da queste tre realtà, evidentemente, non vuol dire cessare di usarle – cosa che sarebbe possibile solamente con la morte – ma vuol dire acquistare una «mentalità da straniero» nei loro confronti, ossia distaccarsi da esse col giudizio e porsi con la ragione al di sopra di esse.

Vuol dire, come precisa altresì Filone, riconoscere che esse, in realtà, non sono nostre, ma di Dio, e a Lui offrirle.[5]

3. La terza tappa dell'itinerario a Dio – La terza tappa consiste nel rifugiarsi nella nostra anima e, insieme, nel rendersi conto che la nostra stessa anima (ossia lo stesso nostro intelletto) *deve essere trascesa*, giacché, se essa non leva lo sguardo al di sopra di sé, cioè alle realtà incorporee e a Dio, fatalmente si ritrova asservita a qualcosa che è solamente umano e terreno.[6] Leggiamo un brano molto indicativo:

> Allo stesso modo in cui tu sei migrato dagli altri luoghi, *fuggi ed esci anche da te stesso.* Che cosa significa questo? Non serbare il tuo pensiero, la tua ragione e la tua comprensione per te medesimo, offri *e dona anche queste cose a Colui che è causa dell'esatto pensare e della comprensione non ingannevole. Questa tua offerta accoglierà il più sacro dei luoghi sacri.*[7]

Questa «uscita da sé», ossia dalla stessa anima o intelletto, che è un «donare» il nostro pensiero a chi ne è Causa, coincide con una *unione mistica ed estatica* con Dio.[8]

Antonio Maddalena riassume molto bene questo punto cruciale del pensiero filoniano nel modo che segue: «In verità Filone distingue l'ispirazione prima dello Spirito dall'ispirazione sua ultima, chiamando e[nnoiα qeoû lo Spirito che indica la via, e Sapienza divina lo Spirito che distacca l'uomo da sé facendolo estatico e profeta: ma son due momenti, da parte dello Spirito, d'una medesima opera di grazia, e due momenti, da parte dell'uomo, d'un medesimo amore. Due momenti: nel primo la mente ispirata si distacca dalle cose del mondo,

[4] Cfr. *Migr.*, 212.
[5] Cfr. *Her.*, 73.
[6] Cfr. *Her.*, 84.
[7] *Her.*, 75.
[8] Cfr. *Her.*, 69-70; 263-265.

dai piaceri e dalle brame dei piaceri; nel secondo si distacca da sé. Attiva è, nel primo dei due momenti, come anima intellettiva illuminata dallo Spirito; attiva è, nel secondo, come anima compiutamente spirituale e profetica, che neanche più si riconosce come mente, che neanche più ricorda la sua trasformazione e la sua trasmigrazione: «Chi potrebbe riconoscere la trasmigrazione in Colui che è, dell'anima compiuta? Neanche l'anima che è trasmigrata io penso che conosca il suo miglioramento: perché in quel momento l'anima è piena di Dio (ἐπιθειάζουσαν)» (*Sacr.*, 10).[9]

4. Conclusioni sull'itinerario dell'uomo a Dio – Il senso di questo itinerario dell'uomo a Dio è – nel suo pensiero di fondo – chiarissimo: dalla conoscenza del cosmo dobbiamo passare alla conoscenza di noi stessi; ma il momento essenziale consiste nel *prendere coscienza che noi siamo una nullità.*

È esattamente nel momento in cui si riconosce il proprio nulla, ossia nel momento in cui si comprende che tutto ciò che abbiamo non è nostro e lo doniamo a chi ce l'ha donato, che Dio si dà a noi.

Ecco tre eloquenti passi:

> Così stanno le cose: colui che ha compreso a fondo se medesimo e grandemente ha disperato, vedendo chiaramente la nullità che è propria di tutte le cose create, e colui che dispera di se medesimo conosce Colui che è.[10]
>
> Il momento giusto per la creatura di incontrare il suo Creatore viene allorché essa ha riconosciuto la propria nullità.[11]
>
> È la gloria di un'anima straordinariamente grande sorpassare il creato, superare i suoi limiti, stringersi solamente all'increato, secondo i sacri precetti, nei quali è prescritto di «aderire a Lui» (*Deut.*, 30, 20). Perciò, a quelli che si stringono a Lui e lo servono senza interruzione, Egli dona in cambio se medesimo in eredità.[12]

La vita felice consiste appunto nel trascendimento dell'umano nel divino, consiste, per dirlo con le parole stesse di Filone, in questo:

> Vivere con tutto se stesso per Dio piuttosto che per se medesimo.[13]

[9] Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., pp. 138 s.
[10] *Somn.*, I, 60.
[11] *Her.*, 30.
[12] *Congr.*, 134.
[13] *Her.*, 111.

PARTE XXIV

IL MEDIOPLATONISMO E LA RISCOPERTA DELLA METAFISICA PLATONICA

Secondo Platone ci sono due realtà, che noi diciamo sostanze, dalle quali tutte le cose e il mondo stesso derivano: la prima è colta solamente col pensiero, la seconda può cadere sotto i sensi. Ma la prima, che è colta dagli occhi della mente, si trova sempre nella medesima condizione, uguale e simile a se stessa, come quella che veramente è; la seconda invece, la quale, come Platone afferma, nasce e muore, è colta dall'opinione sensibile e arazionale. E come la prima viene considerata come il vero essere, così la seconda non è vero essere.

Apuleio, *De Platone*, I, 193

SEZIONE I

ORIGINI, CARATTERI E SVILUPPI DEL MEDIOPLATONISMO

I. Fine dell'Accademia in Atene e rinascita del Platonismo ad Alessandria

1. Le ultime vicende e la fine dell'Accademia – Nel precedente libro abbiamo visto come, nel corso della travagliata storia dell'Accademia, siano distinguibili varie fasi, caratterizzate da tendenze speculative di fondo alquanto differenti fra di loro.[1]

Già alcuni autori antichi – come sappiamo – nell'arco di tempo che va da Platone ad Antioco di Ascalona, erano giunti a contare ben cinque Accademie: 1) quella di Platone e dei suoi primi successori, 2) quella di Arcesilao, 3) quella di Carneade e Clitomaco, 4) quella di Filone di Larissa e di Carmida e, infine, 5) quella di Antioco di Ascalona.[2]

Se si tiene conto del fatto che – come abbiamo visto – Arcesilao e Carneade, malgrado le differenze, furono sostanzialmente Scettici, e che Filone di Larissa, dopo essere stato per molti anni propugnatore di idee scettiche, si spostò su posizioni eclettiche, finendo con l'accogliere alcune delle istanze fatte valere dal suo ex-discepolo Antioco, allora le fasi della storia dell'Accademia possono ridursi a tre: 1) quella *antica*, 2) quella *nuova o scettica* e 3) quella *eclettica*.[3]

È inoltre da rilevare che le tardive e caute concessioni di Filone di Larissa all'Eclettismo non furono considerate dai contemporanei come un netto ripudio della posizione scettica neo-accademica, mentre l'Eclettismo di Antioco fu considerato come un vero e proprio «Dogmatismo eclettico».

Si comprende, pertanto, come Cicerone – che, come sappiamo, abbracciò le idee di Filone di Larissa, e, a suo modo, cercò di svilupparle – abbia ritenuto di dover prendere, in più di un caso, le dovute

[1] Cfr. libro VI, pp. 1473 ss.
[2] Cfr. Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, I, 220.
[3] Cfr. n. 1.

caute distanze da Antioco e dai suoi seguaci, denunciando i cedimenti dogmatico-stoici di costoro.[4]

È certo, in ogni caso, che Antioco segnò un punto di rottura nella tradizione dell'Accademia scettica; ma è altrettanto certo – come subito vedremo – che con Antioco l'Accademia si esaurì e che la nuova forma di Platonismo che si diffuse subito dopo non può essere fatta risalire ad Antioco, né può essere a lui immediatamente riagganciata in alcuna maniera, come non pochi studiosi hanno erroneamente creduto.[5]

Soffermiamoci, in primo luogo, sulle ultime vicende dell'Accademia a noi note nella prima metà del secolo I a.C., richiamando alcune notizie già da noi espresse nel libro precedente.

Nell'88 a.C. Filone di Larissa lasciò Atene e l'Accademia a causa della guerra mitridatica e si rifugiò a Roma, dove come sembra restò fino alla morte.[6]

Nell'86 a.C. Silla conquistò Atene, e durante l'assedio della città – come già abbiamo rilevato studiando la storia del Peripato – provocò gravissimi danni:

> Mise le mani sui boschi sacri e fece tagliare gli alberi dell'Accademia, il più verde dei sobborghi cittadini, nonché quelli del Liceo.[7]

Non solo l'Accademia e i sobborghi furono gravemente danneggiati, ma anche gran parte della città, come le nostre fonti espressamente tramandano.

Gli Ateniesi furono trucidati in gran numero, e molti, nel generale panico che si diffuse, si suicidarono, temendo una totale distruzione della città stessa.

Plutarco scrive:

> La città fu conquistata a partire da quel punto [l'accesso al muro dalla parte di Eptacalco], come ricordavano benissimo i vecchi ateniesi. Silla vi fece il suo ingresso verso mezzanotte, dopo che era stato abbattuto e raso al suolo il tratto di mura che si stende fra le porte Piraica e Sacra; e incusse grande spavento agli abitanti. Intorno a lui

[4] Cfr. Cicerone, *Acad.*, *passim*.

[5] Il passaggio da un pensiero problematico a un pensiero dogmatico non significa affatto il passaggio da una concezione di caratere immanentistico a una posizione di carattere trascendentistico.

[6] Cfr. libro VI, p. 1495, nota 1.

[7] Plutarco, *Vita di Silla*, 12.

suonavano a distesa trombe e corni, si udivano le grida di guerra e di vittoria dei soldati, che aveva lasciati liberi di saccheggiare e ammazzare a volontà, e che percorrevano le strade con le spade sguainate in mano. La persone sgozzate quella notte non si contarono neanche approssimativamente; si può però calcolarne anche oggi il numero immane, osservando il luogo che fu invaso dal sangue: a parte coloro che vennero uccisi nella parte restante della città, il sangue di quelli ammazzati sulla piazza del mercato coprì tutto il quartiere del Ceramico fino al Dipilo; secondo certuni, anzi, straripò addirittura attraverso le porte e inondò i sobborghi. Eppure, se furono tanti i morti uccisi in questa maniera, un numero non inferiore di persone si ammazzò da sé per la compassione e lo strazio di vedere la propria città vicina, pensavano, alla distruzione totale. Questa idea portò i cittadini migliori a rinunciare e a temere di rimaner in vita, poiché disperarono di poter trovare alcun senso di umanità e moderazione in Silla.[8]

È chiaro che il colpo inflitto da Silla ad Atene dovette essere di tale gravità da rendere impossibile una rapida riparazione dei danni prodotti dalla guerra e, di conseguenza, impossibili anche la ricostruzione e la riapertura dell'Accademia.[9]

È probabilmente questo il motivo per cui Filone di Larissa – che a Roma aveva trovato estimatori e seguaci, al punto che era giunto a modificare le proprie idee precedenti scetticheggianti – dovette giudicare inutile ritornare ad Atene, dove in ogni caso non avrebbe potuto avere concrete possibilità di ricostituire la Scuola.

2. Gli ultimi Accademici, Antioco e il fratello Aristo, insegnarono fuori dell'Accademia ormai distrutta – E come si comportò Antioco?

Sappiamo che, dopo essere stato ad Alessandria fra l'87 e l'84 a.C., fece ritorno ad Atene, dove insegnò come Accademico, ma non nell'Accademia, che, per le ragioni sopra illustrate, non poteva in così breve tempo essere stata riattivata.

In effetti, Cicerone, che nel 79/78 a.C. fu suo uditore ad Atene, riferisce che Antioco insegnava in un ginnasio chiamato Tolomeo, e che l'Accademia era un luogo ormai quasi abbandonato.

Ecco un passo dello stesso Cicerone molto istruttivo al riguardo:

> Ero stato – come al solito – o Bruto, a sentire Antioco insieme a Marco Pisone al ginnasio chiamato Tolomeo, e c'erano con noi mio

[8] Plutarco, *Vita di Silla*, 14.
[9] Analoga sorte, per le medesime ragioni, dovette subire anche il Peripato.

> fratello Quinto, Tito Pomponio e Lucio Cicerone, che per parentela mi è cugino da parte paterna ma per affetto mi è caro come un fratello. Combinammo di fare la passeggiata pomeridiana nell'Accademia, soprattutto perché tale posto a quell'ora era sgombro di gente. Pertanto ci trovammo tutti da Pisone all'ora fissata. Di lì percorremmo in vario conversare i sei stadi che ci sono partendo da porta Dìpilo. Quando giungemmo alla zona dell'Accademia non senza motivo celebrata, c'era appunto la solitudine che noi desideravamo. Allora Pisone disse: «Debbo attribuire a un fenomeno naturale oppure a un errore il fatto che, quando arriviamo nei luoghi che sappiamo essere stati frequentati da uomini degni di memoria, proviamo un'impressione maggiore che quando per caso sentiamo parlare delle loro azioni o ne leggiamo qualche scritto? Per esempio, adesso io sono commosso. Mi viene in mente Platone che a quanto si tramanda fu il primo solito a discutere qui, e quei giardinetti qui vicino non solo me lo fan ricordare ma par che me lo portino dinanzi agli occhi. Qui stava Speusippo, qui Senocrate, qui il suo scolaro Polemone che si sedeva proprio in quel posto che vediamo».[10]

Dunque, nel 79/78 a.C. l'Accademia era ormai una meta di pellegrinaggio spirituale, per così dire, in cui si evocavano le ombre del passato.

Ben si spiega, pertanto, il fatto che le nostre fonti ci dicano che Antioco sia stato discepolo di Filone di Larissa e quindi Accademico, ma che non ci dicano che sia stato «scolarca» dell'Accademia.

In effetti, egli non poté essere scolarca come i suoi predecessori, perché l'Accademia come Scuola e come istituzione nel senso tradizionale non esisteva più, ed egli, quindi, non poteva essere se non l'erede e il capo spirituale del pensiero nato e sviluppatosi in quella Scuola.

Antioco – che, come abbiamo già ricordato, morì in Siria intorno al 60 a.C. – lasciò come erede della sua Scuola il fratello Aristo.[11] E, verosimilmente, proprio con Aristo si spense anche questa spirituale sopravvivenza ateniese dell'Accademia.

Infatti, in questo periodo, non abbiamo più espresse menzioni di «scolarchi dell'Accademia», e, nel secolo successivo, una testimonianza esplicita di Seneca ci riferisce testualmente:

> Gli Accademici sia vecchi sia nuovi hanno cessato di avere un capo.[12]

[10] Cicerone, *De finibus*, V, 1, 12.

[11] Cfr. Cicerone, *Brutus*, 97, 332; *Acad. post.*, I, 3, 12; *De finibus*, V, 3, 8; *Tuscul.*, V, 8, 21.

[12] Seneca, *Naturales quaestiones*, VII, 32, 2: «Academici et veteres et minores nullum antistitem reliquerunt».

3. Rinascita del Platonismo ad Alessandria in nuova forma e le ragioni per cui va denominato «Medioplatonismo» – Ed eccoci giunti al punto al quale volevamo approdare. Mentre in Atene l'Accademia moriva, fuori di Atene, precisamente ad Alessandria, il Platonismo rinasceva con caratteri in gran parte diversi rispetto al dogmatismo eclettico-stoicizzante di Antioco e guadagnava terreno.

Come già sopra abbiamo anticipato, Eudoro di Alessandria, che visse probabilmente nella seconda metà del I secolo a.C., è il primo esponente che conosciamo di questa nuova tendenza del Platonismo (ma non è improbabile che già altri, ancor prima di Eudoro, avessero cercato di incamminarsi per questa via).[13]

È certo, in ogni caso, che, a partire dalla seconda metà del I secolo a.C., il Platonismo lentamente – ma progressivamente e costantemente – continuò a diffondersi e ad accrescere la propria consistenza e incidenza, fino a culminare nella grande sintesi plotiniana che maturò nel III secolo d.C. e che aprì un nuovo corso al pensiero sia pagano sia cristiano.

La grande sintesi plotiniana – così come la corrente di pensiero da essa generata – è stata denominata, e giustamente, «Neoplatonismo». In quale modo, allora, dovrà denominarsi tutto quel tratto di storia del Platonismo che va, appunto, dalla seconda metà del I secolo a.C. a tutto il II secolo d.C.? Denominarlo semplicemente «Platonismo», come fino al XIX secolo si è fatto, non è corretto, perché non si tratta né di una semplice ripetizione di Platone, né delle dottrine dell'antica Accademia.

Infatti nei Platonici di questo periodo sono ben visibili i tentativi di ripensare in modo originale dottrine platoniche. E si tratta di tentativi che, in certi casi, giungono a precisi guadagni che preludono al pensiero di Plotino, oppure preparano quel terreno su cui nascerà il Neoplatonismo, concorrendo a creare quella temperie spirituale in cui esso crescerà.

Bisogna peraltro riconoscere che ci troviamo di fronte a un pensiero non sempre unitario, spesso incerto, e, talora, addirittura contraddittorio: un pensiero in cui vecchio e nuovo variamente si intrecciano, senza mai giungere a una sintesi esauriente.

Insomma, il Platonismo di questo periodo ha caratteri che stanno, per così dire, *a mezza strada* fra l'antico Platonismo di Platone e dei suoi immediati seguaci e il Neoplatonismo di Plotino e dei suoi se-

[13] Cfr. *infra*, pp. 1814 ss.

guaci. Pertanto il termine «Medioplatonismo», che significa, appunto, «Platonismo che sta a mezzo fra il vecchio e il nuovo», è da ritenersi giustificato e perfettamente adeguato, come subito vedremo in modo particolareggiato.[14]

4. La riscoperta della «trascendenza» come caratteristica peculiare del Medioplatonismo – Il tratto più tipico del Medioplatonismo, vale a dire il tratto che costituisce il minimo comune denominatore del pensiero di tutti i suoi esponenti, quasi senza eccezione, consiste in quello che, rifacendoci alla ben nota immagine platonica potremmo chiamare la ripresa della «seconda navigazione», con il recupero dei

[14] Il merito maggiore nell'avere contribuito a imporre il termine «Medioplatonismo» spetta a K. Praechter, il quale ha studiato in una serie di articoli e saggi i filosofi e i problemi relativi e questa corrente di pensiero e soprattutto, ha fornito una buona panoramica nella sua *Die Philosophie des Altertums* (volume I della celebre *Grundriss der Geschichte der Philosophie* di F. Ueberweg), pp. 524-556. Praechter aveva anche programmato una sistematica raccolta dei frammenti, che, purtroppo, non realizzò. Il difetto dei lavori del Praechter consiste nel taglio prevalentemente filologico, che non sempre permette di giungere al nocciolo filosofico dei problemi (daremo l'elenco di questi studi nella bibliografia finale). Manca tuttora una raccolta sistematica di tutti i frammenti di tutti i Medioplatonici. Tuttavia molto negli ultimi anni si sta facendo in questo ambito, e il Medioplatonismo è ormai oggetto di interesse di non pochi studiosi del pensiero antico. C. Mazzarelli ha raccolto tutti i frammenti di Eudoro (cfr. la nota 2 di p. 103). A. Gioè ha pubblicato *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Bibliopolis, Napoli 2002. Utile è anche l'imponente opera iniziata da H. Dörrie e proseguita da M. Baltes, dal titolo *Der Platonismus in der Antike. Grundlage – System – Entwicklung*, che così si articola: vol. I: H. Dörrie, *Die geschichtlichen Würzeln des Platonismus*, Bausteine 1–35, Text, Übersetzung, Kommentar, aus dem Nachlass herausgegeben von Annemarie Dörrie, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987; vol. II: H. Dörrie, *Der hellenistiche Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, Bausteine 36–72, Text, Übersetzung, Kommentar, aus dem Nachlass herausgegeben und bearbeitet von M. Baltes unter mitarbeit von A. Dörrie und F. Mann, Stuttgart – Bad Cannstatt 1990; vol. III: H. Dörrie – M. Baltes, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Bausteine 73–100, Text, Übersetzung, Kommentar, Bad Cannstatt 1993; vol. IV: H. Dörrie – M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis)* I, Bausteine 101–124, Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart – Bad Cannstatt 1996; vol. V: H. Dörrie – M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonisce Physik (im antiken Verständnis)* II, Bausteine 125–150, Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart – Bad Cannstatt 1998; vol. VI, 1: H. Dörrie – M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der «Seele» als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, Bausteine 151–168, Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart – Bad Cannstatt 2002; vol. VI, 2: H. Dörrie – M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der «Seele» als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, Bausteine 169–181, Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart – Bad Cannstatt 2002. L'opera è veramente imponente, ma è solo di parziale utilità per lo studio del Medioplatonismo.

suoi esiti essenziali, nonché delle principali conseguenze di assai ampia portata da questi scaturite.

Il Medioplatonismo, insomma, recupera il «soprasensibile», l'«immateriale» e il «trascendente», e rompe nettamente i ponti con il materialismo dominante ormai da molto tempo.

Il fondamento del sensibile e del corporeo viene nuovamente indicato nel «soprasensibile» e nell'«immateriale», o meglio nell'«incorporeo».

Di conseguenza, nel Medioplatonismo la componente metafisico-teologica della filosofia – proprio nel senso platonico-aristotelico – non solo viene fatta riemergere, ma viene altresì approfondita e posta in primo piano in maniera sistematica.

A nostro avviso, è precisamente questa la caratteristica che non solo garantisce un posto di non scarso rilievo nella storia del pensiero antico ai Medioplatonici, ma che assicura altresì l'unità alle varie tendenze da essi rappresentate, ossia quell'unità che molti studiosi o non hanno ben individuato, o che hanno addirittura negato.

I testi che riporteremo più avanti dimostreranno chiaramente questo nostro asserto.

È opportuno rilevare ancora, a questo proposito, che lo stesso Filone di Alessandria dovette certamente desumere il concetto speculativo di «incorporeo», che non è presente nella Bibbia, proprio dall'incipiente Medioplatonismo alessandrino.[15]

5. Ripresa e ripensamento della teoria platonica delle Idee – Logica conseguenza di questa ripresa della «seconda navigazione» fu la riproposta della «teoria delle Idee», che – come sappiamo – rappresenta l'esito più significativo di quella.

I Medioplatonici, anzi, non solo ripresero questa dottrina, ma – almeno alcuni di essi – la ripensarono a fondo, cercando di integrare la posizione assunta da Platone al riguardo con quella aristotelica.

Alcuni autori, come vedremo, considerarono le Idee nel loro aspetto trascendente come «pensieri di Dio». Le Idee e il mondo dell'intelligibile vennero identificati con l'attività e con il contenuto della suprema Intelligenza, e nel loro riflesso immanente come «forme» delle cose.

Alla trasformazione della teoria delle Idee si accompagnò, per logica conseguenza, una parallela trasformazione della concezione

[15] Cfr. *supra*, pp. 1765 ss.

dell'intera struttura del mondo dell'incorporeo, con esiti che – come vedremo – chiaramente preludono al Neoplatonismo.[16]

6. Il «Timeo» come testo base del Medioplatonismo – Il testo che i Medioplatonici considerarono punto di riferimento, e dal quale desunsero lo schema stesso per il ripensamento della dottrina platonica fu il *Timeo.* In effetti, nel difficile compito di ridurre la filosofia platonica a sistema e nel tentare una sintesi di essa, il *Timeo* era il dialogo che offriva la trama di gran lunga più solida.

È interessante rilevare, a questo proposito, come i Medioplatonici abbiano seguito di preferenza un metodo opposto a quello dei Peripatetici di questa età (da Andronico ad Alessandro): infatti, i primi ritennero che il modo migliore di comprendere Platone fosse quello di «compendiarlo», i secondi, invece, ritennero che il miglior modo di comprendere Aristotele fosse quello di «commentarlo».

Sicché, mentre il commentario prevalse fra gli Aristotelici,[17] il compendio, come sembra, prevalse invece, almeno in certa misura, fra i Medioplatonici, anche se non pochi, in modo particolare nel II secolo d.C., sembrano essere stati i commentari dedicati a singoli dialoghi.

Il *Didascalico* pervenutoci sotto il nome di Alcinoo – in tempi moderni rivendicato ad Albino, ma ora dai più riconsiderata opera dello sconosciuto Alcinoo –, è, anche da questo punto di vista, un documento paradigmatico.[18]

7. La dottrina dei princìpi resta sullo sfondo – La «dottrina dei Princìpi» del Platone esoterico, ossia la dottrina della «Monade» o dell'«Uno» e della «Diade», venne in parte ripresa, ma rimase piuttosto sullo sfondo.

Ben altra importanza, come vedremo, essa ebbe nell'ambito del parallelo movimento neopitagorico.

Questo era inevitabile, dato che l'impianto del *Timeo* – opera di riferimento indiscusso – sembrava lasciare poco spazio alla dottrina della Monade e della Diade.

D'altra parte la dottrina della Monade e della Diade e la connessa teoria delle Idee-numeri – come abbiamo veduto – in Platone doveva spiegare la derivazione delle Idee e dell'intero mondo ideale; ma i

[16] Parleremo di questo tema diffusamente nel libro VIII.
[17] Cfr. libro VI, pp. 1585 ss.
[18] Cfr. *infra*, p. 1818, nota 10.

Medioplatonici, una volta operata la riduzione delle Idee a «pensieri di Dio», non avevano più bisogno di dedurle e di giustificarle in altro modo, come meglio vedremo più avanti.

8. Forti interessi religiosi e loro effetti – Anche per i Medioplatonici, così come per i filosofi della precedente età, il problema etico restò preminente, ma venne riproposto e fondato in modo nuovo.

Per tutte le Scuole ellenistiche la parola d'ordine era stata: «segui la natura (*physis*)»; e questa natura era stata intesa in modo materialistico e immanentistico.

La nuova parola d'ordine dei Medioplatonici fu invece: «segui Dio», «assimilati a Dio», «imita Dio».

La riscoperta della trascendenza doveva, logicamente, modificare, a poco a poco, tutta la visione della vita proposta dall'età ellenistica. Appunto nell'«assimilazione al divino» trascendente e incorporeo i Medioplatonici, concordemente, riconobbero l'autentica cifra della vita morale.

Il sentimento religioso – che, in alcuni, raggiunse punte di misticismo – portò i Medioplatonici a dare un notevole rilievo anche alla dottrina dei Dèmoni, antica quanto il pensiero greco, cara agli Orfici e ai Presocratici che si erano ispirati all'Orfismo, cara a Platone e cara alla stessa Stoa.

La accentuazione della trascendenza di Dio e del divino rispetto all'uomo e al mondo fisico rendeva necessari dei «mediatori», e appunto come di mediatori fra Dio e uomo i Medioplatonici si avvalsero dei Dèmoni.

Inoltre dei Dèmoni essi si avvalsero anche per giustificare le credenze pagane.

Infine, i forti interessi religiosi spinsero alcuni a rivalutare la sapienza orientale in generale e, come si riscontra negli scritti di Plutarco, in particolare quella egiziana, come vedremo più avanti in modo dettagliato.

9. Le posizioni assunte dai Medioplatonici sono non solo differenti ma antitetiche rispetto a quelle di Antioco – Sulla base di quanto abbiamo detto, risulta evidente l'impossibilità di agganciare direttamente il Medioplatonismo ad Antioco, contrariamente a quanto molti studiosi hanno invece creduto.

È vero che tanto Antioco quanto i Medioplatonici tornarono al «dogmatismo», e che sia l'uno sia gli altri tentarono una mediazione

fra il Platonismo, l'Aristotelismo e lo Stoicismo, ma è altrettanto vero che i risultati di questi tentativi sono assai diversi.

Quello di Antioco – come abbiamo visto – è un Dogmatismo eclettico senza anima; anzi, nelle sue linee di forza, esso è addirittura una forma ripensata di Stoicismo.[19]

Per contro, il pensiero medioplatonico, pur accogliendo elementi di varia estrazione, ha un fondamento unitario squisitamente platonico, che consiste, come detto, appunto nella «riscoperta dell'incorporeo».

Il recupero della dimensione della trascendenza, con tutti i corollari a essa connessi a tutti i livelli, costituisce una linea di demarcazione ben precisa fra il Dogmatismo stoicizzante di Antioco e il Medioplatonismo.

Non, dunque, da Antioco, ma, al contrario, da un rovesciamento di quella mentalità che ispirava la filosofia di Antioco nacque il Medioplatonismo.

II. I vari esponenti e le tendenze del Medioplatonismo

1. I filosofi medioplatonici dal I secolo a.C. al II d.C. – I primi nomi di Medioplatonici – come abbiamo più volte già detto – risalgono alla seconda metà del I secolo a.C., e sono Dercillide e, soprattutto, Eudoro di Alessandria.

Di Dercillide siamo informati solamente del fatto che scrisse un'opera *Sulla filosofia platonica* (Περὶ τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας), che non ci è pervenuta e di cui sappiamo pochissimo.[1]

Di Eudoro alcuni pensano sia stato uditore di Antioco di Ascalona, allorché questi insegnava ad Alessandria. Ma questo non è sicuro. Sicuri sono invece i suoi rapporti con Aristone, che fu legato per un certo tempo ad Antioco, e che poi passò all'Aristotelismo. Dai pochi frammenti pervenutici, in ogni caso, risulta evidente la distanza che separa Eudoro dallo stoicizzante Antioco.

Eudoro si occupò dei Pitagorici, del *Timeo* platonico e della *Metafisica* di Aristotele.

[19] Cfr. libro VI, pp. 1501 ss.
[1] Cfr. Simplicio, *In Arist. Phys.*, 247, 30 ss. = 2, 2 a Dörrie.

Gli studiosi ritengono che egli tendesse a rileggere Platone – secondo una tradizione che si riallacciava alle «Dottrine non scritte» e alla più antica Accademia – in chiave pitagoreggiante, in particolare cercando di dedurre la realtà da un «Uno» supremo. Tuttavia – come vedremo – questo è possibile, ma non è del tutto certo.[2]

Da quanto abbiamo sopra detto circa l'esaurimento dell'Accademia ad Atene e da quanto abbiamo già avuto modo di rilevare parlando di Filone di Alessandria, è possibile trarre una conclusione abbastanza precisa. Il Medioplatonismo dovette nascere non ad Atene ma proprio ad Alessandria, dato che in questa città, prima che altrove, il forte senso religioso e le istanze mistiche – sorte anche per influsso dell'Oriente – portarono al recupero delle dimensioni dell'incorporeo e della trascendenza che le grandi filosofie ellenistiche avevano perduto.[3] Da Alessandria il Medioplatonismo si diffuse presto in Occidente e fiorì soprattutto nel II secolo d.C.

Nella prima metà del I secolo d.C. si colloca l'attività di Trasillo, al cui nome è legata la divisione dei dialoghi platonici in tetralogie, diventata canonica.[4]

Nel I secolo d.C. visse anche Onosandro, ricordato come autore di un commentario alla *Repubblica* di Platone, andato perduto.[5]

A cavallo fra il I e il II secolo d.C. si colloca Plutarco,[6] discepolo dell'egiziano Ammonio, che aveva costituito ad Atene un circolo di Platonici.

[2] Tutti i frammenti sono stati pubblicati da C. Mazzarelli (*Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 78 (1985), pp. 197-209 e 535-555), e poi ripresi da E. Vimercati (Medioplatonici, *Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano 2015, cap. I). Che Eudoro sia da collocare nella seconda metà del I secolo a.C. lo si desume soprattutto da Strabone – nato nel 63 a.C. e morto nel 21 d.C. circa –, il quale lo presenta come suo contemporaneo, XVII, 1, 5, 790 = fr. 13 Mazzarelli. Si veda: D. Dörrie, *Der platoniker Eudoros von Alexandreia*, in «Hermes», 79 (1944), pp. 25-39, ora in *Platonica minora*, pp. 297 ss. e Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II, tomo 2: *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, cit.

[3] Si veda il libro V, *passim*.

[4] Trasillo (forse nativo di Rodi) fu astrologo di corte di Tiberio (cfr., per esempio, Tacito, *Ann.*, VI, 20). Morì nel 36 d.C. Sulla divisione dei dialoghi platonici in tetralogie a lui attribuita, cfr. Diogene Laerzio, III, di 56 ss. = 48, 1 Dörrie-Baltes; Porfirio, *Vita di Plotino*, 20 = 74 e 76, 2 Dörrie-Baltes, lo ricorda fra i filosofi che professavano «princìpi platonici e pitagorici».

[5] Cfr. Suda, *s.v. Onosandros*, 541, 21-23 Adler = 80, 4 Dörrie-Baltes.

[6] Plutarco è una delle figure più significative del Medioplatonismo. Nacque a Cheronea verso la metà dei I secolo d.C. e morì, probabilmente, nel terzo decennio del II secolo d.C. Si vedano i documenti con la relativa discussione in K. Ziegler, *Plutar-*

Le condizioni molto agiate della sua famiglia gli permisero di recarsi ad Atene a compiere i suoi studi, dove l'incontro con il platonico Ammonio fu decisivo.[7] A questo maestro egli deve l'iniziazione alla matematica, alla filosofia e alla religione egiziana. Plutarco visitò inoltre Alessandria, e si recò, specie per incarichi politici affidatigli dalla sua città natale, più volte a Roma.

La sua attività di insegnamento si svolse soprattutto a Cheronea, nell'ambito di una ristretta cerchia. Giustamente si è parlato di una semplice accademia privata, che si era venuta formando intorno alla persona stessa del filosofo.

Plutarco scrisse moltissimo. Un antico catalogo (il cosiddetto catalogo di Lampria) elenca 227 opere (delle quali 83 ci sono pervenute), ma è incompleto, dato che ci sono pervenute ben 18 opere che in quel catalogo non sono menzionate e inoltre, per tradizione indiretta, conosciamo altre 15 opere pure non menzionate in quel catalogo. Gli argomenti di questi scritti vanno dalla filosofia in senso lato, alla religione, alla scienza, alla politica, alla retorica, all'esegesi letteraria, alla biografia.

Le opere pervenuteci sono state distinte in due grandi gruppi: le celebri *Vite parallele*, da un lato, e i *Moralia* dall'altro.

Il titolo *Moralia* si giustifica abbastanza bene, dato che l'antichità lesse di preferenza e quindi ci tramandò, oltre alle *Vite*, gli scritti di carattere filosofico-popolare dedicati, in prevalenza, appunto a tematiche morali. È inoltre da notare che gli scritti filosofici di carattere non divulgativo sono andati quasi tutti perduti, e che è dunque ingiusto tacciare Plutarco – come qualcuno ha fatto – di «superficialità», dato, appunto, che gli scritti in base ai quali lo giudichiamo non sono quelli in cui egli andò a fondo dei problemi, per precise ragioni programmatiche.

chos von Chaironeia, nella «Realenzyclopädie der classischen Altertumswissenschaft», Pauly-Wissowa-Kroll, XXI, 1 (1951), coll. 636-962, tradotto in lingua italiana da M. R. Zancan Rinaldini e curato da B. Zucchelli, Paideia, Brescia 1965. Le citazioni dalle sue opere sono fatte sulla base della edizione dello Xilander (Venezia 1560), riportate in margine alle successive edizioni. Cilento ha presentato quattro dei più significativi di questi scritti in edizione bilingue: Plutarco, *Diatriba isiaca e Dialoghi delfici*, testo e versione di *Iside e Osiride, La E delfica, I responsi della Pizia, Il tramonto degli oracoli*, nel 1962; data l'eccellenza della traduzione, abbiamo riedito quest'opera nella collana «Testi a fronte», Bompiani, Milano 2002. Si veda la dettagliata bibliografia con le varie edizioni e traduzioni nello Schedario, *s.v.*

[7] Dalle testimonianze di Plutarco risulta che – fra l'altro – Ammonio dovette essere stato uno dei più autorevoli cittadini ateniesi del suo tempo (cfr. *Quaest. conv.*, VIII, 3, 721 d ss. e IX, 1, 736 d).

A Plutarco fu legato Calveno Tauro, maestro di Erode Attico e di Aulo Gellio. Egli polemizzò contro gli Epicurei e contro gli Stoici, e, probabilmente, anche contro coloro che tentavano di operare una mediazione fra Platone e Aristotele. Sembra che abbia scritto fra l'altro un commento al *Gorgia* e un trattato – il cui titolo è già di per sé molto significativo – *Sulle realtà corporee e incorporee*.[8]

Nella prima metà del II secolo d.C. visse Gaio, che fu uno dei più illustri Platonici. Questo è confermato anche dal fatto che Plotino faceva lezione sui suoi commentari.

Cercare di ricostruire le dottrine di Gaio sulla base delle concordanze sussistenti fra Albino e Apuleio, che si spiegherebbero appunto – secondo alcuni – supponendo Gaio come fonte comune, è pretesa alquanto aleatoria. Tuttavia si peccherebbe di eccesso opposto se si volessero negare i legami sussistenti fra Gaio e Albino, che le nostre fonti in vario modo attestano, da un lato, e le affinità dottrinali riscontrabili fra Albino, Apuleio e l'Anonimo del *Commentario al Teeteto*, dall'altro.

Non sembra, dunque, fuori luogo parlare di «Scuola di Gaio», o di «Circolo di Gaio» o di «Gruppo di Gaio», dando però a queste espressioni un significato lato.[9]

Alla Scuola di Gaio si collega – come detto – Albino, che fu ai suoi tempi molto famoso. Un punto sicuro per la ricostruzione della cronologia e della biografia di Albino ci è offerto da Galeno, il quale ci dice di essersi recato a Smirne per udire le lezioni del «Platonico» Albino nel 151/152 d.C. A quest'epoca, dunque, Albino era un maestro rinomato al punto da richiamare a sé un personaggio come Galeno.

Dovette pertanto essere nato verso la fine del I secolo o agli inizi del II. Sappiamo, inoltre, che egli pubblicò le lezioni di Gaio, e da questo è lecito desumere che molto probabilmente fu suo allievo.

[8] Calveno Tauro fu di alcuni anni più giovane di Plutarco, e sembra che sia stato suo discepolo. Si veda la raccolta dei frammenti, con traduzione e commentario in Gioè 2002, pp. 221-376, e in Vimercati, ed. Bompiani, cit., cap. IX.

[9] Le testimonianze su Gaio sono raccolte, con traduzione e commentario, da Gioè 2002, pp. 45-76, e in Vimercati, ed. Bompiani, cit., cap. V. Secondo la testimonianza di Proclo, *In Plat. Remp.*, II, 96, 11 ss. Kroll = 76, 4 Dörrie-Baltes = 6 T Gioè, era un Platonico di spicco; cfr. anche Porfirio, *Vita di Plotino*, 14 =76, 3 Dörrie-Baltes = 4 T Gioè. Di lui sappiamo pochissimo. I suoi commentari alla dottrina platonica vennero pubblicati da Albino (vedi nota seguente), come si desume dall'indice del *Codex Parisinus Gr.* 1962 = 77, 6 Dörrie-Baltes = 7 T Gioè. Tutte le testimonianze su Gaio sono state per la prima volta attentamente studiate dal Praechter, *Zum Platoniker Gaios*, in «Hermes», 51 (1916), pp. 510-529.

Dei suoi scritti ci è pervenuto solo il *Prologo*.

Il *Didascalico*, che è una sintesi ben ripensata delle dottrine di Platone, che ci è giunto con il nome di Alcinoo, era stato rivendicato da Freudenthal ad Albino. Ma oggi gli studiosi respingono la tesi di Freudenthal e sostengono la necessità di mantenere il nome di Alcinoo.[10]

Alla Scuola di Gaio molto probabilmente si collega anche Apuleio. L'agiatezza della famiglia gli permise, oltre che di condurre i suoi studi a Cartagine, di compiere frequenti viaggi.

Soggiornò ad Atene, dove fu iniziato al Platonismo.

Si occupò però a fondo anche di Aristotele e dei Peripatetici, e studiò anche le scienze particolari.

Prevalsero tuttavia, in lui, la mentalità e il gusto del letterato, pur essendo versato in tutte le arti delle Muse, come egli si vantò di essere.

Soggiornò, naturalmente, anche a Roma, dove seppe farsi apprezzare, pur senza restarci a lungo.

Durante un viaggio verso Alessandria, fu costretto, per indisposizione fisica, a fermarsi a Oea, dove si sposò, in modo avventuroso, con una ricca vedova di nome Pudentilla, già matura d'anni, madre di Ponziano, un suo compagno di studi ad Atene. Dalle oscure e intricate vicende seguite a questo matrimonio gli venne l'accusa di magia (egli, secondo gli accusatori, avrebbe sedotto Pudentilla con le sue arti magiche e con un filtro amoroso).

L'accusa non era fondata, ma era resa plausibile, oltre tutto, anche per il fatto che Apuleio era stato iniziato a numerosi misteri religiosi orientali e greci e che aveva fama di conoscere le scienze occulte.

[10] J. Freudenthal, *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*, «Hellenistische Studien», II, Berlin 1879, ha cercato di dimostrare che «Alcinoo» non è se non una corruzione grafica di «Albino». M. Giusta ha rimesso in discussione questa tesi, che era divenuta ormai opinione accolta da tutti gli studiosi, in ʼΑλβίνου ʼΕπιτονή ο ʼΑλκίνοου Διδασκα λικός?, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 95 (1960-1961), pp. 167-194. Successivamente gli studiosi si sono avviati su questa linea, e oggi i più respingono la tesi di Freudenthal, e l'edizione oggi di riferimento reimpone il nome originario: Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1990. Ricordiamo che E. Orth ha tentato di attribuire ad Albino anche l'opera antistoica *De qualitatibus incorporeis*, pervenutaci fra le opere di Galeno, ma giudicata da tempo come non autentica; cfr. *Les oeuvres d'Albinos le Platonicien*, in «L'Antiquité Classique», 16 (1947), pp. 113-114. L'opera *Sull'incorporeità delle qualità*, con traduzione italiana e note, è stata curata da M. Giusta, *L'opuscolo pseudogalenico ὅτι αἱ ποιότητες ἀσώματοι,* «Accademia delle Scienze», Torino 1976. Cfr. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., II, 2, pp. 15-52. Per la bibliografia si veda lo Schedario, *s.v.*; testi e traduzione in Vimercati, ed. Bompiani, cit., cap. VI.

Trascorse a Cartagine l'ultima parte della sua vita.

Dei suoi scritti filosofici ci sono pervenuti: il *De Platone et eius dogmate* (che tratta di metafisica ed etica), il *De deo Socratis* (che tratta della demonologia), il *De mundo* (che è una traduzione parafrasi del trattato *Sul cosmo per Alessandro* attribuito ad Aristotele).[11]

Sempre alla Scuola di Gaio sembra che debba collegarsi – fra altri – anche l'Anonimo autore di un *Commentario al Teeteto*, che ci è parzialmente pervenuto e che è di non scarso interesse.[12]

Al II secolo d.C. appartenne anche Teone di Smirne. Sviluppò soprattutto l'aspetto matematico del Platonismo, nell'opera *Ciò che nelle matematiche è utile per una lettura di Platone*, mettendo in rilievo l'aspetto purificatorio, morale e religioso delle matematiche.

In Teone sono quindi particolarmente sensibili gli influssi del Pitagorismo.[13]

A questo secolo appartiene anche Nigrino[14]. È un personaggio reso famoso da Luciano.

Nigrino visse a Roma, conducendo una vita morigeratissima e insegnando filosofia. Luciano lo presenta come severo critico dei costumi dei Romani, e, fra l'altro, gli fa dire quanto segue:

> Quand'io la prima volta tornai dalla Grecia, avvicinandomi a questa città, sostai, e domandai a me stesso perché ci ritornavo, di-

[11] Apuleio nacque a Madaura nella prima metà del II secolo d.C. Gli studiosi indicano il 125 come data possibile, ricavandola dal fatto che intorno al 158 egli ebbe il processo di magia, e che, a quel tempo, egli doveva avere poco più di trent'anni. Ma si tratta di congetture. Si veda la bibliografia nello Schedario, *s.v.*; le opere filosofiche con traduzione in Vimercati, ed. Bompiani, cit., cap. XIV.

[12] Cfr. *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet (Papyrus 9782) nebst drei Bruchstucken philosophischen Inhalts (Pap. N. 8, Pap. 9766-9569)* unter Mitwirkung von J.L. Heiberg, bearb. v. H. Diels und W. Schubart, «Berliner Klassikertexte», Heft II, Berlin 1905. Questo commento è stato studiato a fondo da K. Praechter in una celebre recensione pubblicata in «Göttingische Gelehrte Anzeiger», 171 (1909), pp. 530-547, ora in *Kleine Schriften*, Hildesheim-New York 1973, pp. 264 ss.; ora viene riesaminato anche da Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., II, 2, pp. 53-65; testo e traduzione del *Commentario* in Vimercati, ed. Bompiani, cit., cap. II.

[13] Teone di Smirne è vissuto al tempo dell'imperatore Adriano. La *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium* è stata pubblicata da E. Hiller, Leipzig 1878, e, con traduzione francese a fronte, da J. Dupuis: *Théon de Smirne Philosophe Platonicien*, *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, Paris 1892; Bruxelles 1966^{2}.

[14] Su Nigrino siamo informati solo da Luciano, il quale gli dedica uno scritto, che porta appunto il nome del filosofo (v. Luciano, *Tutti gli scritti*, cit., pp. 114-137).

> cendo quelle parole d'Omero (*Odissea*, XI, 93 s.): «O sfortunato, perché lasci il caro lume del sole», la Grecia con quella cara felicità e libertà, e vieni qui a vedere tanto tumulto, e calunnie, e superbe salutazioni e banchetti, e adulatori, e sicari, e aspettazioni di eredità, e amicizie finte? Che hai risoluto di fare, non potendo né fuggire, né adattarti a questi costumi? Così ripensando, e, come Ettore aiutato da Giove, ritraendomi fuori dal tiro dei dardi «Dalla strage, dai dardi, e dalla mischia» (*Iliade*, XI, 163 s.), deliberai di rimanere in casa per il resto dei miei giorni; e sceltami questa vita, che a molti pare timida, e molle, io mi sto a ragionare con la filosofia, con Platone, con la verità. E messomi qui, come in un teatro di innumerevoli persone, io dall'alto guardo le cose che avvengono, delle quali alcune mi danno spasso e riso, e alcune ancora mi provano qual uomo è veramente forte.[15]

Che Nigrino – come qualcuno ha pensato – sia un personaggio inventato dalla fantasia di Luciano è poco verosimile. È indubbio, invece, che sul pensiero filosofico di Nigrino da Luciano si ricava poco, e che i toni in parte Stoici e in parte Cinici delle riflessioni messe in bocca a questo filosofo – che pure viene chiamato «Platonico» – possono essere dovuti alla particolare angolazione con cui Luciano recepiva la problematica filosofica.

Va ricordato anche Lucio, divenuto famoso soprattutto per il suo scritto o commentario alle *Categorie* di Aristotele, e associato con Nicostrato. Ma del personaggio noi non sappiamo null'altro. Ci sono stati in epoca imperiale anche altri filosofi che portavano questo nome, ma nessuno di essi è identificabile con questo Lucio platonico.[16]

Nicostrato merita un posto particolare nella storia del Medioplatonismo per la serrata critica da lui condotta – così come anche da parte di Lucio – contro la dottrina delle *Categorie* di Aristotele. Egli rileva, tra l'altro – come del resto anche Lucio – che il sistema aristotelico delle categorie si limita alla sfera delle realtà sensibili e non tiene conto della sfera degli «enti intelligibili».[17]

[15] Luciano, *Nigrino*, 17 s.

[16] Le testimonianze di Lucio sono raccolte con traduzione e commentario da Gioè 2002, pp. 117-154; e ora in Vimercati, ed. Bompiani, cit., cap. VII. Si veda al riguardo Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., II, 2, pp. 97-131.

[17] Le testimonianze di Nicostrato sono raccolte con traduzione e commentario da Gioè 2002, pp. 155-219; e ora in Vimercati, ed. Bompiani, cit., cap. VIII. Sulla figura di questo Medioplatonico resta tutt'oggi fondamentale l'articolo di K. Praechter, *Nikostratos der Platoniker*, in «Hermes», 57 (1922), pp. 481-517, Cfr. Simplicio, *In*

Attico, che visse nella seconda metà del II secolo, fu uno dei più apprezzati interpreti di Platone.

La sua produzione letteraria dovette essere piuttosto ricca. La sua opera più nota doveva essere quella di cui Eusebio ci ha conservato ampi frammenti, dal titolo: *Contro coloro che si ripromettono di interpretare Platone mediante Aristotele.*

Fu un accanito difensore della dottrina di Platone e fiero avversario di Aristotele. Non per questo, però, il suo pensiero è «ortodosso», anche se non sono certamente giuste le critiche di coloro che lo giudicavano uno Stoico mascherato da Platonico.

Plotino lesse i suoi scritti nelle proprie lezioni, Eusebio di Cesarea lo apprezzò e lo utilizzò largamente. Anche Proclo lo cita di frequente, nel suo commentario al *Timeo*.[18]

Arpocrazione – stando alle notizie forniteci dalla Suda – avrebbe composto *Commentari a Platone* in 24 libri, nonché un *Lessico platonico* in due libri. Fu fortemente influenzato, oltre che da Attico, anche da Numenio, sia per quanto concerne la dottrina delle ipostasi sia per quanto concerne la problematica morale.[19]

Celso è diventato famoso soprattutto per il fatto che, per primo, scrisse un'opera contro i Cristiani, dal titolo Ἀληθὲς Λόγος, comunemente tradotto con *Discorso vero.* Il titolo, tuttavia, dovrebbe essere tradotto con *Il vero Logos*, in quanto Celso respinge la tesi cristiana che identificava il *Logos* (in senso greco) con Dio fattosi uomo in Cristo. L'intento di Celso, infatti, era quello di confutare la nuova visione del mondo che i Cristiani diffondevano, allo scopo di riaffermare la validità della visione del mondo dell'antichità, in modo particolare di quella platonica.

Arist. Categ., 1, 9 ss.; 76, 13 ss. = 13 T Gioè, che lo presenta in certo senso come anticipatore di Plotino su questo argomento (come del resto ache Lucio: cfr. Lucio, 5 T Gioè). Sul suo pensiero cfr. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., II, 2, pp. 97-131.

[18] Attico visse nella seconda metà del II secolo d.C. Gerolamo nelle *Cronache*, p. 207 Helm, ci informa che il nostro filosofo fu celebre nel 176 d.C. Una edizione critica dei frammenti di Attico, con traduzione francese e note, è stata curata da É. des Places: Atticus, *Fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1977; una traduzione italiana si trova in G. Martano, *Due precursori del Neoplatonismo*, Napoli s.d., pp. 23-61; e ora in Vimercati, ed. Bompiani, cit., cap. XIII. Cfr. anche Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., II, 2, pp. 133-150.

[19] Le testimonianze di Arpocrazione sono raccolte, con traduzione e commentario da Gioè 2002, pp. 435-485; e ora in Vimercati, ed. Bompiani, cit., cap. XI. Nacque ad Argo e fu discepolo di Attico (cfr. in particolare Proclo, *In Plat. Tim.*, I, p. 305, 6 s. Diehl = 2 T Gioè; e *ibidem*, I, p. 304, 22 ss. Diehl = 22 T Gioè.

Come è noto, Origene confutò nello scritto *Contra Celsum* le tesi sostenute dall' Ἀληθὲς Λόγος in modo analitico e puntuale, tanto che da Origene è possibile ricostruire le linee essenziali dello scritto di Celso, andato perduto.[20]

Il retore Massimo di Tiro svolse la sua attività nella seconda metà del II secolo d.C. Le nostre fonti collocano intorno al 155 d.C. l'inizio di questa attività. Massimo fu, in prevalenza, un retore, e il suo Platonismo è di carattere popolare.[21]

Di un certo rilievo fu Severo, che si colloca probabilmente nella seconda metà del II secolo d.C. Infatti da Porfirio sappiamo che i commentari di Severo erano letti – insieme a quelli di Cronio, Numenio, Gaio, Attico, Aspasio, Alessandro e Adrasto – da Plotino nelle sue lezioni. Inoltre, dalle citazioni che Proclo fa di questo filosofo e dalle dottrine che gli vengono attribuite si desumono sufficienti conferme di tale datazione.

Oltre che da Proclo, Severo è citato da Giamblico e da Siriano. Eusebio ci riporta anche un frammento.[22]

In quest'epoca, ormai, il Platonismo si era imposto quasi come un pensiero ecumenico.[23]

Purtroppo, solo una parte assai esigua della produzione di questi autori ci è pervenuta, tranne poche eccezioni.[24]

[20] Gli studiosi, sulla base di Origene, *Contra Celsum*, VIII, 68 sgg;, congetturano che Celso abbia composto la sua opera negli ultimi anni del regno di Marco Aurelio, ossia intorno al 177/179 d.C. Le categorie filosofiche di cui Celso si avvale non sono genericamente platoniche, ma specificamente medioplatoniche. Una ricostruzione del *Discorso vero* in edizione critica è stata curata da O. Glöckner, Bonn 1924. Si veda ora testo e traduzione in Vimercati, ed. Bompiani, cit., cap. XV.

[21] Di Massimo di Tiro ci sono pervenuti 41 *Discorsi* o *Orazioni*, più volte pubblicati in età moderna. La più accurata edizione resta quella di H. Hobein, Leipzig 1910.

[22] Tutte le testimonianze e i frammenti di Severo sono raccolti, tradotti e commentati da Gioè 2002, pp. 375-433; e ora in Vimercati, ed. Bompiani, cit., cap. X.

[23] Praechter, nell'articolo *Hierax der Platoniker*, in «Hermes», 41 (1906), pp. 593-618, ha studiato i frammenti riportati da Stobeo di un'opera *Sulla giustizia* di un platonico di nome Ierace, che mostra alcune tangenze con Albino, e che, dunque, verosimilmente appartiene a quest'epoca. Alla schiera dei Medioplatonici dovette appartenere anche Iunco, autore di un dialogo *Sulla vecchiaia*, di cui Stobeo riporta frammenti. Infine, ricordiamo che l'esposizione di Platone fatta da Diogene Laerzio (III, 67-80) risente degli influssi del Medioplatonismo. Anche il trattato *De fato* pseudoplutarcheo è un documento tipico del pensiero medioplatonico. Si veda l'edizione con traduzione di E. Valgilio: Ps. Plutarco, *De fato*, Signorelli, Roma 1964.

[24] Il lavoro di raccolta sistematica di tutte le testimonianze e dei frammenti dei Medioplatonici si imponeva come necessario, ed è stato egregiamente fatto da Vimercati per la collana «Il Pensiero Occidentale» della Bompiani.

Possediamo ancora opere complete di Plutarco, di Teone di Smirne, di Albino, di Alcinoo, di Apuleio e di Massimo di Tiro, come abbiamo già detto. Di altri Medioplatonici possediamo solo frammenti. Di qualcuno, infine, conosciamo quasi solo il nome.

Il documento integrale più significativo che ci è pervenuto – come già abbiamo detto – è il *Didascalico*, quale che sia il nome del suo vero autore, ossia Alcinoo o Albino stesso.[25]

2. Differenti tendenze e articolazioni del movimento del Medioplatonismo – Alcuni studiosi hanno creduto di poter distinguere nel Medioplatonismo due tendenze di fondo fra loro differenti: una prima di carattere sincretistico, ossia propensa a utilizzare i guadagni delle varie scuole, e una seconda più ortodossa, cioè più propensa a respingere le dottrine di altre scuole per attenersi a quelle più autenticamente platoniche.

Il circolo di Gaio sarebbe fautore della tendenza «sincretistica», mentre gli esponenti della tendenza cosiddetta «ortodossa» sarebbero Plutarco, Calveno Tauro, Nicostrato e, soprattutto, Attico.

È peraltro da rilevare che la pretesa «ortodossia» di questi esponenti è – semmai – più nelle intenzioni che nei fatti.

Plutarco, per esempio, attribuisce a Platone numerose dottrine chiaramente non platoniche; e Attico, che contrappone Platone ad Aristotele, attaccando violentemente quest'ultimo, non ripresenta tuttavia le originarie dottrine platoniche.

In realtà, non solo la tendenza «sincretistica» del cosiddetto «Circolo di Gaio» risulta quella più feconda, ma, sotto certi rispetti, risulta addirittura nello spirito quella più «platonica».[26]

Un'altra distinzione può essere fatta – forse in modo meno inadeguato – fra i Medioplatonici che diedero al loro discorso una impostazione più «filosofica» e quelli, invece, che si mostrarono particolarmente sensibili alle «istanze religiose e mistiche», come Plutarco, Celso e lo stesso Apuleio.

In Plutarco – come abbiamo già detto – emerge in primo piano anche la componente orientale: egli, infatti, nutrì un grande interesse

[25] Cfr. *supra*, nota 10.

[26] La distinzione fra una corrente «ortodossa» e una «sincretistica» è di Praechter (cfr. *Die Philosohie des Altertums*, cit., pp. 524 ss.). Fra coloro che più efficacemente hanno contribuito a smantellare questa tesi, divenuta canonica, citiamo C. Moreschini, *La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio, nell'ambito del Medioplatonismo*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 33 (1964), pp. 16-56.

per la religione e la mitologia egiziane, di cui fornisce una interessante interpretazione allegorica, come vedremo.

Una esposizione del Medioplatonismo può essere fatta o attraverso l'esame analitico di quanto sappiamo dei singoli pensatori, oppure mediante la ricostruzione delle tendenze sopra indicate, o infine cercando di ricomporre in modo unitario e sintetico il quadro dei problemi di fondo e delle soluzioni proposte.

Noi abbiamo scelto questo terzo metodo, giacché il primo risulta assai dispersivo, mentre il secondo conduce a esiti piuttosto incerti, e quindi poco plausibili.[27]

Prima di passare all'esame dei problemi, però, vogliamo fare un'ultima precisazione circa l'importanza e i limiti del Medioplatonismo.

3. L'importanza storico-filosofica e i limiti teoretici del Medioplatonismo – L'importanza del Medioplatonismo, per lungo tempo misconosciuta, è presto detta.

Senza il movimento medioplatonico il Neoplatonismo sarebbe pressoché inspiegabile. Plotino, nelle sue lezioni, commentò fondamentalmente testi di Medioplatonici[28] e testi di Peripatetici influenzati dal Medioplatonismo.[29]

Inoltre, dai Medioplatonici desunse non solo alcuni problemi di fondo, ma anche le relative soluzioni.

In effetti, certe affermazioni che Plotino fa nelle *Enneadi* senza sentire il bisogno di dimostrarle – e che il lettore moderno si stupisce di non vedere dimostrate – hanno la loro spiegazione appunto nel fatto che, con il Medioplatonismo, esse erano diventate acquisizioni di dominio comune, e come tali Plotino le accoglie.

Il Medioplatonismo, inoltre, è importante anche ai fini della comprensione del primo pensiero cristiano, ossia della prima Patristica,

[27] Il primo metodo finisce per ridurre l'esposizione a una sorta di «catalogo ragionato», come accade nella pur pregevolissima esposizione del Praechter (*Die Philosophie des Altertums*, cit., pp. 524-556). Il secondo metodo potrebbe valere solo se possedessimo un maggior numero di opere dei vari Medioplatonici. Albino, per esempio, che, a giudicare da quanto ci è rimasto, parrebbe più sensibile alle istanze puramente filosofiche, potrebbe apparirci in tutt'altra luce, se possedessimo la sua opera in cui, come riferisce Tertulliano (*De anima*, 28, 1), «l'antico discorso» sulla metempsicosi era considerato di origine divina.

[28] Cfr. il già più volte citato passo di Porfirio, *Vita di Plotino*, 14, che fa i nomi di Severo, Gaio e Attico.

[29] Cfr. la nota precedente. I nomi dei Peripatetici menzionati sono: Aspasio, Alessandro e Adrasto. In che senso il Medioplatonismo abbia esercitato influssi su costoro lo abbiamo già detto nel libro VI.

la quale, anteriormente alla nascita del Neoplatonismo, desunse da questa corrente le categorie di pensiero con cui cercò di fondare filosoficamente la fede.[30]

Un fatto curioso è da rilevare a questo riguardo: come il Neoplatonismo, dopo Plotino, verrà utilizzato parallelamente dai filosofi pagani a favore del Paganesimo e dai pensatori cristiani a favore del Cristianesimo, così avvenne, sia pure in misura ridotta, anche per il Medioplatonismo: Celso scrisse la prima opera filosofica contro i Cristiani, utilizzando categorie medioplatoniche, mentre, parallelamente, i Cristiani, come s'è detto, dal Medioplatonismo dedussero gli strumenti per elaborare teoreticamente la propria visione del mondo e della vita.

Il Medioplatonismo rappresenta, dunque, uno degli anelli di congiunzione essenziali nella storia del pensiero occidentale.

I limiti di questo movimento sono costituiti dal fatto che i tentativi di ripensamento e di sistemazione del Platonismo sono rimasti oscillanti e, per così dire, «a mezza strada».

Nessuno dei Medioplatonici, infatti, seppe giungere a una sintesi, se non definitiva, quantomeno esemplare.

Al Medioplatonismo non mancarono uomini di ingegno; però mancò il genio creatore o ricreatore, e, appunto per questo, esso restò una filosofia di transizione, a metà del cammino che conduce da Platone a Plotino.

[30] È da riconoscere che in passato gli studiosi del primo pensiero cristiano si sono accorti dell'importanza del Medioplatonismo e ne hanno messo in luce il significato storico prima e meglio di quanto non abbiano fatto gli studiosi del pensiero anticopagano di quest'epoca.

SEZIONE II

LA METAFISICA DEL MEDIOPLATONISMO

I. La riscoperta dell'«incorporeo» nel Medioplatonismo

1. L'essere incorporeo, Dio e la sua trascendenza in alcuni importanti testi di Plutarco – Abbiamo già fatto cenno più volte alla riscoperta dell'«incorporeo» e della «trascendenza» e alla conseguente nuova concezione della realtà che ne è derivata, e ora dobbiamo esaminare la maniera in cui è stata effettuata tale riscoperta.

È evidente che il recupero dell'incorporeo doveva comportare, in primo luogo, una nuova concezione di Dio e del Divino, e che tale concezione doveva scontrarsi soprattutto con le concezioni degli Stoici, che erano quelle di gran lunga più raffinate, più capziose, e, quindi, più pericolose.[1]

Già in Plutarco questa presa di posizione antistoica risulta chiarissima:

> Si va cianciando di emanazioni del Dio e di trasformazioni tali che il Dio si risolverebbe in fuoco con l'universo intero e poi, di bel nuovo, si contrarrebbe, quaggiù, e si distenderebbe via via in terra e mare e vento e animali ed entrerebbe nelle forme paurose dei viventi e delle piante: tutto questo,a anche a udirlo, è empietà![2]

E ancora:

> Non è verosimile né conveniente, come affermano alcuni filosofi, che Dio si trovi mescolato a una materia soggetta a tutte le affezioni e a cose che subiscono innumerevoli forme di necessità, casualità e mutamento.[3]

Dio – ribadisce Plutarco – è trascendente nel senso che Egli è la realtà immateriale e immutabile, sempre identica a sé.

[1] Cfr. libro V, pp. 1336 ss.
[2] Plutarco, *De E ap. Delph*., 393 e.
[3] Plutarco, *Ad princ. iner*., 781 e.

> Ma il Dio, in se stesso, è lontanissimo dalla terra, incontaminato, incorruttibile, puro da ogni materia che soggiaccia alla distruzione e alla morte.[4]

2. Una pagina emblematica di Plutarco che riecheggia un testo biblico – Il testo di Plutarco più importante è costituito dal finale del trattato *Sulla E di Delfi*, dove il nostro filosofo definisce Dio come l'«Essere», il «vero Essere», contrapposto all'essere proprio dell'uomo e di tutte le cose del mondo fisico, il quale, in realtà, non è «essere», ma piuttosto «divenire», ossia «essere in mutamento», e, dunque, quasi «non-essere».

Dio è l'«Essere atemporale» non affetto dalle vicende dell'«era» e del «sarà»: è l'Essere immobile nella dimensione dell'eterno. La «E» del tempio di Delfi, secondo Plutarco, significa «EI» – che è la seconda persona dell'indicativo del verbo greco essere – vuol dire: «Tu sei».

Perciò il Dio accoglie nel Suo tempio l'uomo con il motto «Conosci te stesso», per dire: «Uomo, ricordati che sei mortale»; e l'uomo risponde a Dio con il motto «Tu sei», che significa «Tu sei l'Essere».

Leggiamo la pagina, davvero significativa, nella quale sembra addirittura di poter cogliere l'eco del biblico «Ego sum qui sum» (che – come abbiamo visto – era in primo piano nei trattati filoniani), oltre che l'eco del verbo parmenideo e di quello platonico:

> Si tratta, per contro, di un modo, anzi del modo più compiuto, in sé e per sé, di rivolgersi al dio e di salutarlo: pronunziare questa sillaba significa già installarsi nella intelligenza dell'essere divino. Mi spiego: il dio, quasi per accogliere ciascuno di noi nell'atto di accostarci a questo luogo, ci rivolge quel suo ammonimento «Conosci te stesso», che vale indubbiamente ben più del consueto «Salve». E noi, in ricambio, confessiamo al dio: «Tu sei -Ei», e così pronunziamo l'appellativo preciso, veridico, e che solo si addice a lui solo. In verità, a noi uomini non compete rigorosamente parlando, l'essere. Tutta mortale, invero, è la natura, posta in mezzo com'è, tra il nascere e il morire; ella offre solo un fantasma e un'apparenza, fievole e languida, di sé. Per quanto tu fissi la mente a volerla cogliere, gli è come se stringessi con la mano dell'acqua. Più la costringi e tenti di raccoglierla insieme, e

[4] Plutarco, *De Is. et Osir.*, 382 f. Sui rapporti fra Plutarco e lo Stoicismo un contributo fondamentale è stato fornito da D. Babut, *Plutarque et le Stöicisme*, Paris 1969 (per il tema specifico che stiamo trattando cfr. pp. 453 ss.); edizione italiana *Plutarco e lo Stoicismo*, a cura di A. Bellanti, presentazione di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2003.

più le stesse dita, che la serrano tutt'intorno, la fan scorrere e perdere. Parimenti, la ragione insegua pure, a sua posta, la piena chiarezza di ogni cosa soggetta alle varie influenze e al cambiamento: essa resta delusa, sia volgendosi al suo nascere, sia al suo perire poiché non riuscirà mai a cogliere nulla di stabile, nulla che esista realmente. «Certo, non è dato immergersi due volte nello stesso fiume», al dire di Eraclito, né quindi è dato toccare, due volte, nella stessa situazione, una sostanza mortale. Al contrario, pronti e rapidi mutamenti «la disperdono e di nuovo la radunano» o, meglio, non «di nuovo», «non più tardi», ma «a un tempo» ella si costituisce e vien meno, «entra ed esce». Ond'è che tale sostanza mortale non porta a termine verso la via dell'esistenza tutto quanto in essa entra nel divenire, per il semplice fatto che proprio questo divenire non conosce tregua o riposo, mai. Così, dal germe, essa, in una trasformazione incessante, produce l'embrione e poi il poppante e poi il bimbo, in seguito, l'adolescente, il giovane, e poi l'uomo, l'anziano, il vecchio. distruggendo via via i precedenti stadi dello sviluppo e le varie età, per far posto a quelle che sopraggiungono. Eppure noi – oh, che cosa ridevole! – non temiamo che una sola morte, mentre, in realtà, abbiamo subìto e subiremo infinite morti! Perché, non solamente «la morte del fuoco – al dire di Eraclito – è nascita per l'aria, e la morte dell'aria è nascita per l'acqua», ma la cosa è ben più chiara nel caso nostro: l'uomo maturo muore, quando nasce il vecchio; e il giovane morì per dar luogo all'uomoo maturo; e così il fanciullo per il giovane; e il poppante per il fanciullo. L'uomo di ieri è morto per l'uomo di oggi; e l'uomo di oggi muore per l'uomo di domani. Nessuno persevera, nessuno è uno; ma noi diveniamo una moltitudine: intorno a non so quale fantasma, intorno a un sustrato comune di argilla la materia circola e sguscia via. Del resto, come mai, supponendo di perseverare in una identità, noi ci rallegriamo ora di cose diverse da quelle che ci rallegravano prima? Come mai oggetti contrari suscitano ora amore, ora odio, ora ammirazione, ora biasimo? Perché usiamo parole sempre diverse e siamo soggetti a diverso sentire? Perché non sono mai uguali in noi né l'aspetto, né la figura, né il pensiero? Senza cambiamento, certo, non si spiegano questi stati ognora diversi; e chi cambia, quindi, non è più lo stesso. Ma se uno non è lo stesso non è semplicemente, ma diviene sempre nuovo e diverso dal diverso di prima, proprio nel fatto che cambia. Sbagliano i nostri sensi, per ignoranza dell'essere reale, a dar essere a ciò che appare soltanto. Ma allora *che è l'essere reale? L'eterno. Ciò che non nasce. Ciò che non muore. Ciò in cui neppure un attimo di tempo può introdurre cambiamento.* Qualcosa che si muove e che appare simultaneo con la materia in movimento; qualcosa che scorre perpetuamente e irresistibilmente, come un vaso di nascita e di morte: ecco il tempo! Persino le parole consuete, il «poi», il «prima», il «sarà», l'«accadde»

sono la spontanea confessione del suo non-essere. Infatti, è ingenuo e assurdo dire «è» di qualcosa che non è entrato ancora nell'essere, o di qualcosa che ha già cessato di essere. le nostre espressioni consuete, su cui fondiamo per lo più la nostra nozione di tempo, cioè «esiste», «è presente», «adesso», ci sfumano tutte, allorché il ragionamento le investe sempre più da presso. Il presente, infatti, distanziato com'è necessariamente dal futuro e dal passato, si dilegua come un lampo a coloro che vogliono coglierne il guizzo. Ma, se la natura misurata si trova nella stessa relazione col tempo che la misura, nulla v'è in essa che sia stabile, nulla che sia esistente; ché, anzi, tutto è soggetto alla vicenda della nascita e della morte, sul comune ritmo del tempo. Ond'è che dire, dell'Essere vero, «Esso fu» o «Esso sarà» è quasi un sacrilegio. Tali determinazioni, invero, sono flessioni e alterazioni di ciò che non nacque per durare nell'essere. Ma il *dio* (occorre dirlo?) «è»; è, dico, non già secondo il ritmo del tempo, ma nell'eterno, ch'è senza moto, senza tempo, senza vicenda; e non ammette né prima né dopo, né futuro né passato, né età di vecchiezza o di giovinezza. No, Egli è uno e nell'unità del presente riempie il «sempre»: ciò che in questo senso esiste realmente, quello «è» unicamente: non avvenne, non sarà, non cominciò, non finirà.[5]

3. Dimostrazione dell'incorporeità e della trascendenza di Dio nel «Didascalico» e in Apuleio – Analogo ordine di concetti troviamo nel *Didascalico* e nel cosiddetto «circolo di Gaio». L'autore del *Didascalico* espressamente polemizza contro la concezione «pancorporeistica» della Stoa, secondo la quale solamente ciò che è corpo può agire, e fa valere il principio esattamente opposto.

Egli scrive, fra l'altro:

Inoltre, le cause efficienti non possono essere altro che quelle incorporee, visto che i corpi sono passivi e mutevoli, e non sono sempre identici a se stessi e nelle medesime condizioni, né sono stabili e immutabili; persino quelli in cui inizialmente ci sembra ci sia una qualche attività, poi si scopre che la subiscono. Pertanto, come esiste qualcosa di puramente passivo, così deve esistere per forza qualcosa che sia prettamente attivo; ora, questo non può essere nient'altro se non l'incorporeo.[6]

In particolare, a proposito della incorporeità di Dio, l'autore del *Didascalico* fornisce la seguente dimostrazione:

[5] Plutarco, *De E ap. Delph*., 392 a-393 b.
[6] *Didascalico*, XI, 2; la traduzione è di E. Vimercati, ed. Bompiani, cit., cap. XII.

Dio non ha parti, perché non esiste nulla prima di lui; del resto, la parte e l'elemento costitutivo esistono prima di ciò di cui sono parte: infatti, la superficie esiste prima del corpo solido, e la linea prima della superficie. Ora, dato che non ha parti, egli dovrà essere immobile sia dal punto di vista del luogo, sia in termini di alterazione qualitativa. Infatti, se si alterasse qualitativamente, ciò dipenderebbe da un intervento o proprio o di qualcos'altro. Se subisse alterazione per opera di qualcos'altro, questo sarebbe più forte di lui; se invece si alterasse per intervento proprio, muterebbe o in peggio, o in meglio; ma entrambi i casi sono assurdi. Da tutte queste considerazioni appare altresì chiaro che dio è incorporeo, come dimostreranno anche le seguenti argomentazioni: infatti, se dio fosse corpo, sarebbe costituito di materia e di forma, perché ogni corpo è un abbinamento di materia e della forma che vi è associata; questo abbinamento riproduce fedelmente le Idee e ne partecipa, anche se in un modo difficile da esprimere. Ma è assurdo che dio sia composto di materia e di forma, perché non sarebbe semplice e non avrebbe la funzione di principio. Di conseguenza, dio deve essere incorporeo.

Ciò risulta anche da questo: se dio fosse corpo, sarebbe costituito di materia, e, allora, sarebbe o fuoco, o acqua, o terra, o aria, o un loro derivato. Ma nessuno di questi elementi ha funzione di principio. Infine, se fosse costituito di materia, dio sarebbe posteriore alla materia. Ma, siccome tutto questo è assurdo, bisogna considerarlo incorporeo. Infatti, se è corpo, sarà anche corruttibile, generato e mutevole; ma, nel caso di dio, ciascuno di questi attributi è assurdo.[7]

Analoghi concetti ribadisce anche Apuleio, il quale, tra l'altro, così riassume la platonica «seconda navigazione»:

Secondo Platone ci sono due realtà – che noi diciamo essenze [= sostanze] – dalle quali tutte le cose e il mondo stesso derivano: la prima è colta solamente col pensiero, la seconda può cadere sotto i sensi. Ma la prima, che è colta dagli occhi della mente, si trova sempre nella medesima condizione, uguale e simile a se stessa, come quella che veramente è; la seconda, invece, la quale, come Platone afferma, nasce e muore, è colta dall'opinione sensibile e arazionale. E come la prima viene considerata come il vero essere, così la seconda non è vero essere. La prima sostanza o essenza è il primo Dio e la mente e le forme delle cose e l'anima, la seconda sostanza è tutto ciò che riceve una forma e che si genera ed ha origine dal modello della sostanza superiore, che può cangiare e trasformarsi fuggendo e dileguando come l'acqua dei fiumi.[8]

[7] *Didascalico*, X, 7-8.
[8] Apuleio, *De Platone*, 1, 193. È da notare che, sia pure di passaggio, Apuleio, poco

4. Inconoscibilità dell'essenza di Dio inteso come Intelligenza suprema – La marcata sottolineatura della trascendenza di Dio doveva comportare, come conseguenza, la negazione della possibilità per l'uomo di cogliere e di determinare l'essenza di Dio stesso, e, quindi, la negazione della possibilità di esprimerla a parole.

Questa dottrina dell'«inconoscibilità» e «ineffabilità» di Dio – incontrata in Filone di Alessandria[9] – è affermata da alcuni Medioplatonici, e soprattutto dall'autore del *Didascalico* in modo molto chiaro:

> Dio è ineffabile e si può cogliere solo con l'intelletto – come si è detto –, perché non è né genere, né specie, né differenza, ma, anzi, non gli compete alcuna determinazione, né cattiva, perché dirlo sarebbe un'empietà, né buona, perché egli sarebbe tale per partecipazione a qualcosa, soprattutto alla bontà; dio non è una realtà indifferente, perché ciò non corrisponde alla nozione che abbiamo di lui; non è dotato di qualità, perché è estraneo a ogni determinazione qualitativa e perché la sua perfezione non dipende da una qualità; non è nemmeno privo di qualità, perché non è sprovvisto di qualcosa che gli pertenga qualitativamente; non è parte di qualcosa e non è come un tutto dotato di parti, né è tale da essere identico o diverso da qualcosa: infatti, non gli compete alcuna determinazione secondo la quale può essere separato dalle altre cose; non muove e non è mosso.[10]

Malgrado queste affermazioni, i Medioplatonici non si spinsero – come fecero, invece, alcuni Neopitagorici – fino al punto di porre Dio anche «al di sopra dell'Intelligenza». La maggior parte di essi, anzi, ritenne che Dio coincidesse proprio con la suprema Intelligenza.[11]

Dunque, la metafisica platonica venne ripresa insieme ai guadagni a essa apportati da Aristotele, il quale – come abbiamo spiegato a suo luogo – all'Assoluto inteso come «Idea intelligibile» aveva sostituito l'Assoluto inteso appunto come «suprema Intelligenza».

Anzi, questi guadagni vennero ulteriormente arricchiti dai Medioplatonici con un vero e proprio tentativo di mediazione e di superamento delle antitesi sussistenti, in materia di ontologia e di teologia, fra la posizione platonica e quella aristotelica, di cui pure tratteremo.

prima (190), definisce Dio come «*incorporeus, unus*» e ἀπερίμετρος, ossia «infinito», usando un termine greco inusitato, che ha un parallelo simile (anche se non identico), ad esempio in Filone di Alessandria (cfr., per esempio, *Sacrif*., 59, dove viene usato il termine ἀπερίγραφος).

[9] Cfr. *supra*, pp. 1768 ss.

[10] *Didascalico*, X, 4.

[11] Cfr. *infra*, cap. III, pp. 1837 ss.

II. Ripresa e ripensamento della teoria platonica delle Idee

1. Le Idee come «pensieri di Dio» – La metafisica delle Idee come «pensieri di Dio» ha certamente degli antecedenti storici, come abbiamo già avuto modo di dire.[1]

Gli studiosi hanno più volte sottolineato come in Senocrate,[2] nella Stoa e in Antioco di Ascalona,[3] si possano rintracciare anticipazioni di questa dottrina.

Senonché in Senocrate essa è solo implicita, mentre negli Stoici e in Antioco manca del tutto la concezione dell'«immateriale», e, per conseguenza, la problematica di questi filosofi si colloca su un piano del tutto differente.

Anche gli spunti che si trovano in Varrone[4] non portano molto oltre. Le affermazioni di Seneca, poi, non provano nulla, perché questo filosofo – come risulta da quanto dice sulla dottrina platonica – ha già letto scritti medioplatonici.[5]

Ben altro rilievo e portata – come s'è visto – questa dottrina assume, invece, in Filone di Alessandria. Ma è da rilevare come Filone sia giunto alla dottrina delle Idee come «pensieri divini» *tramite il concetto biblico di creazione*, e mediante il concetto di *Logos*, esso pure legato al concetto biblico della Sapienza e della Parola creatrice di Dio, *più che non tramite dottrine elleniche.*

Invece nel *Didascalico* la formulazione della dottrina di cui ragioniamo è fatta con categorie desunte esclusivamente dal pensiero greco, e, dunque, in maniera almeno in parte nuova.

Data la grande importanza di questa dottrina nella successiva storia del pensiero sia greco sia cristiano, è opportuno esporla in maniera dettagliata.

Per comprenderla a fondo, è necessario rifarsi alle posizioni di Platone e di Aristotele, che, su questa questione, come sappiamo, erano in antitesi.

[1] È da rilevare che alcuni Medioplatonici chiamarono la metafisica, con terminologia desunta dai misteri eleusini, «epoptica», il che è molto significativo (cfr. Plutarco, *De Is. et Osir.*, 382 d; Teone di Smirne, *Expositio*, p. 14 Hiller).

[2] Cfr. soprattutto H. J. Krämer, *Der Usprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967², pp. 21-45, il quale si basa specialmente sui frr. 15 e 16 della raccolta Heinze.

[3] Nello stoicismo l'antecedente sarebbe costituito dalla dottrina delle «ragioni seminali» (λόγοι σπερματικοί) incluse nel *Logos*. Cfr. soprattutto W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin – Zürich 1964², pp. 16 ss.

[4] Cfr. Varrone, presso Agostino, *De civit. Dei*, VII, 28.

[5] Seneca, *Epist.*, 65, 7.

2. Le differenti posizioni di Platone e di Aristotele sull'«Intelligibile» e sulla «Intelligenza» e la mediazione operata dai Medioplatonici – Platone aveva posto come Assoluto il mondo delle Idee, ossia l'Intelligibile, e aveva posto questo al di sopra della Mente e dell'Intelligenza (il Demiurgo, che è Intelligenza, si riferisce alle Idee come a entità che lo trascendono dal punto di vista ontologico e assiologico). Aristotele, invece, aveva posto come assoluto l'Intelligenza intesa come pensiero di se medesimo («Pensiero di Pensiero», νόησις νοήσεως), aveva immanentizzato le Idee nel sensibile, trasformandole in «forme» (ei[dη) intrinseche alle cose, e aveva sostenuto che solo in questa maniera l'intuizione eidetica di Platone poteva reggere.

In effetti, la maggior parte delle aporie della metafisica platonica – come abbiamo visto – dipendevano, più che dai motivi addotti da Aristotele, dall'aver posto le Idee *al di sopra dell'Intelligenza demiurgica.*

A sua volta, una serie di aporie dell'ontologia aristotelica dipendevano dall'aver posto le Idee, troppo *al di sotto dell'Intelligenza divina*, mutandole appunto in «forme» immanenti e calandole nella materia. Il «luogo delle forme», per conseguenza, per Aristotele, poteva essere soltanto l'intelletto umano, in quanto le astrae e le pensa, e non l'Intelletto divino che pensa solamente se medesimo.

I Medioplatonici colsero la possibilità di mediare le differenti vedute dei due filosofi, correggendo l'una con l'altra e reciprocamente integrandole. Si potevano mantenere i guadagni teoretici aristotelici e affermare che il principio primo è «Pensiero»; ma si poteva mantenere altresì il platonico mondo delle Idee, *facendo di questo il contenuto di quello*.

Il Dio aristotelico è pensiero che pensa se stesso; ma i pensieri di Dio che pensa se stesso sono, di necessità, eterni e immutabili, sono l'eterno paradigma e la regola di tutte quante le cose: sono, appunto, quello che Platone chiamava Idee.

Nel *Didascalico* si legge:

> Siccome il primo intelletto è sommamente bello, anche l'oggetto intelligibile del suo pensiero deve essere per forza sommamente bello; ma nulla è più bello di lui. Pertanto, egli penserà eternamente se stesso e i suoi pensieri, e questa sua stessa attività è l'Idea.[6]

Ed ecco un secondo passo, in cui, proprio su questa concezione delle Idee come «pensieri di Dio», è costruita addirittura una dimostrazione dell'esistenza delle Idee stesse:

[6] *Didascalico*, X, 3.

L'esistenza delle Idee viene giustificata anche in questo modo: che dio sia un intelletto o un'entità pensante, egli è dotato di pensieri, e questi sono eterni e immutabili; se è così, le Idee esistono. Infatti, se la materia, per sua stessa definizione, è senza misura, bisogna che riceva le misure da qualcos'altro, superiore e immateriale; ora, l'antecedente è vera, dunque è vera anche la conseguente. Se è così, le Idee esistono e sono una sorta di misure immateriali.[7]

3. Distinzione fra «Intelligibili primi» o Idee trascendenti e «intelligibili secondi» o forme immanenti – È evidente che, così concepite, le «Idee trascendenti» e le «forme immanenti» non solo non si escludono a vicenda, ma risultano essere, le prime, fondamenti e cause, le seconde, invece, conseguenze ed effetti.

Le forme immanenti alle singole cose sono le «immagini» o i riflessi dei «modelli» delle Idee impressi dal Demiurgo nella materia.

L'autore del *Didascalico* chiama, coerentemente, le Idee considerate come pensieri divini «intelligibili primi» e le forme immanenti alle cose «intelligibili secondi».[8]

La sicurezza con cui nel *Didascalico* vengono esposte queste tesi dimostra che l'autore doveva avere ormai alle spalle una tradizione consolidata, ossia che tali tesi costituivano dogmi in larga misura acquisiti.

Interessante è la posizione di Attico, che accoglie e ribadisce questa interpretazione delle Idee, polemizzando, come è suo solito, contro Aristotele, e dando alla medesima una tinta sfumata, in cui i guadagni dello Stagirita non sembrano aver giocato alcun ruolo.

Ecco il fr. 9:

> L'aspetto capitale e il punto di forza della Scuola di Platone, cioè l'ordine delle realtà intelligibili, è stato disonorato, oltraggiato e vilipeso in ogni modo, per quanto era possibile ad Aristotele. Non riuscendo infatti a comprendere che le cose grandi, divine e sublimi richiedono una facoltà similare per poter essere conosciute, e fidandosi della propria superficiale e grossolana perspicacia, che è stata capace di penetrare le realtà terrestri e di coglierne la verità, ma incapace di contemplare la «pianura della verità» autentica, avendo preso se stesso come arbitro e giudice di cose che lo superano, ha ignorato l'esistenza di alcune nature specifiche riconosciute da Platone e ha osato dire che gli esseri più elevati sono sciocchezze, «chiacchiere» e inezie.

[7] *Didascalico*, IX, 3.
[8] *Didascalico*, IV, 7.

Il vertice estremo delle dottrine di Platone è il discorso su questa sostanza intelligibile ed eterna delle Idee, «dove all'anima si presenta la fatica e la prova suprema». Infatti, chi vi partecipa e la raggiunge è pienamente felice, mentre chi la abbandona e diviene incapace di contemplarla perde ogni possibilità di partecipare alla felicità. Ecco perché Platone si sforza in ogni modo di mostrare la forza di queste nature; secondo lui, infatti, è impossibile individuare con esattezza la causa di qualcosa, se non per partecipazione a esse, e conoscere qualcosa di vero, se non dopo essersi innalzati a esse; ma non si parteciperà alla ragione se non ammettendo la loro esistenza. Coloro che hanno ritenuto di difendere il pensiero di Platone pongono in questo il principale ambito di discussione, com'è proprio inevitabile: non resta più nulla di platonico, infatti, se, a sostegno di Platone, non si concedono loro queste nature prime e assolutamente originarie; sono questi, infatti, gli aspetti in cui Platone emerge maggiormente sugli altri.

Avendo infatti compreso che è in rapporto a esse che dio è «padre e demiurgo», signore e custode di tutte le cose; riconoscendo dalle opere che l'artefice prima pensa ciò che sta per produrre, poi applica alle cose la somiglianza con l'oggetto pensato, e che, allo stesso modo, i pensieri di dio sono più antichi delle cose, i paradigmi delle cose che divengono sono incorporei e intelligibili, «rimangono eternamente e identicamente gli stessi», esistono in sé in modo assoluto e primigenio, sono concause del fatto che ogni cosa è ciò che è, a seconda della somiglianza che ha con loro; accortosi che tutte queste realtà non sono facili da osservare e che non si possono nemmeno esprimere chiaramente a parole, Platone, per quanto era possibile parlarne, pensarle e preparare chi si accingeva a diventare suo allievo, si diede da fare, predispose a questo tutta la sua filosofia, affermò che queste realtà e la loro intellezione sono oggetto della sapienza e della scienza, che procurano all'uomo il suo scopo, la vita beata.[9]

La dottrina delle Idee come «pensieri divini» e la connessa distinzione fra «intelligibili primi» trascendenti e «intelligibili secondi» immanenti rappresentano, probabilmente, uno dei più felici tentativi di sintesi fra Platone e Aristotele fino a questo momento effettuati e un guadagno essenziale di cui Plotino beneficerà largamente.

[9] Attico, fr. 9 des Places; trad. Vimercati, ed. Bompiani.

III. Verso una dottrina delle Ipostasi

1. La gerarchia del Divino – Una tendenza comune a molti Medioplatonici, espressa in modo chiaro già dai più antichi fra essi, è quella di porre il *nous* (ossia la mente o l'intelletto) come superiore rispetto alla *psyché* (ossia all'anima).

Questa dottrina (che ha antecedenti in Platone e in Aristotele)[1] nei Medioplatonici ha un significato «antimaterialistico» e «antistoico».

Differenziando nettamente l'«intelletto» dall'«anima» e ponendolo come superiore a essa, si volevano rompere i ponti con l'immanentismo in maniera definitiva. È molto interessante, a questo riguardo, il fatto che Attico, per volere a tutti i costi respingere Aristotele e quindi anche la distinzione in parola che è appunto di genesi aristotelica, retroceda su posizioni perlomeno ambigue.[2]

È chiaro che, per questa via, ci si doveva avviare verso una dottrina che preludeva alle plotiniane «ipostasi». Anzi, letti in una certa ottica, non pochi passi di filosofi medioplatonici sembrano contenere – almeno *in nuce* – tutte e tre le ipostasi plotiniane: l'«Uno», il «Nous» e l'«Anima».

Così, per esempio, in Plutarco, se, accanto all'anima e all'intelletto (che egli distingue con molta chiarezza), noi poniamo il Dio supremo, che, per lui, è l'«Essere», ma anche l'«Uno supremo», otteniamo una triade che prefigura, appunto, quella plotiniana.[3]

Analoga triade si ricava da un testo di Apuleio, il quale distingue: «Dio primo», «Mente e Idee», «Anima»: «*Et primae quidem substantiae vel essentiae* 1) *primum deum esse* 2) *et mentem formasque rerum* 3) *et animam*».[4]

La stessa gerarchia ipostatica qualcuno ha creduto di poter ricavare anche dal *Didascalico*.[5]

È peraltro da rilevare che questa costruzione gerarchica è rinvenibile solo da parte del lettore che ha già letto Plotino. Infatti, a giudicare dal testo più chiaro che ci è pervenuto in materia, che è un passo del *Didascalico*, la gerarchia del divino sembra culminare non in una realtà che è al di sopra dell'Intelletto, ma nell'Intelletto medesimo, come risulta dal seguente schema:

[1] Per Platone si veda in particolare quanto diciamo nel libro III, pp. 605 ss. e per Aristotele quanto diciamo nel libro IV, pp. 907 ss.

[2] Di Attico si legga in particolare il fr. 7, pp. 61 ss. des Places

[3] Cfr. i passi riportati *supra*, pp. 1827 ss.

[4] Apuleio, *De Plat.*, 1, 193.

[5] Cfr. *Didascalico*, X, 2 (si legga il passo che riportiamo subito sotto).

1) Primo Dio o Primo Intelletto;

2) Secondo Intelletto, o Intelletto dell'Anima del mondo;

3) Anima del mondo.

Il primo Intelletto – dice l'autore – «sveglia» l'Anima del mondo e la rivolge a sé, e, rivolgendola a sé, genera l'Intelletto di essa. Il cosmo è ordinato non direttamente dal primo Intelletto, ma, mediatamente, dal secondo Intelletto.

Ecco il testo:

> Poiché l'intelletto è migliore dell'anima, e dell'intelletto in potenza è migliore quello in atto che pensa al contempo ed eternamente tutte le cose, e più bella di questo è la sua causa e ciò che può esserci ancora al di sopra di queste realtà, questo sarà il Primo dio, che è causa dell'eterna attività dell'intelletto di tutto il cielo. Pur essendo immobile, il Primo dio agisce sul cosmo come il Sole agisce sulla vista, quando essa si rivolge a lui, e come l'oggetto desiderato muove il desiderio, pur restando immobile; così appunto questo intelletto muoverà l'intelletto di tutto il cielo. Siccome il primo intelletto è sommamente bello, anche l'oggetto intelligibile del suo pensiero deve essere per forza sommamente bello; ma nulla è più bello di lui. Pertanto, egli penserà eternamente se stesso e i suoi pensieri, e questa sua stessa attività è l'Idea. Inoltre, il Primo dio è eterno, ineffabile, in sé perfetto, cioè privo di bisogni, eternamente compiuto, cioè sempre perfetto, interamente compiuto, cioè perfetto in tutti i sensi: divinità, sostanzialità, verità, proporzione, bene. Elenco questi attributi non per tenerli separati, ma per considerare un unico oggetto del pensiero sotto tutti i suoi aspetti. Dio è Bene, perché rende buone tutte le cose, secondo la loro possibilità69, essendo egli causa di ogni bene; è Bellezza, perché, per sua stessa natura, egli è una realtà perfetta e proporzionata; è Verità, perché è principio di ogni verità, come il Sole è principio di ogni luce; è Padre, perché è causa di tutte le cose, e perché ordina l'intelletto celeste e l'anima del cosmo in relazione a sé e ai propri pensieri. Infatti, ha riempito di sé ogni cosa secondo la propria volontà, ha risvegliato l'anima del cosmo e l'ha rivolta a sé, essendo causa dell'intelletto di questa. Questo intelletto, reso ordinato dal Padre, conferisce a sua volta ordine all'intera natura in questo cosmo.[6]

Come ben si vede, l'Autore del *Didascalico* in via puramente ipotetica parla di un «Primo» superiore all'Intelletto, ma poi fa chiaramen-

[6] *Didascalico*, X, 2-3.

te coincidere il «Primo Dio» col «primo Intelletto», ossia Ragione e Intelligenza suprema.

Plutarco scrive:

> Un solo Dio che governa, in priorità assoluta, tutti i mondi a uno a uno ed è guida dell'universo intero, dotato di intelligenza e ragione (ἔχοντα καὶ νοῦν καὶ λόγον) tale da essere chiamato dagli uomini signore e padre di tutte le cose.[7]

L'identificazione del Dio supremo con l'Intelligenza suprema deve essere considerata come tipica del Medioplatonismo.

Celso sembra invece porre Dio al di sopra dell'Intelligenza e dallo stesso Essere:

> Ciò che il Sole è nell'ambito delle realtà sensibili [...] Dio lo è nell'ambito delle realtà intelligibili, il quale non è né intelletto, né intellezione,né scienza, ma è causa per l'intelletto del suo pensare [...] e per la stessa essenza è causa dell'essere; essendo al di sopra di tutto, è pensabile con una sorta di potenza indicibile.[8]

Ma il suo discorso – che è guidato più da interessi religiosi e mistici che non filosofici – non sembra spingersi molto oltre le note affermazioni platoniche sull'Idea del Bene.[9]

2. Ragioni per cui nei Medioplatonici la teoria dei Princìpi primi di «Monade» e «Diade» rimane sullo sfondo – Il predominio di questa impostazione, che deriva dalla mediazione fra l'aristotelica metafisica dell'Intelligenza e la platonica dottrina delle Idee, spiega – come già sopra abbiamo rilevato – la ragione per cui le dottrine pitagoreggianti del Platone delle «Dottrine non scritte» dell'«Uno» e della «Diade» siano rimaste in ombra.

Infatti, spiegata l'origine delle Idee come pensieri dell'Intelletto divino, la Monade e la Diade, che erano state introdotte da Platone appunto per poter dedurre il mondo ideale – come abbiamo già accennato – venivano a perdere il loro originario significato e la loro importanza.

Eudoro, secondo alcuni studiosi, riprese tale dottrina. Ma Eudoro appartiene alla seconda metà del I secolo a.C., e, d'altra parte, che egli

[7] Plutarco, *De def. orac.*, 425 f s.
[8] Origene, *Contra Celsum*, VII, 45.
[9] Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 509 B.

abbia fatto propria la teoria dell'Uno e della Diade non è del tutto certo, e potrebbe averla presentata come teoria tipica dei Pitagorici ma non in proprio.[10]

Leggiamo i frammenti in merito:

> E i Pitagorici, invece, non solo delle realtà fisiche, bensì anche di tutti gli enti in quanto tali, dopo l'uno, che dicevano principio di tutte le cose, ponevano come princìpi secondari ed elementari i contrari, e a essi, che non sono più princìpi in senso proprio, subordinavano anche le due serie. Su questo argomento Eudoro scrive quanto segue: «Nel significato più elevato bisogna dire che i Pitagorici affermano che il principio di tutte le cose è l'Uno; in un secondo significato essi dicono, invece, che i princìpi della realtà sono due: l'Uno e la natura contraria all'Uno. Di tutte le cose concepite come contrarie, quella buona è subordinata all'Uno, quella cattiva è subordinata alla natura che gli si contrappone. Perciò questi ultimi non sono neppure princìpi universali, secondo costoro, infatti, se uno è principio di certe cose, l'altro di certe altre, essi non sono princìpi comuni di tutte le cose come l'Uno.[11]

E di nuovo:

> Perciò, dice, anche per un altro verso i Pitagorici hanno affermato che l'Uno è principio di tutte le cose, in quanto da esso deriverebbero sia la materia sia gli enti tutti. E dicevano che questo principio è anche il Dio supremo.[12]

> E del resto, trattandone con precisione, Eudoro dice che essi pongono come principio l'Uno, e afferma che dall'Uno derivano gli elementi supremi che sono due. Essi chiamano questi elementi con molti nomi: uno di essi, infatti, viene chiamato «ordinato, definito, conoscibile, maschio, dispari, destro, luce», l'altro, contrario a questo, «disordinato, indeterminato, inconoscibile, femmina, sinistro, pari, tenebra». Cosicché come principio è posto l'Uno, come elementi l'Uno e la Diade indeterminata, pur essendo entrambi gli Uno, a loro volta, dei principi. Ed è chiaro che altro è l'Uno principio di tutte le cose, e altro è l'Uno che si contrappone alla Diade, e che essi chiamano anche Monade.[13]

[10] D'altra parte la fusione di idee pitagoriche con idee platoniche sarebbe senz'altro possibile, benché non corrisponda alla linea che verrà seguita dal Medioplatonismo.

[11] Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 181, 7 ss. Diels = fr. 3 Mazzarelli-Vimercati.

[12] Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 181, 17 ss. Diels = fr. 4 Mazzarelli-Vimercati.

[13] Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 181, 19 ss. Diels = fr. 5 Mazzarelli-Vimercati.

In ogni caso, dopo di lui, il Medioplatonismo dovette in certa misura disinteressarsi della dottrina in questione.

Del resto, è assai indicativa la posizione di Plutarco. Anch'egli riprese la teoria della Monade e della Diade, ma la confinò in un contesto per certi aspetti piuttosto marginale:

> Tra i princìpi più elevati – io mi riferisco *all'unità e alla dualità indeterminata* (τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος) – quest'ultima, essendo un elemento che soggiace a tutto ciò che è privo di forma di ordine, è stata chiamata *infinità* (ajpeirivα); ma la natura dell'uno limita e circoscrive ciò che è vuoto, irrazionale e illimitato nella infinità, gli somministra la forma e lo rende in qualche modo capace di sostenere e accogliere la definizione, la quale è il più vicino passo, dopo l'opinione, sulle cose sensibili. Ora questi primi princìpi si manifestano anzitutto nel campo numerico: o, meglio, la pluralità in genere non è, di per sé, numero, a meno che l'unità, entrando nell'esistenza della infinità dell'indeterminato – quasi forma di una materia – venga tagliata in una parte più e meno altrove. Solo allora, infatti, ogni pluralità diviene un numero, quando cioè sia determinata dall'unità. Ma, se l'unità viene soppressa, di nuovo la diade indeterminata getta lo scompiglio nell'universo e gli toglie ritmo, limite, misura. Pure, giacché la forma non significa già distruzione della materia, bensì qualcosa che plasma e ordina la sottostante materia, è necessario, altresì, che nel numero esistano entrambi i princìpi dai quali nasce la prima e più grande differenziazione e diversità. In realtà, il principio indeterminato è il creatore del pari; e l'altro principio, il migliore, è il creatore del dispari. Due è il primo dei numeri pari; e tre è il primo dei dispari; dalla somma dei due deriva il cinque, numero che, per il modo della sua composizione, è comune ai due numeri e, nella sua potenzialità propria, è dispari.[14]

Nel *Didascalico* tale dottrina risulta assente (e, forse, nella maggior parte dei Medioplatonici del II secolo d.C.).

Questa dottrina derivante dal filone delle «Dottrine non scritte» di Platone, costituisce, invece, l'asse portante della speculazione Neopitagorica.

3. Una posizione particolare assunta da Severo – Severo ha assunto una posizione del tutto particolare, che per alcuni aspetti potrebbe sembrare – come qualcuno ha pensato – in certa misura «monistica».

[14] Plutarco, *De def. orac.*, 428 f ss.

Proclo ci riferisce quanto segue:

> Nelle definizioni siamo soliti premettere il «che è», e non si tratta di un genere, come pensa il platonico Severo, il quale afferma che questo «qualcosa» (τὸ τί) è genere di ciò che è e di ciò che diviene, e che da esso viene significato «il tutto» (τὸ πᾶν): così infatti sia ciò che diviene sia ciò che è sempre sarebbero «il tutto».[15]

Questa dottrina del «qualcosa» (τὸ τί) deriva indubbiamente dalla dottrina delle categorie della Stoa antica, ma va ben oltre il pensiero degli Stoici.

In effetti, il «qualcosa» di Severo, ben lungi dall'essere quell'indeterminato e indeterminabile *quid* della Stoa, indica «il Tutto» (tò pâν), inclusivo di «ciò che è» – e perciò della realtà intelligibile – e di «ciò che diviene» – e quindi della realtà sensibile –, ovviamente in maniera non paritetica, e di conseguenza si può pensare – per congettura – in maniera gerarchica.

Da una testimonianza di Proclo risulta anche che Severo poneva una precisa distinzione fra il *logos* o «ragione» e la *nóesis* o «conoscenza intellettiva», e considerava la seconda come uno strumento della prima, e quindi considerava la ragione gerarchicamente superiore e la conoscenza intellettiva inferiore:

> Questa (la ragione, λόγος), indirizzata alla visione delle realtà intelligibili, si vale di se stessa e della conoscenza intellettiva (τῇ νοήσει), non perché la conoscenza intellettiva sia uno strumento che venga utilizzato dalla ragione stessa, come crede il platonico Severo ponendo così la conoscenza intellettiva come inferiore alla ragione, ma perché la conoscenza intellettiva è la luce della ragione, che la perfeziona, la porta in alto e illumina la capacità di conoscere che è in essa.[16]

Anche la posizione assunta dal nostro filosofo sull'origine del cosmo è particolare, come più avanti vedremo.

Purtroppo le testimonianze pervenuteci su Severo sono troppo scarse e scheletriche. Pertanto non ci permettono di stabilire se quella sua visione su «il qualcosa» come «il Tutto» costituisca un certo avanzamento oppure un indietreggiamento – a paragone con gli altri Medioplatonici del II secolo d.C. – rispetto al Neoplatonismo.

Il fatto che Proclo lo citi e lo discuta di frequente è, in ogni caso, assai significativo.

[15] Proclo, *In Plat. Tim.*, I, p. 227, 13-18 Diehl = 4 T Gioè.
[16] Proclo, *In Plat. Tim.*, I, p. 225, 3-9 Diehl = 13 T Gioè.

SEZIONE III

L'ORIGINE DEL COSMO E I «TRE PRINCÌPI» DA CUI DERIVA

Ripresa da parte dei Medioplatonici di concetti-base della cosmologia del «Timeo» di Platone

1. I tre princìpi – Il cosmo sensibile, per i Medioplatonici, non è una pura emanazione o un epifenomeno del soprasensibile. Per essere spiegato esso richiede «tre princìpi», ossia, oltre a Dio e alle Idee, un «terzo principio», che è costituito dalla materia.

La materia viene intesa sia sulla scorta del *Timeo* platonico, sia sulla scorta degli ulteriori guadagni aristotelici.

Di conseguenza, vengono riprese le celebri immagini con cui Platone indicava la materia, come per esempio «nutrice», «matrice», «spazialità», passate però al filtro dei concetti aristotelici di «sostrato» e di «potenzialità».[1]

Ancora una volta, sono i filosofi del «circolo di Gaio» che ci forniscono i testi più interessanti che riguardano questo problema in particolare.

Scrive l'Autore del *Didascalico*:

> Platone la chiama materiale da impronta, ricettacolo universale, nutrice, madre, spazialità e sostrato, non percepibile mediante la sensazione, ma afferrabile solo con un ragionamento ibrido. Essa ha la proprietà di accogliere ogni processo di generazione, svolgendo la funzione di nutrice nel ricevere i processi generativi e nell'ospitare tutte le forme, mentre di per sé non ha né figura, né qualità, né forma. Plasmata e modellata da queste forme come una matrice da impronta, e da esse configurata, non possiede una figura o qualità proprie. Infatti, non sarebbe qualcosa di adatto a ricevere svariate impronte e figure, se non fosse di per sé senza qualità e priva di quelle forme che essa stessa deve accogliere. Vediamo che anche coloro che preparano unguenti profumati a base di olio, usano l'olio meno odoroso, e che coloro che vogliono plasmare le figure di cera o di argilla levigano

[1] Sul problema cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 598-633.

questi materiali e li privano il più possibile di forma. Conviene inoltre che la materia, come ricettacolo universale, se deve accogliere le forme in tutta la sua estensione, non condivida in nulla la loro natura, ma sia senza qualità e senza forma, per poter ricevere le forme; in tali condizioni, la materia non è né corpo, né priva di corpo, ma è corpo in potenza, come sentiamo dire che il bronzo è in potenza una statua, perché sarà una statua una volta che avrà ricevuto la forma.[2]

Ecco ulteriori precisazioni di Apuleio:

Platone rileva che la materia deve essere ingenerabile e incorruttibile, che non è né fuoco, né acqua, né alcun altro dei princìpi o elementi originari, ma fra tutti è prima, capace di ricevere forma e di ricevere figura e inoltre bruta e priva di qualificazioni formali: è il Dio artefice che la conforma nella sua totalità. Platone la considera infinita: infatti ciò che è infinito non ha un limite determinato alla sua grandezza e quindi, poiché la materia è priva di termine, la si può giustamente considerare illimitata. Ma Platone non ammette né che sia corporea né incorporea; non la considera, infatti, un corpo, perché nessun corpo può essere privo di forma; peraltro non si può dire che è senza corpo, perché nulla di ciò che è incorporeo può presentare un corpo, mentre potenzialmente e razionalmente gli sembra essere corpo, ed è per questo che essa non è coglibile né col solo tatto, né con la sola congettura razionale. Infatti i corpi si conoscono in virtù della loro evidenza con un ragionamento che è congenere, mentre ciò che è privo di materia corporea vien colto coi ragionamenti. Pertanto la caratteristica di questa materia si coglie con una congettura spuria e come ambigua.[3]

2. Il problema dell'interpretazione della genesi del cosmo presentata nel «Timeo» da Platone – La genesi del cosmo è interpretata dai Medioplatonici secondo lo schema del *Timeo*, ossia come una operazione del Demiurgo che al «disordine» della materia impone un «ordine», sulla base del paradigma delle Idee.

Scrive ad esempio Plutarco:

La genesi [del mondo] non è altro che l'immagine dell'essere nella materia; il divenire è una imitazione dell'essere.[4]

Anche i particolari della narrazione del *Timeo* sono accolti e ribaditi quasi alla lettera. Su un punto fondamentale si accese però una

[2] *Ddascalico*, VIII, 2-3.
[3] Apuleio, *De Plat.*, II, 191 s.
[4] Plutarco, *De Is. et Osir.*, 372 f.

grossa polemica. Quando Platone parlò di «generazione del cosmo» (e, quindi, anche di generazione dell'anima del cosmo), intese dire che il cosmo ha veramente una origine, ossia un cominciamento cronologico, oppure descrisse la genesi del cosmo intendendo semplicemente illustrare, sotto forma di immagini e di rappresentazioni fantastiche, un altro ordine di pensieri?

Insomma: la narrazione della genesi del cosmo va presa alla lettera, oppure come allegoria?

Già nell'antica Accademia il problema era stato dibattuto, per le critiche di Aristotele, che, per primo, sostenne l'eternità del mondo, rimproverando a Platone l'assurdità di porre un cosmo che «è nato» e che tuttavia «non perirà». Sappiamo, anche, che gli antichi Accademici avevano ingegnosamente sostenuto che la narrazione platonica aveva carattere didattico e che voleva semplicemente chiarire in modo plastico quale fosse la struttura ontologica del cosmo.[5]

Nell'ambito del Medioplatonismo al problema furono date tre differenti soluzioni, fra loro in contrasto: una «allegorica», una invece «letterale», e una «composita», che vogliamo illustrare a una a una.

3. Interpretazione allegorica della genesi del cosmo – Forse già Eudoro riprese l'interpretazione allegorica,[6] mentre l'autore del *Didascalico* la portò a un grado di chiarezza. Ecco il testo:

> Quando Platone dice che il cosmo è "generato", ciò non va inteso nel senso che ci fu un tempo in cui il cosmo non esisteva, ma, piuttosto, nel senso che il cosmo è in perenne divenire e rivela una causa più originaria della sua stessa esistenza. Anche l'anima del cosmo, che è eterna, dio non la produce, ma le dona ordine; si potrebbe anche dire che egli la produce nel senso che la risveglia, volgendo a sé l'intelletto dell'anima e l'anima stessa, come da un profondo letargo o da un sonno, affinché, fissando il suo sguardo sugli intelligibili, essa ne accolga le Idee e le forme, per desiderio dei pensieri di dio.[7]

Pertanto, dire che il cosmo è nato (e quindi vive) significa due cose:

1) che è perennemente trascinato nel processo del nascere,

2) inoltre che esso non è autosufficiente e che, quindi, dipende da un principio superiore (analogamente, dire che l'Anima del mondo è

[5] Cfr. Aristotele, *De caelo*, I, 10, 279 b 32 sgg = Speusippo, fr. 94 Isnardi Parente
[6] Cfr. Eudoro, fr. 6 Mazzarelli-Vimercati.
[7] *Didascalico*, XIV, 3.

nata, significa dire che essa dipende da un principio superiore che la fa essere).

Apuleio, poi, specifica – rifacendosi a una interpretazione a questa parallela – che il mondo, il quale in realtà è ingenerato, può «apparire generato», perché le cose che lo costituiscono nascono tutte quante; tesi, questa, che, con diverse sfumature, troviamo sostenuta anche da Calveno Tauro e da altri Medioplatonici.

Una pagina, tratta da Filopono, che riferisce la posizione assunta da Calveno Tauro sulla questione è particolarmente significativa, ed esprime la posizione di questa corrente in maniera paradigmatica:

> Per quali ragioni, dunque, Platone suppone che il cosmo sia «generato», anche se è «ingenerato»? Le ragioni sono due, entrambe filosofiche. La prima, infatti, esorta alla pietà religiosa, mentre l'altra è stata assunta per ragioni di chiarezza. Infatti, nella consapevolezza che i più considerano come causa solo ciò che è cronologicamente anteriore, e che, in caso contrario, pensano non possa trattarsi di una causa, e che da ciò deriva un rischio per l'esistenza della provvidenza, Platone, volendo invece sostenere la dottrina secondo cui il cosmo è retto dalla provvidenza, a coloro che sanno comprendere anche altri tipi di cause lascia tacitamente intendere che il cosmo è «ingenerato» secondo il tempo, mentre a coloro che non ne sono capaci mostra che è «generato», e prega che essi vi credano, affinché abbiano fede al contempo anche nella provvidenza. La seconda ragione, invece, è che le cose di cui si parla risultano più chiare se le affrontiamo come se fossero «generate»; in tal modo, anche le figure, che pure non sono composte, le compongono come se fossero «generate», e il cerchio, visto che è una figura più semplice, Euclide l'ha definito come «una figura delimitata da un'unica linea, in cui tutte le rette che partono da un unico punto interno e che cadono su di essa sono fra loro uguali», e la sfera invece, volendola presentare come se fosse «generata», l'ha definita come «un semicerchio che ruota su un diametro fisso, fino a ritornare alla posizione di partenza»; ma, se avesse voluto parlare di una già esistente, l'avrebbe definita come «una figura delimitata da un'unica superficie, in cui tutte le rette che partono da un unico punto interno e che cadono su di essa sono fra loro uguali». È abitudine di Platone, a scopo di chiarezza, presentare le cose come «generate»: in tal modo, anche nella Repubblica egli introduce la città come «generata», per far emergere con maggior chiarezza, nella struttura di quest'ultima, la genesi della giustizia.[8]

[8] Filopono, *De aeternitate mundi*, VI, 21 = Calveno Tauro, 26 T Gioè, trad. Vimercati. Si vedano anche 25, 27 e 28 T Gioè.

4. Interpretazione letterale della genesi del cosmo – Plutarco ritornò invece all'interpretazione letterale dell'origine del cosmo, sostenendo che eterna è la materia, ossia la sostanza sensibile informe da cui il cosmo deriva, ma che non è eterno il cosmo stesso.

È da rilevare che, secondo Plutarco, la materia, in quanto giace in perenne e caotico movimento, deve avere un'anima che la muove: un'«anima malvagia» e priva di intelligenza, come meglio avremo modo di precisare più avanti.

Dunque, da sempre esistette una realtà corporea «informe», dotata di animazione di vita irrazionale. Pertanto, Dio non creò né la materia, né l'animazione e la vita priva di ragione, ma creò il cosmo, dando «ordine» alla materia «disordinata», e dando «intelligenza» all'anima «priva di ragione».

Leggiamo due passi particolarmente significativi:

> L'anima senza intelligenza e il corpo senza forma coesistevano da sempre e nessuno dei due ha avuto una generazione e un principio. Ma allorché l'anima ebbe parte di Intelligenza e di armonia, fattasi razionale mediante la consonanza, divenne causa di mutamento per la materia. Dopo aver dominato mediante i propri movimenti i movimenti della materia, li fece propri e li convertì, e in questo modo il corpo dell'universo fu generato dall'anima, essendo rimodellato e fatto simile a essa.[9]

> Ciò che precedeva la generazione dell'universo era disordine, ed era un disordine non privo di corporeità né privo di movimento né di anima, ma era corporeità amorfa e confusa e dotata di movimento caotico e irrazionale. E questo dipendeva dalla discordanza dell'anima priva di ragione. Dio non ha trasformato né l'incorporeo in corpo, né l'inanimato in anima, Ma, così come da un uomo abile nell'accordo musicale e nel ritmo ci si aspetta non già che crei suoni e movimenti, bensì che renda il suono ben intonato e il movimento ritmico, così è anche per Dio: non ha creato lui stesso la tangibilità e la resistenza del corpo, né la facoltà immaginativa e la motività dell'anima, ma appropriandosi di ambedue i princìpi – il primo vago e oscuro e il secondo confuso e irrazionale, e l'uno e l'altro indefiniti e senza la loro appropriata funzione –, li ha ordinati, ben disposti e armonizzati, producendo da essi un essere vivente supremamente bello e perfetto.[10]

Anche Attico difese l'interpretazione letterale, e soggiunse che Platone sostenne la tesi che il mondo ha avuto origine nel tempo al fine di

[9] Plutarco, *Plat. Quaest.*, IV, 1003 a.
[10] Plutarco, *De anim. procr.*, 1014 b-c.

poter dare un adeguato spazio all'esplicarsi della Provvidenza. Infatti, secondo Attico, la tesi dell'eternità del cosmo esclude la Provvidenza, in quanto la funzione essenziale di questa consisterebbe nel garantire al cosmo, di per sé corruttibile, la incorruttibilità.[11]

Una tesi analoga sostenne altresì Arpocrazione insieme ad Attico. In uno scolio al *Timeo* si dice:

> Arpocrazione e Attico, i quali ritengono che il cosmo nel *Timeo* sia detto da Platone «generato» secondo il tempo, visto che Aristotele nel *De Caelo* rimprovera il divino Platone perché, pur dicendo che il cosmo è «generato» secondo il tempo – come ritiene Aristotele –, costui sostiene che è incorruttibile, pensano di trovare una difesa contro Aristotele dicendo che il cosmo è corruttibile per sua propria natura, ma che permane incorruttibile per volontà di dio.[12]

5. La pluralità di mondi generati secondo Plutarco – Merita di essere ricordata l'opinione di Plutarco circa la pluralità di mondi, che egli riteneva sostenuta dallo stesso Platone, e scrive:

> Anzitutto, le considerazioni che impediscono di porre infiniti mondi non precludono, però di porne più d'uno. In realtà, è sempre possibile che dio, divinazione e provvidenza s'estendano a una pluralità di mondi e che, essendo perciò ridotto al minimo l'intervento della fortuna, la maggior parte delle cose e le più importanti nascano e si tramutino con ordine, mentre a voler ammettere l'infinità dei mondi, nessuno di tali valori potrebbe più sussistere.
>
> Inoltre, è più conforme a ragione che Dio non si trovi di fronte a un mondo unico e solo. Infatti, essendo perfettamente buono, non c'è virtù di cui Egli sia privo; meno che mai Egli è privo di giustizia e di amore; virtù bellissime, queste, che si addicono agli dèi. E non è nella natura di un dio possedere qualcosa, senza farne uso. E allora esistono, al di là di questo, altri dèi, altri mondi, verso i quali Iddio esercita la virtù di natura sociale; poiché, certo, non è possibile ch'egli usi la giustizia o la grazia verso se stesso o una sua parte, bensì verso altri. Per concludere, non è probabile che questo mondo oscilli avanti e indietro, senza amicizia, senza vicinato, senza connubio, in un vuoto infinito![13]

I mondi, secondo Plutarco, sarebbero cinque di numero, e corrisponderebbero ai cinque generi supremi, ai cinque solidi geometrici regolari e ai cinque elementi.

[11] Cfr. Attico, fr. 4, pp. 50-54 des Places.
[12] Arpocrazione, 21 T Gioè, trad. Vimercati.
[13] Plutarco, *De def. orac.*, 423 c-d.

Nel *De defectu oraculorum* precisa:

Ecco perché Platone, levandosi contro coloro che dichiarano l'unicità dell'universo, afferma l'esistenza di cinque categorie: Essere, Identità, Alterità, e, coronamento di tutto, Movimento e Stabilità.

Dato, quindi, che esistono queste cinque categorie, nessuna meraviglia che ognuno dei cinque elementi sia stato fatto a immagine e somiglianza di ciascuna di quelle categorie: l'immagine, naturalmente, non è pura e genuina; ma questo è dovuto al fatto che ogni elemento partecipa, nel più alto grado, del principio categoriale solo nell'ambito della sua particolare potenzialità.

Comunque, il cubo è, evidentemente, un corpo nato per la Stabilità per via della sicurezza e saldezza delle sue facce piane; nella piramide non è chi non conosca la forma ignea e la Mobilità nella sottigliezza delle sue facce laterali e nell'acutezza dei suoi angoli. La natura del dodecaedro – comprensiva com'è delle altre figure solide – può ben sembrare una immagine dell'Essere, limitata, naturalmente, all'universo corporeo. Quanto ai due solidi rimanenti, l'icosaedro partecipa soprattutto dell'idea dell'Alterità e l'ottaedro a quella dell'Identità. Perciò, questa categoria somministra aria che racchiude ogni sostanza in una sola forma: l'altra, invece, somministra acqua che, attraverso la mescolanza, assume la più grande varietà di qualità. Se è vero, dunque, che la natura esige in ogni cosa una uguale distribuzione, è verosimile che i mondi non siano né più né meno delle categorie esemplari, affinché ciascuna di queste abbia, in ogni modo, la sua funzione predominante e la sua potenza, proprio come l'acquistò nelle costruzioni dei corpi solidi primordiali.[14]

E ancora:

In verità, non fu il dio a scindere la sostanza e ad assegnarle differenti posti; ma, dopo che essa s'era scissa per sua stessa attività e s'era portata in diversi punti nel più grande disordine, il dio se ne impadronì, per ordinarla e organizzarla mediante le leggi della proporzione e dell'equilibrio; in un secondo momento, Egli stabilì su ogni singola sostanza, in funzione di governatore e custode, il principio razionale e creò tanti mondi quanti erano i corpi primordiali esistenti.[15]

6. Terza interpretazione della genesi del cosmo – Una terza posizione risulta essere quella assunta da Severo, il quale, rifacendosi a un mito platonico contenuto nel *Politico*, sostenne che il mondo in quanto tale

[14] *Ibidem*, 428 c-e;
[15] *Ibidem*, 430 e.

è ingenerato, ma che è generato questo mondo attuale in cui ci troviamo.

Proclo ci riferisce:

> Dopo questa opinione esaminiamo quella di Severo, il quale dice che in generale il mondo è eterno, ma che questo che ora è e che si muove è generato; infatti afferma che le rivoluzioni sono di due specie, come mostrò lo Straniero di Elea [*scil.*: nel *Politico*], una attorno a cui gira attualmente l'universo, l'altra a questa opposta; è dunque generato ed ebbe un cominciamento il mondo, quello cioè che percorre questa rivoluzione circolare, ma in generale è ingenerato.[16]

Infine Iunco sostenne la tesi secondo cui il mondo, così come è stato generato dal Demiurgo, dovrà anche perire, secondo il suo progetto.[17]

7. Il cosmo e l'«anima malvagia» – Merita di essere rilevata la coloritura «dualistica» di carattere religioso (e che forse risente di influssi di dottrine orientali), che la cosmologia e in generale la visione del mondo assumono in alcuni Medioplatonici.

Abbiamo già accennato al fatto che Plutarco ammette l'esistenza di un'«anima malvagia» insita nella materia.

Leggiamo uno dei testi più chiari:

> Platone chiama «madre» e «nutrice» la materia, che considera causa del male, movimento che muove la materia e che diventa divisibile relativamente ai corpi. È quel movimento disordinato e irrazionale ma non inanimato, che nelle *Leggi* egli ha chiamato anima contraria e avversa a quella che è causa di bene. Infatti l'anima è un principio di movimento, mentre l'intelligenza è causa e principio di ordine e di armonia nel movimento. Dio non ha risvegliato la materia dal torpore, ma ha fatto sì che cessasse di essere agitata da una causa priva di ragione. E non fornì alla materia il principio di mutamento di affezioni, ma ha rimosso da essa – che era coinvolta in affezioni di ogni genere e in mutamenti disordinati – la molteplice indeterminatezza e l'erranza, avvalendosi come di strumento dell'armonia, della proporzione e del numero, la cui funzione non è quella di infondere nelle cose mediante i mutamenti e i movimenti modificazioni della diversità e della differenziazione, ma piuttosto di renderle non erranti e stabili, e simili alle realtà che sono sempre identiche.[18]

[16] Proclo, *In Plat. Tim.*, I, p. 289, 6-13 Diehl = 6 T Gioè.
[17] Stobeo, *Anthol.*, IV, 1108, 7 ss.
[18] Plutarco, *De anim. procr.*, 1015 d-f.

Plutarco fa richiamo a un testo di Platone contenuto nelle *Leggi*, che conviene leggere:

> ATENIESE – Non dimentichiamoci di quanto sopra abbiamo convenuto, e cioè che se l'anima fosse risultata venire prima del corpo, anche tutto ciò che attiene all'anima avrebbe dovuto essere anteriore rispetto a ciò che fa riferimento al corpo.
> CLINIA – Senz'altro.
> ATENIESE – E, dunque, se è vero che l'anima si è formata prima del corpo, anche gli stati d'animo, le abitudini, gli atti di volontà, i ragionamenti, le opinioni vere, le anticipazioni, i ricordi devono aver visto la luce prima della lunghezza, larghezza, profondità e forza dei corpi.
> CLINIA – È necessario che sia così.
> ATENIESE – E allora, di questo passo, non è anche necessario che, ponendo l'anima come causa di tutte le cose con l'atttribuirle anche la causa del bene e del male, di ciò che è nobile e di ciò che è vergognoso, del giusto e dell'ingiusto e di ogni altra coppia di contrari?
> CLINIA – Come no?
> ATENIESE – E se l'anima dirige ogni realtà e inerisce a ogni realtà dotata di movimento, dovunque essa sia, non è forse evidente che essa di necessità è la guida anche del cielo?
> CLINA – Non c'è dubbio.
> ATENIESE – E si tratterà di un'anima sola o di una pluralità di anime? Risponderò io al vostro posto: senz'altro di molte anime. Ammettiamone almeno due: quella che è operatrice di bene e quella che all'opposto può operare il male.[19]

Oltre a questo passo, a giustificazione delle deduzioni di Plutarco sta anche il fatto che nel *Timeo* Platone afferma che il principio materiale originario era dotato di movimento caotico:

> La nutrice della generazione inumidita e infuocata, accogliendo in sé le forme di terra e di aria, e ricevendo tutte le altre affezioni che a queste conseguono, appariva multiforme a vedersi. E poiché era piena di forze né somiglianti tra loro né equilibrate, in nessuna parte essa era in equilibrio, ma oscillando da ogni parte irregolarmente, era scossa da essa, e muovendosi a sua volta le scuoteva...[20]

Ora, nella misura in cui la materia originaria «si muoveva» e «si scuoteva», doveva essere dotata di un «principio motore».

[19] Platone, *Leggi*, X, 896 D ss.
[20] Platone, *Timeo*, 52 D 4-E 5.

E nel *Fedro* Platone parla dell'anima proprio come «principio di movimento» (ἀρχὴ κινήσεως).[21]

Di conseguenza, proprio per potere essere in movimento, la «nutrice della generazione» doveva avere un'anima, la quale, in quanto disordinata e priva di ragione, doveva essere appunto malvagia.

In tal senso l'esegesi di Plutarco aveva una sua coerenza logica e poteva ben risultare «platonica», anche se – come vedremo nel prossimo paragrafo – egli si spingeva per certi aspetti oltre Platone.

Anche Attico ammise l'esistenza di un'anima malvagia.

Proclo ci riferisce su Attico e sui suoi seguaci:

> Pongono molti princìpi che legano tra di loro il Demiurgo e le Idee, e dicono che anche la materia, mossa da un'anima ingenerata, irrazionale, malefica, senza ordine né regola, si agiti, e antepongono secondo il tempo la materia al sensibile, l'irrazionalità al razionale, il disordine all'ordine.[22]

8. I due princìpi del Bene e del Male che si fronteggiano nel cosmo e la struttura bipolare del reale secondo Plutarco – Più di tutti gli altri Medioplatonici, Plutarco porta in primo piano la questione del nesso inscindibile che sussiste fra il «Bene» e il «Male» nell'universo, e quindi ripresenta in maniera forte la «struttura bipolare» del reale.

Fa questo soprattutto nell'opera *Iside e Osiride*, seguendo il criterio dell'interpretazione allegorica dei miti, di cui parleremo più avanti.

Iside viene interpretata come simbolo della saggezza. Osiride, il fratello e sposo di Iside, viene ucciso dal malvagio Tifone, il suo corpo viene tagliato a pezzi e le sue membra vengono disperse da tutte le parti. Ma i luoghi in cui furono ritrovate tali membra, per intervento di Iside, si trasformarono in sepolcri sacri e templi, e divennero quindi perenni richiami agli uomini del divino, e quindi divennero una sorta di simbolo del «nesso strutturale» fra l'umano e il divino.

Horos, figlio di Iside e di Osiride, riesce a catturare Tifone, e sarebbe in grado di ucciderlo. Ma Iside, malgrado Tifone sia fonte sicura di male, si oppone all'uccisione:

> Il duello fra Horos e Tifone durò molti giorni e, infine, prevalse Horos. Iside, però, alla quale Tifone venne consegnato in catene, non lo mandò a morte, ma lo fece andar via libero.[23]

[21] Cfr. Platone, *Fedro*, 245 D 4-E 2.
[22] Proclo, *In Plat. Tim.*, I, p. 391, 6 ss. Diehl = Attico, fr. 26, p. 76 des Places.
[23] Plutarco, *De Is. et Osir.*, 358 d.

Ma come mai Iside si oppone all'uccisione del malvagio Tifone? Plutarco vede rispecchiata nel mito la legge suprema della «struttura bipolare» del reale, che presuppone l'esistenza di princìpi opposti, e lo spiega nel modo seguente:

Secondo Euripide «non possono stare separati i beni e i mali; ma v'è, tra loro, non so quale mescolanza, tale che riesce a buon fine». Di qui, ancora, questa antichissima sentenza, che da teologi e legislatori trapassa in poeti e filosofi, senza che se ne sappia la prima fonte; essa ha con sé una fede ferma e indelebile e non solo nella storia e nelle tradizioni, sì anche nei riti e nei sacrifizi, diffusa dappertutto tra i barbari e tra i Greci: che, cioè, l'universo non è già liberato, per sola virtù meccanica, di per se stesso, senza uno spirito, senza una ragione, senza un pilota; né poi v'è una sola ragione che domina e regge, per così dire, con timore e con docili redini. No. Al contrario la natura ci offre tante esperienze, e tutte miste di mali e di beni, o, meglio, essa, in una parola, non ci dà nulla, quaggiù, che sia «puro»; né, d'altra parte, c'è un custode di due grandi vasi che, alla maniera di una dispensiera, distribuisca a noi i nostri scacchi e i nostri successi in mistura; ma è accaduto – quasi risultato di due opposti princìpi e di due forze antagonistiche, una delle quali ci guida lungo un diritto cammino a destra, mentre l'altra ci fa girare alla rovescia e indietro – che la nostra vita sia complessa, e così pure l'universo; e, se prescindiamo dalla sua totalità, è vero però che questo terrestre universo, inclusavi anche la luna, è irregolare e variabile e soggetto a ogni sorta di cambiamenti. *Perché questa è la legge di natura, che nulla entri nell'esistenza senza una causa, e, se il bene non può fornire una causa per il male, allora segue che la natura debba avere in se stessa la fonte e l'origine particolare, distinta, del male, proprio come ne ha una tutta sua del bene*.[24]

Plutarco illustra questo suo pensiero, prima facendo richiamo a miti dei Persiani e dei Caldei, poi chiamando in causa i filosofi dai Presocratici a Platone che esplicitano teoreticamente il concetto, infine indica proprio in Osiride il «principio del Bene» e nella figura di Tifone il «principio del male», in questo bel passo:

È un fatto che il divenire e la composizione di questo nostro universo risultano dalla mescolanza di forze antagonistiche, che non sono però equilibrate esattamente, perché la prevalenza appartiene alla forza del bene; ma non è, tuttavia, ammissibile che la forza del male perisca del tutto, dal momento che essa è, in gran parte, innata

[24] *Ibidem*, 369 b-d.

> nel corpo del mondo, e, pure in gran parte, nell'anima dell'universo, in un duello perenne con la potenza del bene. Ebbene, nell'anima, intelligenza e ragione, vale a dire ciò che fa da guida e signoreggia su tutto quanto vi ha di meglio, s'identifica con Osiride. Così, nella terra, nel vento, nell'acqua, nel cielo, negli astri, ciò che è ordinato, stabilito, sano, come si rivela attraverso le stagioni, le temperature, i cicli, tutto questo è emanazione di Osiride e immagine riflessa di lui. Tifone, per contro, è la parte dell'anima soggetta a passioni, è l'elemento titanico, e irrazionale e volubile; ed è la parte dell'elemento corporeo che è mortale e morbosa e torbida, come si rivela attraverso le cattive stagioni e le intemperie e gli oscuramenti di sole e le scomparse di luna: così si manifestano le turbolente rivolte di tifone. Tutto ciò è espresso altresì dal nome con cui chiamano Tifone: Seth. Che significa: un girare e rigirare a più riprese; e ancora: un balzare su.[25]

Dunque, Tifone non poteva venire annientato, perché non può essere annientato il principio negativo opposto a quello positivo, senza annientare la legge bipolare del reale e quindi il reale stesso.

[25] *Ibidem*, 371 a-b.

SEZIONE IV

L'ETICA DEL MEDIOPLATONISMO

I. Il senso e lo scopo della vita dell'uomo per i filosofi medioplatonici

1. Il fine supremo per l'uomo consiste nella «assimilazione a Dio e al Divino» – La tesi che – come abbiamo già rilevato – esprime il fondamento e la temperie spirituale dell'etica medioplatonica è quella che addita il fine supremo dell'uomo nell'«assimilazione a Dio e al divino».

Il principio deriva da Platone, il quale lo aveva già formulato in modo esplicito. Ma nella speculazione medioplatonica esso viene approfondito e arricchito di corollari inediti.

In particolare, è da rilevare che il supremo imperativo «segui Dio» si presenta come il programmatico rovesciamento del principio comune a tutte le grandi filosofie ellenistiche «segui la natura».

Il nuovo principio, a ben vedere, esprime la rottura degli orizzonti materialistici di quelle etiche e il totale recupero dell'orizzonte spiritualistico.[1]

Su questo consentono quasi tutti i Medioplatonici: Eudoro,[2] Plutarco,[3] Gaio,[4] Alcinoo,[5] Apuleio,[6] Teone di Smirne,[7] Massimo di Tiro,[8] Iunco,[9] l'Anonimo autore del *Commentario al Teeteto*,[10] e anche le

[1] È, questo, un punto che, a nostro avviso, dagli studiosi è stato solo scarsamente rilevato. Sugli antecedenti platonici, cfr. *Teeteto*, 176 A; *Fedro*, 253 A-B; *Repubblica*, X, 613 A; *Timeo*, 90 A; *Leggi*, IV, 716 C.

[2] Cfr. Stobeo, *Anthol*., II, p. 49, 8 ss. Wachsmuth = Eudoro, fr. 25 Mazzarelli-Vimercati.

[3] Cfr. Plutarco, *De superst*., 169 e; *De sera num. vind.*, 550 d.

[4] Parlare di un «Circolo di Gaio» è possibile come congettura, basandosi sul fatto che la tesi in questione è sostenuta da tutti i pensatori che sembrano essere stati a lui legati.

[5] Si veda il passo che riportiamo, sotto, in corrispondenza alla nota 15.

[6] Cfr. Apuleio, *De Plat.*, II, 25 s.

[7] Teone di Smirne, nella sua *Expositio* (14, 18 ss. Hiller), secondo l'espressione usata dallo stesso Platone (*Teeteto*, 176 a).

[8] Cfr. Massimo di Tiro, *Orat*., XXVI, 9; XIII, 1 Hobein.

[9] Cfr. Stobeo, *Anthol*., IV, p. 1026, 21 ss.

[10] Cfr. *infra*, nota 14.

fonti dossografiche di estrazione medioplatonica lo ribadiscono in maniera inequivoca.[11]

Teone di Smirne, nella sua *Expositio*, afferma che, per giungere alla «imitazione di Dio», l'uomo deve percorrere come una scala a cinque gradi, i quali vanno dalla purificazione attraverso le scienze matematiche, all'apprendimento delle dottrine filosofiche (logica, politica e fisica), alla conoscenza degli intelligibili, alla acquisizione della capacità di iniziare anche altri alle supreme conoscenze, alla quinta e ultima tappa, che è «la più perfetta», la quale consiste appunto nell'«imitazione di Dio nella misura del possibile».[12]

La seguente pagina dell'Autore del *Didascalico* costituisce, probabilmente, il punto più avanzato nell'elaborazione di questa dottrina:

> In conseguenza di tutto ciò, Platone pone come fine l'assimilazione a dio nel limite del possibile; tuttavia, egli presenta questa dottrina in modi differenti. Talora, infatti, egli sostiene che l'assimilazione a dio consiste nell'essere saggi, giusti e santi, come nel Teeteto; bisogna quindi anche sforzarsi di rifuggire al più presto il mondo di quaggiù in vista di quello lassù. Fuggire significa infatti assimilarsi a dio nel limite del possibile; e assimilarsi significa essere giusti e santi con saggezza di intelletto, o, in altri casi, soltanto l'essere giusti, come nell'ultimo libro della Repubblica. Infatti, gli dèi non voltano le spalle a chi veramente desidera essere giusto e, avendo a cuore la virtù, fa tutto ciò che è umanamente possibile per assimilarsi a dio. Nel Fedone, invece, Platone sostiene che l'assimilazione a dio consiste nel diventare, a un tempo, temperanti e giusti, più o meno così: «I più felici e i beati – dice –, coloro che raggiungeranno il luogo migliore, non saranno dunque quanti hanno praticato la virtù sociale e politica, che chiamano temperanza e giustizia?». Talora afferma che il fine sta nell'assimilarsi a dio, altre volte che sta nel seguire dio, come quando dice: «Dio, secondo l'antica tradizione, regge il principio e la fine, eccetera»; altre volte ancora sostiene le due cose insieme, come quando dice: «l'anima che segue dio e che gli assomiglia, eccetera». Il bene è principio dell'utile, e ciò dipende da dio: pertanto, è in coerenza con questo principio che il fine può essere l'assimilazione a dio, al dio celeste – beninteso –, e non, per Zeus, a quello sopraceleste, il quale non ha virtù, ma è superiore a essa; perciò si può ben dire che l'infelicità è una cattiva disposizione del nostro demone interiore, mentre la felicità è una buona disposizione del demone. Potremo giungere a diventare simili a dio se

[11] Cfr. Diogene Laerzio, III, 78; Ippolito, *Philosoph.*, 19, 17 = Diels, *Doxographi Graeci*, p. 569, 14 s.
[12] *Didascalico*, XXVIII, 1-4.

disporremo di una natura adeguata, di costumi, di un'educazione e di una pratica di vita conformi alla legge, e, soprattutto, se useremo la ragione, l'insegnamento e la tradizione delle dottrine, così da tenerci alla larga da molte delle occupazioni umane e da badare invece sempre alle realtà intelligibili. La preparazione e la purificazione preliminari del demone che è in noi, se si vuole essere iniziati alle conoscenze più alte, dovranno passare attraverso la musica, l'aritmetica, l'astronomia e la geometria; dovremo prenderci cura anche del corpo con l'aiuto della ginnastica, che renderà i corpi ben allenati in vista della guerra e della pace.[13]

L'autore anonimo del *Commentario al Teeteto*, inoltre, espressamente contrappone l'imitazione di Dio come fondamento della giustizia, ossia della virtù, alla stoica *oikeiosis:*

Platone non deduce dall'*oikeiosis* la giustizia, bensì dall'assimilazione a Dio.[14]

2. Una particolare specificazione della tesi dell'«assimilazione a Dio» nel «Didascalico» e il suo significato – Si sarà notata, nel passo sopra letto del *Didascalico*, l'affermazione – la quale, di primo acchito, suona alquanto strana – che l'assimilazione a Dio non significa già assimilazione al Primo Dio, che è superiore alla stessa virtù, ma assimilazione al Dio che è nel cielo, cioè al Dio secondo.

Il senso di tale affermazione, comunemente mal compresa, viene rivelato dalle seguenti affermazioni dell'Autore dello scritto:

Proseguendo, bisogna ora parlare, per sommi capi, del pensiero etico di Platone. Egli riteneva che il Bene più prezioso e più grande non fosse facile da trovare e, una volta trovatolo, che non fosse prudente renderlo noto a tutti. Certo, egli concesse a un numero ristrettissimo di allievi ben selezionati la possibilità di partecipare alla sua lezione sul Bene. Per quanto, a un'attenta analisi delle sue opere, *il nostro bene viene posto nella scienza e nella contemplazione del Primo Bene, che potremmo chiamare dio e intelletto primo*.[15]

Se il supremo bene è la contemplazione del «Dio supremo», o «Intelletto primo», è chiaro che, in questa contemplazione, proprio il «Dio secondo» o Intelletto secondo (Intelletto del cielo) raggiunge

[13] *Didascalico*, XXVIII, 1, 4.
[14] *Anonymer Kommentar*, col. 7, 14.
[15] *Didascalico*, XXVII, 1.

la sua perfezione paradigmatica, per le ragioni di cui abbiamo parlato trattando della dottrina dalle «ipostasi» contenuta in questo scritto.

È questa, appunto, la virtù dell'*Intelletto secondo* (contemplazione del Dio sommo o Intelletto primo), che è oggetto di imitazione da parte degli uomini.

Detto in altri termini: il fine supremo dell'uomo è quello di fare, nella misura in cui ne è capace, ciò che, in modo perfetto, fa l'Intelletto secondo o Dio secondo: contemplare l'Assoluto e fare di esso la regola suprema.

3. La natura spirituale dell'uomo e la concezione dualistica di anima e corpo – Questa concezione del fine supremo dell'uomo come «assimilazione a Dio» implica una rifondazione spiritualistica dell'antropologia e, precisamente, una riaffermazione della presenza nell'uomo della dimensione incorporea.

Viene, così, energicamente sostenuta l'incorporeità dell'anima e la socratica «cura dell'anima» platonicamente intesa torna a reimporsi.[16]

L'anima proviene dal Primo Dio, e, per questo, essa è immateriale e incorporea, ed è destinata a ritornare alla sfera del divino dalla quale proviene, nella misura in cui avrà saputo purificarsi tramite le supreme conoscenze.[17]

A questo proposito bisogna rilevare che alcuni Medioplatonici – quelli che alcuni studiosi chiamano «ortodossi» – sostengono la necessità di ritornare alla concezione puramente platonica dell'anima, giudicando la psicologia aristotelica come decettiva.

In particolare, Attico accusa Aristotele di compromettere la dottrina dell'«immortalità dall'anima», che è fondamento dell'etica, con la sua distinzione fra «anima» e «*nous*».

E se Aristotele ammette l'immortalità del *nous* – sottolinea Attico – dimostra tuttavia di non essere in grado di spiegarne né l'origine, né la natura, né i rapporti che esso ha con i singoli individui.[18]

Altri Medioplatonici, per contro – come abbiamo già rilevato – sfruttano invece quella distinzione aristotelica fra «anima» e «intelletto» proprio in senso «antimaterialistico» e, di conseguenza, per raggiungere, sia pure in modo diverso e a un più alto livello, quegli stessi obiettivi che Attico si riproponeva.

Scrive, per esempio, Plutarco:

[16] Cfr., per esempio, Apuleio, *De deo Socratis*, 168.
[17] Cfr., per esempio, *Didascalico*, XXVIII, 1-4.
[18] Cfr. Attico, fr. 7, 13, p. 64 des Places.

> La parte immersa e presa nei movimenti del corpo è detta anima; quanto alla parte incorruttibile, i più la chiamano intelletto e la credono interiore a se medesimi, come i riflessi sono in uno specchio; ma coloro che meglio giudicano la chiamano *Demone,* come quella che loro è esteriore.[19]

Anche secondo l'Autore del *Didascalico* l'intelletto deriva dal Primo Dio e anche da lui è denominato Dèmone, mentre le altre parti dell'anima derivano dagli Dei inferiori.

In particolare, poi, è da rilevare che la possibilità stessa dell'«assimilazione a Dio», si fonda proprio su questa «metafisica sporgenza» del *nous:*

> Solo l'intelletto e la ragione in noi possono giungere alla somiglianza dei Bene [che è l'Intelletto supremo].[20]

4. La libertà dell'anima – Un ultimo punto va rilevato a questo proposito, vale a dire l'affermazione della libertà dell'anima.

L'anima, infatti, nelle sue scelte della virtù – come si ripete con la celebre dottrina platonica – «non ha padroni», in quanto le sue scelte di fondo sono sottratte alla necessità.[21]

I Medioplatonici, per conseguenza, polemizzano contro la dottrina stoica del fato. E, pur accettando alcune istanze di questa, riescono a conciliare «necessità» e «libertà» assai più e assai meglio di quanto non fosse riuscito Crisippo.

Ecco, al riguardo, il passo più significativo tratto dal *Didascalico*:

> In materia di destino Platone tiene le seguenti posizioni. Egli sostiene che tutto è inscritto nel destino e, tuttavia, che non tutto è predestinato. Infatti, il destino ha il ruolo di legge: esso non dice, ad esempio, che cosa una data persona farà o che cosa un'altra persona subirà (questo processo, infatti, andrebbe all'infinito, perché infinito è il numero delle persone che nascono, e infinito è pure il numero degli accadimenti a cui queste persone vanno incontro), perché verrebbe meno ciò che dipende da noi, oltre che i motivi di lode e di biasimo, e tutte le cose di questo genere; piuttosto, il destino dice che, se un'anima sceglie una vita di un certo tipo e compie determinate azioni, andrà incontro a determinate conseguenze. L'anima non è dunque

[19] Plutarco, *De genio Socratis*, 391 e; cfr. anche *De facie*, 943 a.
[20] *Didascalico*, XXVII, 3.
[21] Cfr. *Didascalico*, XXVI, 2; XXXI, 1; Apuleio, *De Plat.*, II, 236.

sottomessa a un despota: il fatto di agire o di non agire dipende da lei; questo non è frutto di coercizione, ma le conseguenze delle sue azioni si compiranno in conformità al destino. Ad esempio: al rapimento di Elena da parte di Paride, rapimento che dipende da lui, seguirà che i Greci muoveranno guerra a causa di Elena. Così, infatti, anche Apollo predisse a Laio: «Se genererai un figlio, questo figlio ti ucciderà». Nella legge divina rientrano sia Laio, sia il fatto che egli generi un figlio, ma solo le conseguenze di ciò sono predestinate.[22]

II. Un radicale ribaltamento di concetti-cardine dell'etica epicurea e di quella stoica operato dai Medioplatonici

1. La «tavola dei valori» e la virtù secondo i Medioplatonici – Il Medioplatonismo (e in particolare la Scuola di Gaio) riprende quella tavola dei valori che Platone aveva fissato nella sua ultima opera, ossia nelle *Leggi*,[1] contrapponendola alla riduzione stoica di tutti quanti i valori a uno solo, e reinterpretando alcuni dogmi stoici in modo conforme e questa tavola.

Apuleio, per esempio, suddivide i «beni» in due grandi generi:
1) beni divini,
2) beni umani.

Egli divide ciascuno di questi generi di beni in due specie:
1 a) Dio,
1 b) la virtù,
2 a) le buone qualità del nostro corpo,
2 b) il possesso di ricchezze, di potenza e simili.

Quelli del secondo genere sono beni solo se e nella misura in cui sono subordinati ai primi, e sono usati secondo ragione.[2]

L'Autore del *Didascalico* presenta una sistemazione ancora più organica. Dopo aver detto che il bene supremo consiste nella contemplazione del Primo Bene, ossia del Primo Dio, che è il Primo Intelletto, egli scrive:

> Secondo Platone tutto ciò che gli uomini considerano in qualunque modo come un bene, riceve questa denominazione per il fatto che esso partecipa in qualunque modo di quel Bene Primo e più prezioso, così come le cose dolci e quelle calde hanno quel nome per partecipa-

[22] *Didascalico*, XXVI, 1-2. Su questi temi si veda anche Ps. Plutarco, *De fato*, 5.
[1] Cfr. libro III, pp. 651 s.
[2] Cfr. Apuleio, *De Plat.*, II, 219 ss.

> zione alle rispettive qualità primigenie. Di ciò che risiede in noi, solo l'intelletto e la ragione sono assimilabili al Primo Bene, motivo per cui il nostro bene è bello, nobile, divino, amabile, ben proporzionato e †dotato di un nome divino†. Delle cose che i più chiamano beni, invece, come la salute, la bellezza, la forza, la ricchezza e le altre cose del genere, nessuna è, in sé, un bene, a meno che al suo uso non si accompagni la virtù; infatti, separati dalla virtù, essi conservano solo lo stato di materia e divengono mali per chi li usa dissennatamente; talora Platone li chiama anche beni mortali.[3]

È chiaro, dunque, che la virtù suprema dell'uomo è la «virtù contemplativa», da cui discende appunto l'«assimilazione a Dio». Tuttavia i Medioplatonici non esitano a far posto anche alle «virtù etiche», accogliendo quindi i guadagni aristotelici, e considerando queste appunto come le virtù relative alle parti arazionali dell'anima e come realizzazione dei «giusto mezzo» fra «eccesso» e «difetto» e quindi come realizzazione della «giusta misura».[4]

2. Negazione di ogni valore al piacere e identificazione della felicità non con la fruizione di beni umani ma di quelli divini – Anche i Medioplatonici, come già Platone, negano che il piacere possa considerarsi un fine della vita dell'uomo, e, naturalmente, polemizzano con la tesi di Epicuro.

Una significativa testimonianza è quella che Aulo Gellio ci riferisce riguardo a Calveno Tauro, che vogliamo leggere:

> Sui piaceri gli antichi filosofi espressero opinioni diverse. Epicuro afferma che il piacere è il sommo bene: lo definisce tuttavia in questo modo: «saldo e tranquillo benessere della carne». E il socratico Antistene dice che è il sommo male; è suo infatti questo detto: «Vorrei piuttosto impazzire che provare piacere». Speusippo e tutta l'Accademia antica affermano che il piacere e il dolore sono due mali fra loro opposti, e che il bene è una realtà intermedia fra i due. Zenone ritenne che il piacere sia un indifferente, cioè qualcosa di neutro, né bene né male, il che egli chiamò con espressione greca *adiaphoron.* Il peripatetico Critolao dice che il piacere è un male e che da se stesso genera molti altri mali, negligenza, inerzia, dimenticanza, ignavia. Platone, prima di tutti questi, discettò sul piacere in modo così vario e multiforme, che tutte le opinioni che ho sopra esposto sembrano

[3] *Didascalico*, XXVII, 2; cfr. anche il resto del capitolo.
[4] Cfr. Plutarco, *Quaest. plat.*, IX, 1009 a-b; cfr. *Didascalico*, XXX.

essere profluite dalla fonte dei suoi dialoghi; infatti utilizza in egual misura ciascuna di esse, come richiede la natura del piacere stesso, che è molteplice, e come esige la natura delle questioni che tratta e delle conclusioni cui vuole pervenire. Il nostro Tauro, invece, ogni qualvolta veniva fatta menzione di Epicuro, sulla bocca e sulla lingua aveva queste parole dello stoico Ierocle, uomo virtuoso e austero: «Il piacere come fine: una dottrina da puttana (ἡδονὴ τέλος, πόρνης δόγμα); non c'è provvidenza: una dottrina che non è propria neppure di una puttana (οὐκ ἔστιν πρόνοια, οὐδὲ πόρνης δόγμα).[5]

La felicità per i Medioplatonici non solo non sta nel piacere, ma neppure nei «beni umani», ma solo nei «beni divini».

L'autore del *Didascalico* esprime questo concetto in modo assai chiaro, usando anche formule di estrazione stoica, ma svuotandole del loro significato originario e caricandole di una forte valenza spirituale in senso platonico, in un passo già in parte letto, ma che conviene rileggere:

A un'attenta analisi delle sue opere, il nostro bene viene posto nella scienza e nella contemplazione del Primo Bene, che potremmo chiamare dio e intelletto primo..

Infatti, secondo Platone tutto ciò che gli uomini considerano in qualunque modo come un bene, riceve questa denominazione per il fatto che esso partecipa in qualunque modo di quel Bene Primo e più prezioso, così come le cose dolci e quelle calde hanno quel nome per partecipazione alle rispettive qualità primigenie. Di ciò che risiede in noi, solo l'intelletto e la ragione sono assimilabili al Primo Bene, motivo per cui il nostro bene è bello, nobile, divino, amabile, ben proporzionato e †dotato di un nome divino†. Delle cose che i più chiamano beni, invece, come la salute, la bellezza, la forza, la ricchezza e le altre cose del genere, nessuna è, in sé, un bene, a meno che al suo uso non si accompagni la virtù; infatti, separati dalla virtù, essi conservano solo lo stato di materia e divengono mali per chi li usa dissennatamente; talora Platone li chiama anche beni mortali.[6]

E poco più avanti, riprendendo formule stoiche e caricandole, come dicevamo, di nuovo significato, scrive.

In accordo con queste cose è l'affermare che solo ciò che è moralmente buono è bene e che la virtù è bastante per la felicità, Che

[5] Aulo Gellio, *Noct. att.*, IV, 5, 1-8 = 18 T Gioè.
[6] *Didascalico*, XXVII, 1-2.

> poi il bene e il moralmente buono siano nella conoscenza della prima causa, è dimostrato in intere opere, mentre delle cose buone per partecipazione così è detto nel primo libro delle *Leggi*: «Di due tipi sono i beni, gli uni umani, gli altri divini ecc.». Se qualcosa, che è separato e non partecipa dell'essenza del primo Bene, è chiamato dagli stolti bene, Platone dice nell'*Eutidemo* che ciò, per chi lo possiede, è un male assai grande.[7]

La vera felicità non dipende dai beni umani, bensì da quelli divini: sono appunto questi, infatti – e solo questi – che rendono l'anima degna di ritornare a essere compagna degli Dei, e, con essi, a «contemplare la pianura della verità».[8]

3. L'etica medioplatonica a confronto con l'etica stoica – Si è spesso sottolineato il carattere «eclettico» dell'etica medioplatonica, che, accanto ai guadagni platonici, non esita ad accogliere quelli aristotelici, nonché quelli della Stoa.

In effetti, a riprova di tale asserto, si potrebbero addurre numerosi documenti. Tuttavia, non ci sembra che sia stato adeguatamente rilevato il fatto che solo raramente i Mediopiatonici accolgono guadagni posteriori a Platone che contrastino con lo spirito platonico. Infatti, nella maggior parte dei casi, essi *ripensano e rifondano i nuovi guadagni secondo lo spirito platonico*.

Così, per esempio, l'Autore del *Didascalico* espressamente dimostra che il celebre dogma stoico secondo cui «solo ciò che è moralmente buono è bene» e la conseguente riduzione di tutti i restanti valori a «indifferenti» equivale alla dottrina platonica secondo cui il bene supremo consiste «nella conoscenza della prima causa» e che solamente questo è «bene divino», mentre tutti gli altri sono solamente «beni per partecipazione», ossia «beni umani» e tutte quelle cose che sono «separate dalla prima causa» sono mali.

Anche il dogma stoico secondo cui «la virtù basta a se stessa», in quanto contiene in sé la ragione della felicità, è ritenuto dall'Autore del *Didascalico* perfettamente platonico, per le ragioni che egli riassume come segue:

> Chi possiede la scienza di cui abbiamo parlato è fortunato e felice in somma misura, non per gli onori che una tale condizione gli

[7] *Didascalico*, XXVII, 4.
[8] Cfr. *Didascalico*, XXVII, 3.

arrecherà, e nemmeno per i compensi, ma anche se rimanesse ignoto a tutti gli altri uomini e se gli capitassero quelli che comunemente prendono il nome di «mali», come la privazione dei diritti, l'esilio e la morte. Al contrario, chi, senza avere questa scienza, possiede tutti quelli che solitamente sono definiti «beni», come la ricchezza, un potere degno di un gran re, la salute del corpo, il vigore fisico, la bellezza, non è in nulla più felice.[9]

4. La «metriopatia» contrapposta all'«apatia» degli Stoici – Per quanto concerne il dogma dell'«apatia», già Plutarco mostra chiaramente, dapprima, che è un ideale irraggiungibile per l'uomo, e, successivamente, che è un ideale addirittura decettivo, perché non tiene conto della realtà dell'animo umano, che, per sua stessa natura, non può non avere passioni. Per conseguenza, le passioni si possono e si debbono «moderare», ma non «sradicare».

La «metriopatia» che deriva, in ultima analisi, dalla platonica «giusta misura», diviene così l'ideale di Plutarco, sostitutivo dell'«apatia».

Ecco tre bei passi tratti dal trattato *Sulla virtù morale*:

Questo è dunque il compito naturale della ragione pratica: rimuovere le smisuratezze e le stonature dalle passioni. Quando, per debolezza e mollezza, o per timore o esitazione, l'impulso cede e rimane al di qua del bene, è qui che la ragione pratica interviene a risvegliarlo e rianimarlo; quando invece l'impulso trabocca riversandosi impetuoso e disordinato, allora è l'eccesso che toglie e arresta. Così delimitando il movimento passionale, essa genera nell'elemento irrazionale le virtù etiche, che sono medietà tra difetto ed eccesso. Non tutte le virtù nascono infatti grazie a una medietà: al contrario, c'è una virtù che non necessita dell'elemento irrazionale e si forma nell'intelletto puro e impassibile, e costituisce una certa sommità in sé compiuta e una potenza della ragione, grazie alla quale si realizza l'aspetto più divino e beato della scienza; invece, quella virtù che è necessaria a causa del corpo e necessita della collaborazione della passione come di uno strumento in vista dell'azione – poiché non distrugge o sopprime l'elemento irrazionale dell'anima, ma lo ordina e lo dispone – è una sommità quanto alla potenza e alla qualità, mentre dal punto di vista della quantità diventa una medietà, poiché elimina l'eccesso e il difetto.[10]

Dunque, [l'uomo] partecipa anche dell'elemento irrazionale e insito in lui è il principio della passione, che non è accessorio, ma neces-

[9] *Didascalico*, XXVII, 5.
[10] Plutarco, *De virtute morali*, 444 b-d; trad. di A. Bellanti.

sario, né si deve distruggere completamente, ma ha bisogno di cura e di educazione. Perciò la ragione non compie un lavoro da Trace o da Licurgo, e cioè recidere e distruggere gli aspetti utili della passione insieme a quelli nocivi, ma a somiglianza del dio della fecondità e di quello delle vigne, sfronda ciò che hanno di selvaggio ed elimina quanto manca di misura, e poi coltiva e preserva ciò che è utile. Come chi teme di ubriacarsi non versa a terra il vino, così quanti temono il carattere perturbatore della passione non la eliminano, ma la temperano. Nei buoi e nei cavalli sono gli scarti e le resistenze al giogo che si mira a eliminare, non i movimenti né le energie, e così la ragione si serve delle passioni soggiogate e ammansite, ma non snerva né trancia di netto la componente dell'anima che ha la funzione di servire.[11]

Come nel campo dei suoni la musica non produce l'armonia sopprimendo il grave e l'acuto, o nei corpi la medicina procura salute non distruggendo il caldo e il freddo, ma con simmetrie e quantità definite di elementi mescolati, allo stesso modo nell'anima nasce ciò che è morale, quando dalla ragione si ingenerano nelle facoltà e nei moti passionali moderazione e misura. Infatti, a rendere l'anima simile a un corpo rigonfio e infiammato sono il dolore, la gioia o la paura nella loro forma eccessiva, e non semplicemente la gioia, il dolore o la paura… Questo è anche il motivo per cui, nei piaceri, va eliminato l'eccesso nei desideri e, quando ci si difende, l'eccessivo odio verso la malvagità. In questo modo, infatti, uno non sarà insensibile, ma assennato; e sarà giusto, non feroce e inclemente: al contrario, se le passioni fossero completamente distrutte, se anche fosse possibile, in molti la ragione diventerebbe più fiacca e ottusa, simile a un timoniere quando cade il vento.[12]

Ecco, infine, la massima che esprime in maniera perfetta il pensiero del nostro filosofo in modo icastico:

Le azioni moralmente buone differiscono da quelle cattive per la loro giusta misura (τῷ μετρίῳ).[13]

Anche nel *Didascalico* si polemizza contro la concezione stoica delle passioni e contro la loro riduzione a giudizi. Inoltre, si afferma, contro il paradosso stoico che divide categoricamente gli uomini in buoni e in cattivi, l'esistenza di una «posizione intermedia» e di un progresso verso la virtù, e, anche, l'esistenza di una gradazione dei mali.[14]

[11] *Ibidem*, 451 c-d.
[12] *Ibidem*, 451 f-452 a.
[13] Plutarco, *Vita Agesil.,* 36, 2.
[14] Cfr. *Didascalico*, XXX, *passim*.

Ed ecco la equilibrata posizione assunta da Calveno Tauro:

Ma poiché infatti l'uomo appena nato, prima del sorgere in lui del giudizio e della ragione, è stato impregnato da queste prime sensazioni del dolore e del piacere, ed è stato dalla natura apparentato al piacere e allontanato e alienato dal dolore come da un pericoloso nemico, per questo la sopraggiunta ragione può a stento estirpare ed estinguere tali affezioni, infuse dal principio e nel profondo. Essa lotta sempre con queste e, mentre si agitano senza freno, le comprime, le schiaccia e le costringe a sottomettersi e obbedire. Così avete visto il filosofo, affidandosi alla ragione dei suoi princìpi, lottare contro la petulanza del morbo e l'insolenza del dolore, per nulla cedere, nulla ammettere né, come i più sono soliti fare quando provano dolore, urlare, né lamentarsi e dichiararsi misero e infelice, ma emettere soltanto dei sospiri vigorosi e dei forti gemiti, segni e indizi, questi, non di chi è vinto e oppresso dal dolore, ma di chi si sforza di vincerlo e schiacciarlo. Ma qualcuno forse – disse – potrebbe obiettare al fatto stesso che egli lotta e geme: se il dolore non è un male, che bisogno c'è di gemere e di lottare? Tutte le cose infatti che non sono un male non per questo sono prive di ogni fastidio, ma sono per lo più tali che certamente non arrecano grande danno e rovina, poiché non sono viziose; tuttavia, per una qualche oscura e ineluttabile conseguenza della natura stessa, sono opposte e ostili alla mitezza e alla dolcezza della natura. Questo dunque è ciò che l'uomo saggio può sopportare e vincere, ma non può impediere del tutto che esso abbia accesso alla sua capacità di sentire: l'ἀναλγεσία infatti e l'ἀπάθεια – disse – non soltanto sono disapprovate e rigettate dal mio giudizio, ma anche da quello di alcuni fra i più sapienti uomini del medesimo Portico, per esempio di Panezio, uomo autorevole e dotto.[15]

5. In che senso l'«intellettualismo» socratico rimane determinante nell'etica dei Medioplatonici – Infine, rileviamo il permanere della componente intellettualistica anche nell'etica medioplatonica. L'autore del *Didascalico* afferma che la virtù è volontaria, ma non il vizio:

Ora, dato che, se c'è qualcosa che dipende da noi e che non ha padroni, una cosa del genere è proprio la virtù (infatti, non ci sarebbe ragione di lodare la bellezza morale, se essa provenisse dalla natura o da qualche elargizione divina), la virtù sarà dunque volontaria e consisterà in una sorta di impulso ardente, nobile e duraturo. Ma, se la virtù è volontaria, ne consegue che il vizio è involontario; infatti, chi

[15] Aulo Gellio, *Noct. att.*, XII, 5, 11-15 = 17 T, pp. 253 ss. Gioè.

> sceglierebbe mai di avere, nella parte più bella e nobile di sé, il peggiore dei mali? Del resto, se qualcuno prova un impulso in direzione del vizio, innanzitutto si slancerà verso di esso nella convinzione che si tratti non di un vizio, ma di un bene; se qualcuno cade nel vizio, lo fa solo perché si è sbagliato, credendo, al prezzo di un male minore, di evitarne uno maggiore; in tal senso, egli perverrà al vizio involontariamente. Infatti, è impossibile che una persona si protenda in direzione dei vizi nell'intenzione di perseguirli come tali, senza la speranza di raggiungere un bene e senza la paura di evitare un male maggiore.[16]

Affermare che la virtù è «volontaria» e che invece il vizio, che è il suo contrario, è «involontario», è evidentemente contraddittorio.

È chiaro che l'ipoteca dell'intellettualismo socratico gioca, ancora una volta, un ruolo determinante.

Il discorso di Filone di Alessandria con le sue bibliche implicazioni, per quanto concerne l'intera area della tematica morale, non è stato quasi per nulla recepito dalla cultura dei Greci.

[16] *Didascalico*, XXXI, 1.

SEZIONE V

LA DEMONOLOGIA DEI MEDIOPLATONICI CON PARTICOLARE RIGUARDO A PLUTARCO

Dèmoni come esseri intermedi e mediatori fra gli Dei e gli uomini

1. Ragioni per cui i Medioplatonici hanno dato grande rilievo alle figure dei Dèmoni – Il forte rilievo dato alla trascendenza del Dio supremo comportava la necessità di *ipostasi intermedie,* ossia *la necessità di concepire il divino e il soprasensibile in modo gerarchico.*

Ma accanto alla concezione gerarchica di carattere metafisico e ontologico sopra esaminata, si delinea, nell'ambito del Medioplatonismo, *una seconda concezione gerarchica del divino di carattere propriamente mistico-religioso*, strettamente legata al politeismo pagano, la quale, ancora una volta, trova precisi agganci in Platone.

La gerarchia del divino, sotto questo profilo, si configura come segue:

1) Dio supremo;
2) Dei secondari;
3) Dèmoni.

Il Dio supremo è quello di cui abbiamo già parlato.

Gli Dei secondari sono sia divinità incorporee e quindi invisibili, sia divinità visibili, come per esempio gli astri, e sono tutti quanti, a vario titolo, potenze subordinate al Dio supremo.

I Dèmoni sono inferiori agli Dei ma superiori agli uomini. Essi hanno, dunque, una natura che può chiamarsi «intermedia».

Plutarco, per esempio, li caratterizza come segue:

> Platone, Pitagora, Senocrate, Crisippo, seguaci dei primitivi scrittori di cose sacre, affermano che i Dèmoni sono dotati di forza sovrumana, anzi sorpassano di molto, per estensione di potenza, la nostra natura, ma non posseggono, per altro, l'elemento divino puro e incontaminato, bensì partecipe, a un tempo, di una duplice sorte, in quanto aduna natura spirituale e sensazione corporea, onde accoglie piacere e travaglio; e tale elemento misto è appunto la sorgente del turbamento, maggiore in alcuni, minore in altri.[1]

[1] Plutarco, *Is. et Osir.*, 369 d-e; cfr. Apuleio, *De deo Socratis*, 147 s.

2. Le differenze che sussistono fra i Dèmoni – Già dal finale del passo sopra letto emerge con chiarezza che, secondo i Medioplatonici, i Dèmoni non sono tutti uguali. Plutarco precisa:

> Gli è che anche tra i dèmoni, né più né meno che tra gli uomini, sorgono differenze nella graduazione del bene e del male.[2]

Intanto, va rilevato che essi sono distinguibili in due grandi classi:

a) vi sono Dèmoni che non hanno mai avuto commercio con i corpi e che costiuiscono la specie più elevata;

b) vi sono poi Dèmoni che hanno avuto invece commercio con i corpi, e che corrispondono alle anime, le quali, terminato il periodo delle loro incarnazioni, si sono liberate dai corpi.

c) Inoltre, anche le anime nei corpi si possono chiamare Dèmoni.

A causa dell'elemento misto presente nei Dèmoni, essi sono soggetti a passioni e ad affezioni di vario genere, e, per Plutarco, sono soggetti addirittura alla morte, come vedremo.

Ai Dèmoni è però data – almeno in alcuni casi eccezionali – anche la possibilità di essere addirittura ammessi al rango degli Dei.

Plutarco scrive:

> C'è chi ammette il trapasso, sia da corpo a corpo sia da anima ad anima [...]; allo stesso modo, nel campo delle anime elette, è ammesso il passaggio da uomini a eroi; da eroi a dèmoni. *Tuttavia, solo poche anime appartenenti al grado demonico, purificate, dopo lungo volgere di tempo, mediante la virtù, riescono a partecipare completamente della divinità.* Al contrario talune, non riuscendo a dominare se stesse, scendono dal grado superiore e indossano di nuovo corpi mortali e traggono una vita senza luce e fievole come un'esalazione.[3]

Plutarco – tra l'altro – precisa inoltre:

> Iside stessa, poi, e Osiride, da dèmoni buoni che erano, furono tramutati in dèi, a cagione della loro virtù, come, più tardi, Heracles e Dioniso; e non a torto ottengono onori misti, di dèi e di dèmoni a un tempo, e la loro potenza si estende da per tutto.[4]

[2] Plutarco, *Is. et Osir.*, 360 e.
[3] Plutarco, *De def. orac.*, 415 b-c.
[4] Plutarco, *Is. et Osir.*, 361 e.

La demonologia riveste caratteri fortemente religiosi, oltre che filosofici.

La motivazione di fondo addotta a giustificazione della dottrina è la seguente: gli Dei, per la loro eminenza, non si possono mescolare e avere commercio con gli uomini; di conseguenza, si rende necessaria l'esistenza di esseri intermedi e mediatori che garantiscano i rapporti fra Dei e uomini, sia per eseguire e mandare a effetto i voleri degli Dei nel mondo e fra gli uomini (quindi mediatori fra l'alto e il basso), sia per collegare gli uomini agli Dei (mediatori fra il basso e l'alto).

Già Platone nel *Simposio* esprimeva questi concetti, e scriveva espressamente:

> Un dio non si mescola all'uomo.[5]

E Plutarco ribadisce:

> Certo, chi mescola il dio con faccende umane viola e contemina la santità, la dignità e l'altezza della virtù divina.[6]

L'intero discorso sulla natura del Dèmone che Platone fa nel *Simposio* per spiegare come Eros non sia un Dio ma un «essere intermedio fra Dio e uomo», viene preso come testo di riferimento, e conviene leggerlo:

> «Ma, allora, che cos'è Eros?».
> «Come si è detto prima – rispose – qualcosa di intermedio fra mortale e immortale».
> «Allora cos'è, o Diotima?».
> «Un grande dèmone, Socrate: infatti, tutto ciò che è demonico è intermedio fra dio e mortale».
> «E quale potere ha?», domandai.
> «Ha il potere di interpretare e di portare agli dèi le cose che vengono dagli uomini e agli uomini le cose che vengono dagli dèi: degli uomini le preghiere e i sacrifici, degli dèi, invece, i comandi e le ricompense dei sacrifici. E, stando in mezzo fra gli uni e gli altri, opera un completamento, in modo che il tutto sia ben collegato con se medesimo. Per opera sua ha luogo tutta la mantica e altresì l'arte sacerdotale che riguarda i sacrifici e le iniziazioni, e gli incantesimi e tutta quanta la divinazione e la magia. Un dio non si mescola all'uomo, ma per ope-

[5] Platone, *Simposio*, 203 A.
[6] Plutarco, *De def. orac.*, 414 e.

ra di questo dèmone gli dèi hanno ogni relazione e ogni colloquio con gli uomini, sia quando vegliano, sia quando dormono. E chi è sapiente in queste cose è uomo demonico; chi, invece è sapiente in altre cose, in arti o in mestieri, è uomo volgare. Tali dèmoni sono molti e svariati; e uno di essi è Eros».[7]

Plutarco riprende proprio questi pensieri, e – tra l'altro – ribadisce:

Platone fa rientrare tali esseri in una classe di «interpreti e di ministri», posta in mezzo fra gli dèi e gli uomini: ond'essi recano lassù le preghiere e le richieste degli uomini, e di lassù, poi, apportano quaggiù oracoli e doni di cose benefiche.[8]

Infine – come abbiamo già visto – bisognava introdurre Dèmoni per spiegare i mali che ci sono nel mondo.

Infatti, gli Dei, per loro natura buoni, non possono se non essere fonti di beni, mentre i Dèmoni, per la loro costituzione mista, possono essere anche malvagi e fonti di mali.

3. I Dèmoni possono essere soggetti anche alla morte e questo spiegherebbe l'estinzione degli Oracoli da loro ispirati durante mentre erano in vita – Uno dei problemi più scottanti per gli antichi e in particolare per Plutarco era quello connesso con l'estinzione degli Oracoli e della divinazione.

Come spiegare questo fatto sorprendente?

Nel *De defectu oraculorum* al grammatico Demetrio viene fatto dire:

Ma non è il caso di fare domande su quegli oracoli là o di porre in discussione l'affievolimento degli oracoli di questa nostra terra (sarebbe meglio dire, giacché lo vediamo con i nostri occhi, che, eccezion fatta di uno o due, per il resto v'è proprio una mancanza totale di tutti gli oracoli). Veramente il problema è un altro: per quale causa è avvenuta siffatta estinzione. Non ha senso parlare di altri oracoli, dal momento che persino la Beozia, che, nei tempi andati, riempì il mondo delle sue voci oracolari, ora, invece, è venuta meno come una sorgente inaridita; e la sua arte divinatoria è colpita, in questa terra, da vasta sterilità. Se si eccettui Lebedea, in nessun punto più, altrove, la Beozia offre oracoli a quanti bramano attingervi: in alcuni templi regna il silenzio, in altri la solitudine assoluta.[9]

[7] Platone, *Simposio*, 202 D-203 A.
[8] Plutarco, *Is. et Osir.*, 361 c.
[9] Plutarco, *De def. orac.*, 418 d.

La spiegazione del fatto poteva essere presentata in due modi opposti: da un lato, si poteva negare la divina ispirazione degli Oracoli, dall'altro si poteva invece attribuire agli Dei la decisione di non rispondere più alle domande poste dagli uomini agli Oracoli.

Plutarco cerca di risolvere la questione battendo una via di mezzo: gli Oracoli sono ispirati non dagli Dei, bensì dai Dèmoni, che – come abbiamo visto – sono ministri degli Dei e realtà intermedie fra Dei e uomini. I Dèmoni si distinguono dagli Dei non solo perché sono di natura inferiore, ma anche perché non posseggono per essenza l'immortalità. Pertanto, possono morire, e con la loro morte si estinguono anche gli oracoli che essi ispiravano.

Al teologo Cleombroto nel *De defectu oraculorum* viene fatto dire:

> Si abbia il coraggio di affermare con tanti altri, anche da parte mia, che, quando i dèmoni preposti alla divinazione e agli oracoli scompaiono del tutto, di pari passo scompaiono anche gli oracoli e, se i dèmoni sono in bando o emigrano altrove, gli oracoli stessi perdono la loro virtù; poi, con la loro ricomparsa, nella distesa dei tempi, gli oracoli riacquistano voce, a somiglianza di strumenti allorché i musici esperti sono lì per suonarli.[10]

4. La morte del grande Dèmone Pan – E nella stessa opera, dallo storico Filippo, sulla morte dei Dèmoni Plutarco fa pronunciare un discorso sulla morte del Demone Pan, in una pagina veramente toccante, divenuta assai celebre:

> Su la morte dei dèmoni ho udito un racconto da uno, che non era né uno sciocco né un ciarlatano. Epiterse, padre del retore Emiliano – le cui lezioni alcuni di voi hanno udito – è mio concittadino e maestro di grammatica. Ecco quanto mi raccontò: "Navigava egli una volta verso l'Italia, su un naviglio che trasportava mercanzie e una folla di passeggeri. A sera, già presso le isole Echinadi, il vento cadde repente, e la nave fu portata dai flutti nelle vicinanze di Paxo. I più erano desti; e molti continuavano a bere, dopo aver pranzato. D'improvviso, dall'isola di Paxo fu udita una voce, o meglio un grido, che chiamava Tamo. Erano tutti stupiti. Tamo era il nostro pilota egizio e molti, a bordo, non ne sapevano neppure il nome. Per ben due volte chiamato, egli tacque; poi, alla terza volta, rispose a colui che lo chiamava. E questi, con tono ancora più alto disse: «allorché giungi nei pressi di Palode, annuncia che Pan, il grande, è morto». A tali

[10] Plutarco, *De def. orac.*, 419 b-d.

parole – continuava Epiterse – furono tutti atterriti. E si consultavano a vicenda: se fosse meglio eseguire il mandato oppure non impicciarsene e lasciare andare. Tamo prese la decisione seguente: se ci fosse forte vento, sarebbe passato lungo la via in silenzio; se, invece, il vento cadesse e la calma regnasse nei dintorni, avrebbe riferito quanto aveva udito. Appena, dunque, si giunse presso Palode, regnò una gran pace e di venti e di flutti; Tamo, da poppa, con lo sguardo rivolto alla riva esclamò, come aveva udito: «Pan, il grande, è morto!». Egli non aveva neppure chiuso bocca, che un immenso gemito, non di uno, ma di tanti, s'innalzò, misto a grida di stupore.[11]

5. I miti dei vari popoli come espressione di verità per immagini simboliche e allegoriche di vario genere sugli Dei e sui Dèmoni – Plutarco ha difeso con grande acume il «valore conoscitivo» dei miti delle varie culture, che giudicava non come semplici immagini fantastiche che si esauriscono in se medesime, né come mere invenzioni degli uomini, bensì come un riflesso sul pensiero umano di verità superiori, e, in riferimento ai miti di Iside, Osiride, Tifone e Horos, scriveva:

Che però tali miti non somiglino affatto a quelle vaghe fantasticherie e a quelle vane favole, quali gli scrittori di versi e di prosa traggono da se stessi a guisa di ragni, tessendo e stendendo le loro malferme primizie letterarie, e che al contrario rinserrino in sé esposizione di dubbi e di esperienze, tu lo capirai da te stessa. Proprio come gli scienziati dicono che l'iride risulta dal fenomeno di riflessione del sole e deve le sue gradazioni di colore al nostro sguardo, che si ritira dal sole e si volge alla nube, così, parimenti, il mito, per noi di quaggiù, non è altro che il riflesso di una verità superiore, che torce il pensiero umano in una direzione sensibile.[12]

Questo, ovviamente, non significa che il mito debba essere inteso alla lettera, ma che si debba comprendere nella sua verità di fondo espressa per immagini.

Plutarco precisa:

Noi non dobbiamo trattare i miti come se fossero proprio oro colato di verità, ma dobbiamo prendere la parte giovevole di ciascun mito, in accordo con la sua verosimiglianza.[13]

[11] Plutarco, *De def. orac.*, 419 b-d.
[12] Plutarco, *Is. et Osir.*, 358 f.
[13] Plutarco, *Is. et Osir.*, 374 e.

Tale pensiero è quello stesso espresso da Platone in un passo del *Fedone*, in riferimento ai grandiosi miti escatologici da lui presentati nel corso del dialogo, dove dice:

> Certamente, sostenere che le cose siano veramente così come io le ho esposte, non si conviene a un uomo che abbia buon senso; ma sostenere che o questo o qualcosa di simile a questo debba accadere delle nostre anime e delle loro dimore, dal momento che è risultato che l'anima è immortale: ebbene, questo mi pare che si convenga, e che metta conto di arrischiarsi a crederle.[14]

Platone fa riferimento ai miti escatologici, Plutarco ai miti egiziani sugli Dei. Platone, come si dice nel passo letto, aveva alle spalle come fondamento delle sue affermazioni, la dimostrazione metafisica dell'immortalità dell'anima; Plutarco, nell'interpretazione di Iside e di Osiride aveva alle spalle una elevatissima concezione del Divino, e nei vari miti delle varie genti sugli Dei egli vede espressa una identica concezione di fondo:

> Non dobbiamo pensare che gli dèi siano diversi tra loro, da popolo a popolo: che siano, cioè, dèi barbari o dèi greci o dèi australi e dèi settentrionali. No, ma come il sole e la luna e il cielo e la terra e il mare sono comuni a tutti, mentre sono chiamati da chi in un modo e da chi in un altro; così, parimenti, le forme del culto e le denominazioni, diverse le une dalle altre, a seconda delle varie costumanze, sono, pur sempre, espressione di un'unica razionalità, che le ha tutte nobilmente ordinate, e di un'unica Provvidenza, che veglia su di esse, e di potenze ancillari preordinate su tutte. Di più, gli uomini si avvalgono di simboli consacrati – e chi ricorre a simboli oscuri e chi ricorre a simboli più trasparenti – guidando il pensiero sulla strada perigliosa che conduce al divino. Alcuni, infatti, vanno completamente fuori strada e s'ingolfano nella superstizione; altri sfuggono, per così dire, da quel pantano ch'è la superstizione, ma piombano, d'altro canto, in un dirupo scosceso: l'ateismo.[15]

Il fine supremo per l'uomo – secondo Plutarco – sta nella ricerca e nel ritrovamento del Dio. Cosa difficile, ma, a suo giudizio, non impossibile, soprattutto per mezzo della filosofia:

> Ma il dio, in se stesso, è lontanissimo dalla terra, incontaminato, incorruttibile, puro da ogni materia che soggiaccia alla distruzione e

[14] Platone, *Fedone*, 114 D.
[15] Plutarco, *Is. et Osir.*, 377 f-378 b.

> alla morte. Alle anime umane, fino a che, quaggiù, sono imprigionate dai corpi e dalle passioni, non è dato partecipare del dio, se non rispettando a qual limite in cui sia dato loro di giungere a un'oscura visione di Lui, per via di pensiero, attraverso la filosofia. Ma, quando tali anime, sciolte una buona volta, migrano nel regno dell'immateriale e dell'invisibile, dell'impassibile, del puro, allora questo Iddio si fa loro guida e re, poiché a Lui esse furono già avvinte, e Lui contemplarono insaziabilmente, e Lui bramarono, bellezza ineffabile e indescrivibile per gli uomini.[16]

E proprio nella figura di Iside – Dèmone divenuta Dea – Plutarco individua la metafora e l'espressione simbolica di questa ricerca insaziabile del Divino nella sua ineffabile bellezza.

Il passo sopra letto così conclude:

> Di questa bellezza Iside – come l'antica favola mette in luce – è eternamente innamorata, e la persegue e le si congiunge e riempie la nostra terra quaggiù di tutte le cose belle e buone che partecipano della generazione.[17]

[16] *Ibidem*, 382 d-383 a.
[17] *Ibidem*, 383 a.

PARTE XXV

MEDIOPITAGORISMO E NEOPITAGORISMO

Alcuni raccontano che Pitagora fosse figlio di Apollo e di Pitaide.

Porfirio, *Vita di Pitagora*, 2

Abari sacerdote di Apollo [...] passando per l'Italia, vide Pitagora, e lo trovò in tutto somigliante al dio di cui era sacerdote. Era convinto che Pitagora, lungi dall'essere un uomo simile al dio, fosse in realtà il dio stesso. Il che desumeva dai tratti venerabili che in lui ravvisava e dai segni distintivi che in quanto sacerdote egli già conosceva.

Giamblico, *Vita Pitagorica*, 91

SEZIONE I

NASCITA E DIFFUSIONE DI PSEUDOEPIGRAFI PITAGORICI

I. Testimonianze, documenti e caratteristiche del Pitagorismo dell'età ellenistica e dell'età imperiale

1. Le vicende della Scuola pitagorica – L'antica Scuola pitagorica, come abbiamo visto nel primo libro[1], fu attiva fino ai primi decenni del IV secolo a.C. Il ruolo da essa svolto risultò essenziale non solo nello sviluppo del pensiero presocratico, ma altresì nell'evoluzione del pensiero di Platone, che ai Pitagorici deve moltissimo: dal *Gorgia* al *Fedone,* dalla *Repubblica* al *Filebo*, l'incidenza del pitagorismo si fa sempre più sensibile e diventa determinante nel *Timeo* e nelle «dottrine non scritte».[1]

La tradizione ci dice che il primo Pitagorico che rese pubblica la dottrina – la quale era stata prima rigorosamente custodita dal sacro vincolo della segretezza – sia stato Filolao, all'epoca di Socrate, il quale sarebbe stato spinto a far questo dalle ristrettezze economiche in cui venne a trovarsi, e che Platone avrebbe fatto acquistare per cento mine i libri pitagorici divulgati da Filolao.[2]

Questa tradizione, per quanto possa essere sospetta nei particolari, contiene senza dubbio un nucleo di verità, come lo svolgimento degli eventi stessi comprova. All'epoca di Filolao la Scuola pitagorica senza dubbio dovette essere vittima di una crisi assai grave, tanto è vero che dopo Filolao essa non diede più significativi segni di vita, il che spiega come si sia potuto giungere a distruggere il «segreto» della dottrina e a renderla pubblica.

D'altra parte, che Platone sia venuto a conoscenza delle dottrine più intime della Scuola pitagorica è provato dai suoi stessi scritti. Ricordiamo, tra l'altro, che Platone conobbe di persona, nel suo primo viaggio in Magna Grecia, un Pitagorico di eccezionale statura quale

[1] Cfr. libro I, pp. 109 ss.

[2] Cfr. Diogene Laerzio, VIII, 84 = 44 A 1 Diels-Kranz; Diogene Laerzio, III, 9; Eusebio, *Adv. Hierocl.*, p. 64 (380, 8 Kayser); Giamblico, *Vita Pitagorica*, 199 = 44 A 8 Diels-Kranz.

fu Archita, e che, forse, lo rivide anche nel 361 a.C., in occasione del suo secondo viaggio in Sicilia. Ad Archita, poi, Platone dovette addirittura la propria liberazione in occasione del terzo viaggio in Sicilia, allorché Dionigi II lo trattenne prigioniero, minacciandolo di morte.[3]

Ebbene, se la crisi della Scuola pitagorica nella Magna Grecia produsse una rottura di quella tradizione e di quella linea di pensiero che derivava direttamente da Pitagora e dai suoi immediati seguaci, non comportò tuttavia la scomparsa delle istanze spirituali e dottrinali del Pitagorismo; anzi esse, rinvigorite e portate sul nuovo piano metafisico guadagnato da Platone con la «seconda navigazione»,[4] condussero a esiti di considerevole portata nell'ambito della prima Accademia.[5]

A questo proposito conviene ricordare che già Aristotele aveva esplicitamente sottolineato la massiccia incidenza del pensiero pitagorico su quello platonico, ed era perfino giunto (evidentemente in eccessi polemici) ad affermare che, in certi punti chiave della sua ontologia, Platone aveva semplicemente ripetuto dottrine pitagoriche, mutando solo terminologia.[6] Inoltre, egli aveva fermamente denunciato l'involuzione matematizzante dei primi Accademici e aveva aspramente polemizzato contro tale tendenza.[7] Ma lo stesso Aristotele fu attratto dai Pitagorici in misura notevole, tanto da dedicate a essi studi approfonditi con due trattazioni monografiche.[8]

Insomma, la filosofia «italica» dei Pitagorici ebbe una vera e propria stagione ateniese nell'Accademia platonica, e quindi, mediatamente, un ruolo essenziale nella determinazione di una serie di categorie fondamentali di quello che potremmo chiamare il pensiero classico della Grecità.

2. Il Pitagorismo in età ellenistica – Fino a quando durò questo influsso del pensiero pitagorico?

Poiché esso era strettamente legato soprattutto all'ontologia platonico-accademica, subì, di conseguenza, le stesse vicende. Dopo gli scolarcati di Speusippo e di Senocrate, già alla fine del IV secolo a.C., l'Accademia, come abbiamo visto, cadde in una crisi, che progressiva-

[3] Cfr. libro III, p. 470, nota.

[4] Cfr. libro III, pp. 503 ss.; 560 ss.; 758 ss., dove mostriamo come il concetto pitagorico di «misura» venga trasvalutato sulla base della nuova metafisica.

[5] Cfr. libro III, pp. 530 ss.

[6] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 6, 987 b 10 ss.

[7] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 9, e i libri XIII e XIV, *passim*.

[8] Ricordiamo i trattati *Sui Pitagorici* e *Sulla filosofia di Archita*, purtroppo andati perduti.

mente crebbe per mezzo secolo, e poi con Arcesilao abbracciò addirittura posizioni scettiche, del tutto estranee al Pitagorismo.

Di fatto, dal dibattito dei nuovi problemi suscitati dalle grandi scuole ellenistiche, le istanze pitagoriche risultano pressoché interamente assenti. Alla sensibilità della nuova età non interessavano né l'ontologia del numero né le dottrine morali legate alla concezione della trasmigrazione dell'anima e alle sue sorti escatologiche.

Il verbo pitagorico cadde così nell'oblio, almeno nella cultura dominante, e vi giacque finché dominò incontrastata la visione del mondo e della vita di carattere materialistico e immanentistico comune a tutte le nuove Scuole, vale a dire per circa duecento anni (secoli III e II a.C.).

Solo in quelle cerchie di persone che coltivavano i misteri orfico-pitagorici o forme di culto legate a questi sarebbero rimasti in vita alcuni elementi del pitagorismo, ma non di carattere filosofico.[9]

Ma, a partire dal I secolo a.C., il Pitagorismo, parallelamente alle istanze spiritualistiche e religiose, rinacque, come prova una serie di testimonianze, sia in Oriente, in particolar modo ad Alessandria, sia in Occidente, in particolare a Roma. Questo iato, espressamente rilevato anche dagli antichi, e le differenze fra il vecchio pitagorismo e quello rinato a partire dal I secolo a. C., hanno indotto gli storici della filosofia a denominare quest'ultimo «Neopitagorismo».[10]

Da qualche tempo, tuttavia, gli studiosi vanno dimostrando che, proprio in quei secoli in cui il Pitagorismo si credeva pressoché del tutto morto, sembra siano stati composti e fatti circolare alcuni scritti che vennero attribuiti ad antichi Pitagorici.

Si tratta dei cosiddetti *pseudepigrapha* o *pseudopythagorica,* di cui subito sotto diremo. Questi scritti in passato erano ritenuti composti per lo più a partire dal I secolo a.C.

Questo arretramento della data di composizione degli *pseudepigrapha* sembrerebbe mettere in crisi (almeno sotto un certo profilo) la convinzione dell'esistenza di quello «iato», di cui dicevamo, fra Pitagorismo «vecchio» e «nuovo», e quindi i termini cronologici relativi alla rinascita della filosofia pitagorica.

[9] È questa la tesi resa canonica soprattutto da Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 2, pp. 92 ss.

[10] Cfr. Aristosseno, presso Giamblico, *Vita Pitagorica*, 248 ss.; cfr. anche Diogene Laerzio, VIII, 46 e Porfirio, *Vita di Pitagora*, 54 ss. = *Aristoxenos*, frr. 18 e 19 Wehrli; *Dikaiarkos*, fr. 34 Wehrli. Già alcuni autori dell'età imperiale parlavano non solo di «Pitagorici *antichi*» e di «Pitagorici *recenti*» (cfr. Plutarco, *Quaest. conv.*, VIII, 8, 1), ma addirittura di Pitagorici «antichi» e «*neoteroi*», che è come a dire Neopitagorici (cfr. Siriano, *In Arist. Metaph.*, 151, 17 ss.).

Data l'importanza del problema e dato che le soluzioni che proponiamo vorrebbero introdurre nuovi elementi di chiarificazione (sia pure a livello di ipotesi di lavoro e nei limiti consentiti a un'opera di sintesi), è necessario procedere ad alcuni rilievi di carattere analitico, concernenti i documenti e le fonti relative al Pitagorismo dell'età ellenistica, iniziando appunto dagli *pseudepigrapha*, che costituiscono i documenti più problematici.

3. Le falsificazioni di età ellenistica e imperiale di scritti attribuiti ad antichi Pitagorici, la loro genesi e il loro probabile significato – Sotto il nome di Pitagora e sotto i nomi di membri appartenenti alla sua famiglia o alla cerchia dei suoi discepoli e seguaci, sia famosi, sia poco noti, sia, addirittura, a noi sconosciuti (in complesso se ne contano più di cinquanta), sono stati fatti circolare decine e decine di scritti (alcuni dei quali pervenutici per intero), che sappiamo con certezza essere inautentici, per il motivo che citano dottrine tarde e di varia estrazione, attinte specialmente da scritti platonici e accademici, aristotelici e peripatetici, e talora anche stoici.[11]

Di fronte a tale massa di falsificazioni, gli storici del pensiero antico si sono posti i seguenti problemi:

1) A quale scopo furono prodotti questi scritti?

2) Dove e quando furono prodotti?

4. Ragioni per cui furono scritti gli apocrifi pitagorici – La risposta al primo problema non può essere univoca. Tuttavia, se si esaminano i «pezzi» più ampi e più cospicui a noi pervenuti, il loro scopo ci pare abbastanza scoperto.

Prendiamo, per esempio, alcuni degli scritti attribuiti ad Archita.

Uno di questi, giuntoci integralmente, tratta delle categorie e desume il materiale in gran parte dalla omonima celebre opera aristotelica.

[11] Daremo l'elenco di questi nomi, nella sua completezza, nello Schedario, *s.v.* Mediopitagorici. Il complesso degli pseudoepigrafi pervenutici, i frammenti e le testimonianze ad essi relative sono stati raccolti da H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo 1965 (citeremo d'ora in poi questo testo con il solo nome dell'autore). Pochi anni prima lo stesso Thesleff aveva pubblicato un volume introduttivo: *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo 1961, che contiene lo stato della questione, il catalogo dei nomi, una descrizione dei vari scritti e frammenti e una nuova interpretazione della genesi e della cronologia degli *pseudepigrapha*, assai discutibile, ma molto interessante. Per ulteriore bibliografia si veda sempre lo Schedario, *s.v.*

Ora, lo scopo cui doveva mirare il falsario che lo compose e lo fece circolare sotto il nome di Archita sembrerebbe ovvio: egli mirava a dimostrare che la scoperta della dottrina delle categorie doveva essere ritenuta merito dei Pitagorici e che dunque Aristotele non poté che averla desunta da essi.[12]

In un altro trattato *Sui princìpi* (di cui ci è giunto un ampio frammento) il falsario attribuisce ad Archita una dottrina dei «tre princìpi», analoga a quella che ritroviamo nei Medioplatonici, desunta dal *Timeo* di Platone e reinterpretata in funzione di alcuni concetti aristotelici.

I tre princìpi sono: la *materia*, la *forma* e *Dio considerato come causa motrice.*

Leggiamo, per esempio, il passo più significativo. Dopo aver detto che la materia non è in grado di per sé di unirsi alla forma, né viceversa, e che quindi risulta essere necessaria una terza causa che è Dio, l'autore scrive:

> Cosicché tre sono i princìpi: Dio, la sostanza materiale e la forma. Dio è l'artefice e il principio motore, la sostanza materiale è appunto la materia e ciò che viene mosso, e la forma è l'arte e ciò in funzione della quale la sostanza materiale è mossa da parte del principio motore.[13]

Dio, poi, è detto essere non solo *Nous*, ossia Intelligenza, ma «superiore all'Intelligenza». Secondo una formula che ricorda l'Aristotele essoterico e che anticipa già una tendenza che si affermerà più avanti:

> I princìpi saranno necessariamente tre: la sostanza materiale delle cose, la forma e ciò che si muove da sé e che è primo per la sua potenza. E questo principio deve essere non solo Intelletto, ma qualcosa di superiore all'Intelletto: ciò che chiamiamo Dio, evidentemente, è superiore all'Intelletto.[14]

Anche in questo caso il falsario voleva evidentemente far credere queste dottrine di origine pitagorica.

[12] Si veda questo trattato in Thesleff, pp. 21-32. Ad Archita è attribuito anche un secondo trattato sulle categorie: *Sui dieci concetti universali* (in Thesleff, pp. 38); ma questo scritto si tende ora a considerarlo un falso addirittura di età umanistica (cfr. Th. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas über die Kategorien*, Berlin 1972, pp. 19 ss.), quindi completamente al di fuori del periodo storico di cui parliamo.

[13] Cfr. Thesleff, p. 19, 25 ss.

[14] Thesleff, p. 20, 11 ss. Cfr. Aristotele, *Sulla preghiera*, fr. 1 Ross.

Analogamente, nel trattato *Sull'intelletto e la sensazione* si presentano, sempre sotto il nome di Archita, dottrine chiaramente desunte dalla *Repubblica* di Platone.[15]

Conclusioni del tutto simili si possono ricavare dal trattato *Sulla natura dell'universo* fatto circolare sotto il nome di Ocello Lucano, che mirava ad attribuire alla scuola pitagorica dottrine della cosmologia e della fisica che sono state formulate da Aristotele e, in particolare, la dottrina dell'eternità del cosmo.[16]

L'esempio forse più lampante è costituito dal trattato *Sulla natura del cosmo* fatto circolare sotto il nome di Timeo di Locri, che riassume sostanzialmente il *Timeo* di Platone (con coloriture aristoteliche), e che, anzi, vorrebbe essere addirittura quel supposto scritto originario cui Platone stesso si sarebbe ispirato nel comporre il suo grande dialogo.

Anche in questo documento, l'autore, dopo aver incominciato con l'asserire che «due sono le cause della totalità delle cose», ossia la «materia» e l'«Idea-paradigma», e dopo aver aggiunto, come terzo, «il loro insieme», ossia la cosa sensibile concreta, ripropone la dottrina dei tre princìpi, affermando che prima della nascita del cielo

> vi erano l'Idea, la materia e il Dio Demiurgo.[17]

Analogamente, un certo numero di questi pseudoepigrafi mira a far credere come proprie di antichi Pitagorici dottrine morali o politiche desunte da Platone o da Aristotele.

All'etica aristotelica sembra rifarsi lo pseudo-Archita nel trattato *Sull'uomo buono e virtuoso*;[18] la metriopatia è sostenuta nel trattato *Sull'educazione morale*, attribuito sempre ad Archita.[19]

Si veda, poi, il *Trattato sulla virtù* attribuito a Metopo,[20] particolarmente significativo.

[15] Cfr. Thesleff, pp. 36 ss.

[16] Cfr. Thesleff, pp. 125-138. Di questo testo vi è anche un'eccellente edizione con commentario e ampia introduzione data da R. Harder, *Ocellus Lucanus. Text und Kommentar*, Berlin 1926.

[17] Thesleff, pp. 203-225 (p. 206, 11 s.). (Un'accurata edizione critica – con ampia introduzione e traduzione tedesca – è stata curata da W. Marg, *Timaeus Locrus, De natura mundi et animae*, Leiden 1972).

[18] Thesleff, pp. 8 ss.

[19] Thesleff, pp. 40 ss.

[20] Thesleff, pp. 116 ss.

Concezioni politiche di estrazione platonica si trovano nei *Proemi alle leggi* attribuiti a Caronda[21] e a Zaleuco,[22] nei trattati *Sull'arte regia* attribuiti a Diotogene,[23] Ecfanto[24] e Stenida.[25]

In tutti questi documenti manca qualsiasi serio tentativo di inserire le dottrine che si vorrebbero presentare come pitagoriche nel contesto della teoria dei numeri e della teoria dei princìpi supremi. Di conseguenza manca la presenza di elementi veramente pitagorici.

Viceversa, in altri pseudoepigrafi compare la dottrina dei due princìpi opposti dell'«Uno» o «Monade» e della «Diade»; la Monade è intesa come «principio generante e determinante» e la Diade come principio indeterminato che viene determinato dalla Monade.[26]

La Monade viene fatta coincidere col principio del Bene, con Dio e con il *Nous* e, in un paio di testimonianze, si tende addirittura a porre l'«Uno al di sopra del Nous», e quindi in dimensione di assoluta trascendenza.[27]

Si tratta di concetti che verranno poi portati in primo piano nell'ambito del pensiero neoplatonico.

5. Gli pseudoepigrafi sono tentativi di conservazione e di rilancio del Pitagorismo – Peraltro, è subito da rilevare che i passi dottrinalmente più avanzati non sono originari, non sono frammenti diretti, bensì «relazioni dossografiche» di autori posteriori e, dunque, di valore incerto.

In ogni caso, sono tentativi che rivelano maggiore consapevolezza e maturità rispetto ai primi.

È chiaro che la prassi di scrivere libri attribuendoli ad antichi Pitagorici, una volta sorta e consolidata, poté continuare a lungo, anche quando alcuni Pitagorici erano entrati in scena col loro nome e volto, e quindi in era cristiana, come gia abbiamo sopra notato.

Su queste dottrine diremo più avanti. Intanto, dobbiamo notare che gli pseudoepigrafi sono documenti fra loro alquanto eterogenei e che un certo numero di essi ha sicuramente una genesi diversa da quella indicata.

[21] Thesleff, pp. 60 ss.
[22] Thesleff, pp. 225 ss.
[23] Thesleff, pp. 71 ss.
[24] Thesleff, pp. 79 ss.
[25] Thesleff, pp. 187 s.
[26] Cfr. Pseudo-Callicratide, in Thesleff, pp. 103, 11 ss.
[27] Cfr. Pseudo-Brotino, in Thesleff, p. 56, 1-10. Cfr., sulla Monade in generale, Pseudo-Butero, in Thesleff, p. 59; il testo citato alla nota precedente; Pseudo-Opsimo, in Thesleff, p. 141; i testi attribuiti a Pitagora, in Thesleff, pp. 164 s.; 173, 11; 186.

Alcuni sono semplici tentativi di fissare per iscritto dottrine prevalentemente pitagoriche tramandate oralmente (e quindi non rivelano quella ingenua e ambigua intenzione di appropriarsi di dottrine altrui), come, per esempio, i celebri *Versi aurei* attribuiti a Pitagora, che conservano in gran parte una tradizione genuinamente pitagorica, di cui diremo più avanti.

Altri pseudoepigrafi, invece, possono essere anche delle volgari falsificazioni approntate a scopo venale, dato che ci viene espressamente riferito che il re libico Giuba II, infervoratosi della filosofia pitagorica, fece incetta di scritti pitagorici e che in questa circostanza furono prodotti apocrifi al solo scopo di essere venduti al re Giuba (II secolo a.C.).[28]

Per concludere su questo argomento, diremo che molti pseudoepigrafi, in particolare alcuni «pezzi forti» che ci sono pervenuti – e che sono anche i soli ad avere avuto una certa notorietà –, costituiscono un tentativo di «rilancio» del Pitagorismo, condotto in una maniera estremamente ingenua, ossia cercando di far credere – se in buona o in cattiva fede qui non ci interessa – che famose e conclamate dottrine platoniche e aristoteliche erano già proprie di antichi Pitagorici.

È ovvio che ci troviamo di fronte a uomini che, da un lato, non avevano più alle spalle una tradizione di «Scuola», da cui poter desumere una precisa identità, e che, d'altro canto, non avevano ancora acquisito la coscienza della possibilità di una riproposta e di un ripensamento dei princìpi pitagorici capace di sussumere le istanze posteriori. Proprio per tale motivo questi scrittori si nascosero dietro nomi di vecchi Pitagorici.

Ben altra coscienza e ben altro spirito, derivante da una riconquistata identità, dimostrano, come vedremo, i «neoteroi», i nuovi Pitagorici, che, appunto per questo, si presentano senza maschere, ossia con il loro volto e nome e che soli meritano, quindi, la qualifica di «Neopitagorici».

Bisogna, dunque, convenire che fra l'antico Pitagorismo e il nuovo esistette una fase «intermedia» – che cronologicamente prosegue anche parallelamente al nuovo –, avente le caratteristiche sopra descritte, e che sarebbe opportuno, a nostro avviso, denominare «Mediopitagorismo».[29]

[28] Cfr. Olimpiodoro, *In Arist. Categ.*, 13, 13 ss.

[29] Proponiamo di intendere il termine sia in senso cronologico (anche se parziale), sia, anche, in senso filosofico.

6. I luoghi e i periodi in cui furono prodotti gli apocrifi pitagorici – Dove e quando sorsero gli scritti mediopitagorici (e così veniamo al secondo dei problemi sopra posti) non è possibile stabilire con sicurezza. Un punto, tuttavia, pare assodato: riportarli tutti quanti all'ambiente alessandrino e collocarli nel I secolo a.C., come voleva Zeller, non pare possibile, come gli studiosi recenti hanno in vario modo dimostrato.[30]

La tesi di Zeller, a nostro avviso, va corretta come segue. Il «Neopitagorismo» sembra effettivamente aver avuto origine ad Alessandria nel I secolo a.C.; tuttavia, anteriormente al I secolo a.C., oltre che ad Alessandria, anche nell'Italia meridionale – e, anzi, forse prevalentemente in questo ambiente – cominciarono a circolare quegli apocrifi che abbiamo chiamato «mediopitagorici».[31]

Essi, peraltro, dovettero avere, almeno in origine, scarsa diffusione. Del resto, il carattere «provinciale», ossia il limitato orizzonte speculativo e l'esilità di ispirazione dottrinale che in essi si riscontra, ne sono la controprova.

Fra il vecchio e il nuovo Pitagorismo, dunque, oltre a quel tenue legame costituito dalla sopravvivenza in età ellenistica di una certa spiritualità pitagorica legata ai misteri e riconosciuta dallo stesso Zeller, esistette anche quest'altro legame, il quale, se dal punto di vista speculativo (e così rispondiamo all'ultimo dei problemi sopra posti) ha valore assai scarso, dal punto di vista storico-ermeneutico è significativo nella misura in cui contribuisce a preparare la vera e propria rinascita pitagorica, vale a dire il vero e proprio «Neopitagorismo».

II. La «Tavola di Cebete», uno pseudoepigrafo che rappresenta in modo allegorico il dramma della vita umana

1. Questo scritto è stato assai famoso – La *Tavola di Cebete* è stata in passato il più celebre degli pseudoepigrafi. Ha conosciuto infatti momenti di grande fama; fu tradotto – tra l'altro – due volte in versi, e di esso si è occupato il celebre personaggio tedesco Hans Sachs. Ma partire dal secolo XX è stato a torto quasi del tutto dimenticato.

[30] Il Thesleff pecca di eccesso opposto, collocando tutti gli pseudoepigrafi fra il IV e il II secolo a.C., ma ha il merito di aver riaperto fruttuosamente i termini della complessa questione. Certo è, in ogni caso, che la tendenza generale è quella di retrodatare questi scritti; cfr. le posizioni dei vari studiosi posteriori allo Zeller in Thesleff, *Introduction*, cit., pp. 30 ss.

[31] Sull'origine di questi scritti in Italia meridionale cfr. Thesleff, *Introduction*, cit., pp. 46 ss.

Data la squisita fattura in cui è composto e l'alto livello di contenuto morale del messaggio tramandatoci – che, sia pure in modo semplificato, esprime in maniera paradigmatica idee tipiche dell'età ellenistico-imperiale – riteniamo opportuno dedicargli una particolare attenzione.

La storia della fortuna dello scritto è stata ben tracciata da Domenico Pesce, in una pagina che mette conto leggere. «A partire dalla data della sua riscoperta in periodo umanistico, quando, quattro anni dopo la prima stampa del 1494, si ebbe anche la traduzione latina a opera di L. Odaxius, la fama della *Tavola di Cebete* andò progressivamente crescendo fino a toccare il culmine negli ultimi decenni del Settecento, allorché dappertutto se ne moltiplicarono le traduzioni. Il successo dell'operetta, che nel secolo precedente era stata tradotta e illustrata da Agostino Moscardi, si spiega con la diffusione che ebbe nel Settecento, anche presso i letterati, il gusto della riflessione morale e perciò non farà meraviglia trovare tra i nomi dei traduttori quelli celebri di Giuseppe M. Pagnini e di Gaspare Gozzi e apprendere che traduzioni della *Tavola* si dessero non soltanto in prosa ma anche in versi, in sciolti a opera di Cornelio Pepoli e in ottave a opera di Onofrio Gargiulli. Del resto in tedesco aveva tradotta la *Tavola* in versi fin dal 1570, il famoso poeta Hans Sachs. Nel corso dell'Ottocento la fortuna dell'operetta si mantenne viva fin tanto che si conservò l'eredità settecentesca e se ne occupò, tra gli altri, anche il Leopardi, di cui sono state ricordate di recente alcune congetture testuali, ma che nello *Zibaldone* ebbe a dare del dialogo un giudizio negativo a causa del suo carattere allegorico. – Nella seconda metà del secolo, pur non mancando nuove traduzioni (come, per limitarci all'Italia, quella di Cesare Lucchesini e quella di Demetrio Livaditi) la fortuna andò declinando nelle mani dei letterati, che l'avevano considerata come un libro ancor valido per un'opera di edificazione morale e assieme come un'occasione per l'esercizio stilistico della traduzione, la *Tavola* passò in quelle dei filologi, naturalmente tedeschi. Fu dapprima F. Droshin che, nel 1871, ne dette un'edizione critica e, due anni dopo, risolse il problema della datazione assegnando l'opera all'inizio dell'era cristiana, e poi, dopo i lavori di H. Sauppe e K. Müller, fu K. Praechter a riprendere la questione della data di composizione e quindi a curarne l'edizione critica nella classica collezione teubneriana di Lipsia. Nel XX secolo, ove si eccettui la nuova edizione di Iac. V. Wegningen, la *Tavola* è caduta in oblio pressoché totale, potendosi ricordare soltanto, di veramente importante, la voce di von Arnim nella *RE* del 1921, e il volumetto di

R. Joly del 1963», cui va aggiunta la bella edizione con traduzione e commento del 1982 dello stesso Pesce.[1]

2. In che senso la «Tavola di Cebete» va considerata uno «pseudoepigrafo» – Cebete fu dapprima discepolo del pitagorico Filolao a Tebe, quindi passò ad Atene dove divenne seguace di Socrate. Insieme a Simmia, pure pitagorico, Cebete è presentato da Platone nel *Fedone* come uno dei deuteragonisti, nel giorno della morte di Socrate.

Diogene Laerzio attribuiva *La Tavola di Cebete* al vero Cebete, scrivendo:

> Cebete nacque a Tebe. Di lui si tramandano dialoghi in numero di tre: *La Tavola*, *Il settimo giorno del mese, Frinico.*[2]

In realtà, lo scritto risale all'inizio dell'era cristiana, e l'autore è un Pitagorico dell'epoca, che si nasconde sotto quel nome.

Naturalmente, ci si potrebbe chiedere in che senso tale scritto possa considerarsi uno «pseudepigrafo», dato che – oltre al fatto che presenta dottrine socratiche e cinico-stoiche – cita nel testo Platone e fa riferimento a Peripatetici.[3]

Ma l'autore, evidentemente, aveva scelto il nome di Cebete come finzione emblematica, non tanto con l'intenzione di fare passare la propria opera come scritta proprio da Cebete al suo tempo, quanto piuttosto con l'intenzione di collocarsi su quella linea di pensiero che viene espressa da Giamblico nella *Vita Pitagorica*, in un passo che leggeremo subito appresso.

Inoltre, va tenuto ben presente il fatto che l'autore – come abbiamo detto – non sembra volersi identificare con Cebete stesso, bensì con il vecchio personaggio che ai visitatori del tempio spiega la tavola, e dichiara di conoscerne molto bene il significato simbolico, in quanto da giovane aveva conosciuto Cebete stesso. Nello scritto, pertanto, l'autore fa credere di riferire il pensiero di Cebete in modo esatto sulla *Tavola* e sul suo significato, per averlo da lui direttamente appreso.

Naturalmente, si potrebbe obiettare che le dottrine esposte sono, ben più che pitagoriche, socratico-cinico-stoiche, come già detto.

[1] *La Tavola di Cebete*, testo, traduzione, introduzione e commento di D. Pesce, Paideia, Brescia 1982; nel seguito riporteremo questa traduzione (una nuova versione è in I. Ramelli, *Allegoristi dell'età classica. Opere e frammenti*, Bompiani, Milano 2007, pp. 833-859). Cfr. altre edizioni nello Schedario, *s.v.*

[2] Diogene Laerzio, II, 125.

[3] Cfr. *Tavola di Cebete*, 13, 2 e 33, 3.

Ma sappiamo in che misura i Pitagorici dell'epoca cercassero di riportare a Pitagora tutto quanto i filosofi avevano in seguito scoperto.

In ogni caso è proprio l'autore che, ai visitatori stupiti davanti al quadro, esprime il carattere pitagorico dello scritto, facendo dire dal vecchio:

> Non vi succede niente di strano – disse – o stranieri se restate perplessi su questa pittura, giacché anche fra la gente del luogo non sono molti quelli che sanno quale sia mai il significato della storia. E infatti il dono votivo non è di un concittadino, ma di uno straniero venuto qui molto tempo fa, uomo saggio e straordinario per la sapienza, seguace nei detti e negli atti della vita pitagorica e parmenidea, e fu costui a dedicare a Crono in questo tempio la pittura.[4]

3. L'allegoresi cui si ispira l'autore dello scritto – L'autore della *Tavola* segue molto da vicino il criterio della comunicazione dei messaggi filosofici per «simboli» tanto caro ai Pitagorici, che Giamblico illustra assai bene nella *Vita Pitagorica*:

> Nella sua scuola era imprescindibile il metodo d'insegnamento basato sui detti simbolici (σύμβολα). [...] Quanti venivano da questa scuola [...], quando discutevano e s'incontravano tra loro per conversare, quando redigevano gli appunti, le notazioni, i loro scritti e tutte le loro pubblicazioni di cui in gran parte si conserva fino ai nostri giorni, non si esprimevano nel modo comune e proprio del popolo cui tutti erano abituati, così da essere comprensibili ai seguaci, sforzandosi di esporre il proprio pensiero in modo agevole a seguirsi. Viceversa, in obbedienza alla regola di Pitagora circa il riserbo sui misteri divini, adottavano modi di esprimersi il cui senso per i non iniziati era insondabile e occultavano i loro discorsi e i loro scritti sotto il velo dei simboli. E se questi detti simbolici non vengono sceverati e spiegati, e intesi alla luce di una seria esegesi, quanto essi affermavano potrà sembrare a chi si trovi ad ascoltare, risibile e degno delle fole raccontate dalle vecchiette, pieno di ciance e di fandonie. Qualora invece quelle parole vengano svelate in conformità con lo stile di quei simboli, e rese limpide e chiare alla gente, allora esse risulteranno analoghe a quelle di certe profezie e di certi responsi di Apollo Pizio, rivelando una stupefacente profondità di pensiero, e procureranno una divina ispirazione agli studiosi che vi abbiano dedicato la loro riflessione.[5]

[4] *Tavola di Cebete*, 2, 2.
[5] Giamblico, *Vita Pitagorica*, XXIII, 103-105; trad. di M. Giangiulio.

Giamblico nel suo discorso sui σύμβολα fa riferimento alle pitagoriche «Massime simboliche».

E su tali massime egli dice questo:

> Si riferiscono a tutte le virtù e all'intero sistema di vita.[6]

L'autore della *Tavola di Cebete* fa riferimento non a massime, ma a un quadro offerto come dono votivo a Crono, che in maniera analoga esprime per simboli tutti i vizi e le virtù e l'intero sistema di vita mediante immagini simboliche, che come le massime vanno esse pure interpretate per essere comprese nel comune linguaggio.

Alcuni stranieri in un tempio sacro a Crono in una città non precisata, si fermano stupefatti nell'osservare una «Tavola» raffigurante una storia misteriosa. Ecco come l'autore inizia il suo scritto:

> Passeggiavamo nel tempio di Crono osservando diversi doni votivi; c'era anche, appesa dinanzi al santuario, una tavola con una strana pittura rappresentante certe storie singolari che non riuscivamo a intendere, quali mai fossero e quando accadute. Ci sembrava infatti che quel che vi era dipinto non fosse né una città né un accampamento, ma fosse un recinto che in sé ne conteneva altri due, uno più grande, l'altro più piccolo, C'era anche una porta nel primo recinto e presso la porta si vedeva sostare una gran folla, mentre dentro il recinto si potevano scorgere una moltitudine di donne. E all'ingresso era fermo un vegliardo in atto di comandare qualcosa alla folla che entrava.[7]

Un vecchio che stava passando si accorse dello stupore e dell'interesse degli stranieri visitatori del tempio, si fermò, e spiegò loro che il quadro era un dono votivo del pitagorico Cebete, che lui stesso da giovane aveva conosciuto e da cui aveva ricevuto la spiegazione del senso della pittura e del messaggio etico che comunicava. Ecco le sue parole:

> Se porrete mente e comprenderete quel che vi si dice, sarete saggi e felici; se no, divenuti insensati e infelici, odiosi e ignoranti, vivrete malamente. Simile, infatti, è la spiegazione dell'enigma della Sfinge, quello che proponeva agli uomini. Se uno lo comprendeva, si salvava, se non lo comprendeva, veniva ucciso dalla Sfinge. Lo stesso accade per questa spiegazione, giacché l'insensatezza è come una Sfinge per

[6] Giamblico, *Vita Pitagorica*, XXII, 102.
[7] *Tavola di Cebete*, 1, 1.

gli uomini; questo essa dice per enigmi: che cosa sia bene, che cosa sia male, che cosa né bene né male nella vita. Queste cose dunque, se uno le comprende, è distrutto dall'insensatezza, non in una sola volta, come chi ingoiato dalla Sfinge moriva, ma viene distrutto un poco per volta durante l'intera esistenza, come quelli condannati all'ergastolo. Se uno invece arriva a conoscere, è la volta dell'insensatezza di morire, mentre egli si salva e diventa buono e felice per tutta la vita. Ponete dunque mente e vogliate ascoltare.[8]

4. Rivelazione dell'enigma del quadro espresso nella forma platonica del dialogo narrato – La «Tavola» rappresenta dunque la vita dell'uomo dalla nascita alla morte, e le tre cerchie delle mura e le tre zone rappresentano tre tappe fondamentali della vita.

L'ingresso nel recinto rinchiuso dalla prima cerchia di mura rappresenta la nascita dell'uomo, e quindi il suo ingresso nella vita.

Una volta nato, l'uomo può decidere di fermarsi in questo stato naturale, accontentandosi di tutto ciò che trova in tale recinto. Può però anche decidere di procedere oltre, varcare la soglia del secondo giro di mura per entrare nel secondo recinto. In tale recinto ha sede quella che l'autore chiama «Pseudoeducazione» o «Pseudocultura» (Yeudopaideivα), costituita dalle varie arti dei dotti nel loro insieme. Ma può decidere anche di non fermarsi qui e di procedere ancora oltre, entrando nel terzo recinto, in cui hanno sede le virtù, la vera scienza e la vera cultura, le quali portano al raggiungimento della felicità.

Sulle soglie dell'ingresso del primo recinto sta un vegliardo, che rappresenta un Dèmone, il quale preannuncia quali siano le vie che gli uomini devono seguire «se vogliono salvarsi nella vita». All'ingresso siede invece una donna dall'apparenza persuasiva, che raffigura l'«Impostura», la quale fa bere a chi entra un farmaco, che infonde errore e ignoranza.

Tutti gli uomini alla nascita bevono questo farmaco, chi più chi meno.

Pesce interpreta bene il senso del farmaco, e precisa: «Ritengo che nella figura dell'Impostura sia [...] simboleggiato il fatto che l'uomo, con il nascere, viene necessariamente a inserirsi nella società e nel filtro dell'errore e dell'ignoranza il conseguente inevitabile restare imbevuto *a prima pueritia* delle idee correnti in questa società».[9]

Chi rimane in questo recinto, con la mente obnubilata dal farmaco dell'Impostura, rimane attratto dai desideri e dai piaceri e rima-

[8] *Tavola di Cebete*, 3, 1-4.
[9] Pesce, *La Tavola di Cebete...*, cit., p. 27.

ne accecato dalla «Fortuna» (che è presentata nel quadro con i piedi appoggiati su una pietra rotonda, e quindi estremamente instabile e mobile, ed è detta «cieca», «pazza», e anche «sorda»).

Inoltre, si illude che i beni che la Fortuna elargisce alla rinfusa e a caso, siano veri beni, e resta di conseguenza vittima di una serie di vizi (nella *Tavola* impersonati dalle figure femminili dell'«Incontinenza», della «Dissolutezza», della «Insaziabilità», dell'«Adulazione»).

Da questo derivano nefaste conseguenze, impersonate nelle figure di «Punizione», «Afflizione», «Tristezza», «Lamento», «Disperazione», «Infelicità».

Ma se l'uomo si imbatte nella «Conversione», può uscire dal primo recinto ed essere guidato verso una differente «Opinione».

Però l'uomo può imbattersi in due differenti Opinioni: una che lo conduce alla vera Cultura, un'altra che lo conduce invece alla Pseudocultura.

Le figure di uomini rappresentate nel secondo recinto sono appunto quelle di coloro che si accontentano della Pseudocultura, che è quella diffusa dai vari dotti, in tutte le sue forme (qui forse per la prima volta vengono elencate le sette Arti liberali, e sono presentate come forme di Pseudocultura).

Scrive il nostro autore:

> «E quegli uomini che vanno su e giù dentro il recinto chi sono?».
>
> «Sono – rispose – gli amanti della Pseudocultura, che, ingannati, credono di intrattenersi con la vera Cultura».
>
> «E come si chiamano costoro?».
>
> «Poeti – rispose – retori, dialettici, musici, aritmetici, geometri, astronomi, edonisti, peripatetici e critici, e quanti altri sono simili a questi».
>
> «E quelle donne che si vedono correre attorno simili alle prime tra cui dicesti essere l'Incontinenza e le altre sue compagne, chi sono?».
>
> «Sono proprio loro», rispose.
>
> «Si introducono dunque anche qui?».
>
> «Sì, per Zeus, ma più di rado e non come nel primo girone».
>
> «Ci sono anche le Opinioni?».
>
> «Permane infatti anche in questi l'effetto della bevanda che bevono dall'Impostura».
>
> «E anche l'ignoranza permane in essi?».
>
> «Sì, per Zeus! E con essa l'Insensatezza, e non si allontanano da loro né l'opinione né ogni restante vizio fino a che, rinunziando alla Pseudocultura, pervengano alla vera via e non bevano i farmaci purificatori. Poi, quando si siano purificati e abbiano espulsi tutti i mali

> che hanno e le opinioni e l'ignoranza e ogni restante vizio, allora così si salveranno. Ma se rimangono qui presso la Pseudocultura, non saranno mai liberati né alcun male li abbandonerà a opera di queste discipline».[10]

Nel quadro viene inoltre raffigurata una porta piccola che conduce al terzo recinto. A essa si accede attraverso una via «impervia, scabra e rocciosa», con erta salita fiancheggiata da burroni.

È questa la via che porta alla vera Cultura (Παιδεία).

Nel terzo recinto stanno «Purificazione», «Pentimento», «Conversione», «Virtù» e «Felicità». E gli uomini raffigurati in esso sono coloro che hanno raggiunto lo stato di felicità.

Sulla soglia del recinto, accanto alla porta sono raffigurate tre donne: la «Cultura», che sta su una pietra quadrata – simbolo della solidità e della stabilità –, con accanto «Verità» e «Persuasione», che dà da bere un farmaco che purifica dall'ignoranza e dall'errore (un contravveleno del farmaco che Impostura ha fatto bere all'ingresso nella Vita), e che porta gli uomini così purificati alle Virtù («Coraggio», «Giustizia», «Probità», «Temperanza», «Modestia», «Libertà», «Continenza», «Mansuetudine») che, a loro volta, conducono dalla loro madre, la Felicità.

Ecco come l'autore la descrive, in modo esemplare:

> «Questa è dunque la Felicità», disse.
>
> «E quando uno gli arriva, che cosa gli fa?».
>
> «La Felicità lo incontra con la propria potenza e così tutte le altre virtù, come i vincitori nei massimi agoni».
>
> «Ma quali agoni ha vinto?», chiesi io.
>
> «I più grandi – rispose – ed ha domato le fiere più grandi, quelle che prima lo divoravano, lo mutilavano, lo rendevano schiavo, tutte queste ora egli le ha vinte ed ha respinto via da sé e si è reso padrone di se stesso, di modo che quelle fiere sono ora asservite a lui, come prima egli a a loro».
>
> «Ma di quali fiere parli? Ché ho gran desiderio di udirlo».
>
> «Anzitutto – rispose – l'Ignoranza e l'Errore, o non ti sembra che siano delle fiere?».
>
> «E ben malvagie», dissi io.
>
> «E poi l'Afflizione, il Lamento, l'Avidità del denaro, l'Incontinenza e ogni restante vizio. Tutte queste egli domina e non ne è dominato, come avveniva prima».

[10] *Tavola di Cebete*, 10. 1-4.

«Quali nobili imprese – dissi io – e quale nobilissima vittoria. Ma dimmi ancora: qual è il potere della corona con cui dicevi che la Felicità l'incorona?».

«È il potere della felicità, o giovane. Giacché chi viene incoronato con questo potere diviene felice e beato e non ripone in altro le speranze della felicità se non in se stesso».[11]

5. Il concetto-chiave dello scritto esplicitato nel finale – Dall'alto della vetta della vera conoscenza, l'Autore fa vedere in retrospettiva le due tappe che precedono e tutto ciò che è contenuto nei primi due recinti, per concludere con la ripresa della figura della Fortuna e con la connessa valutazione delle cose che essa dispensa.

In particolare, a conclusione dello scritto l'Autore presenta in sintesi – lasciando il metodo dell'allegoria e passando a un ragionamento per puri concetti – una dottrina resa celebre da Socrate e soprattutto dagli Stoici e dai Cinici, con la distinzione fra «beni», «mali» e «indifferenti», però con una terminologia e un taglio squisitamente socratici, che richiamano testi di Senofonte e di Platone, che abbiamo presentato nel secondo libro parlando di Socrate. Emerge addirittura la tesi secondo cui, in ultima analisi, il vero bene è la conoscenza del bene e il vero male è la dissennatezza e l'ignoranza.

Riteniamo opportuno riportare le pagine finali dello scritto, che – in un serrato dialogo narrato fra lo straniero e il Vecchio – spiegano in modo chiarissimo in che senso il bene e il male non derivino dalle cose, ma dalla «conoscenza» e dalla «valutazione» che l'uomo fa delle cose stesse. Si tratta di una dottrina, che può considerarsi un vero e proprio asse portante del pensiero etico dei pensatori Greci, a partire da Socrate e via via ripreso e ribadito in differenti modi.

«Ma spiegami questo: com'è che non sono beni le cose che gli uomini ricevono dalla Fortuna, come, per esempio, vivere, stare in buona salute, essere ricchi, aver buona reputazione, aver figli, vincere e quant'altro c'è di simile? O viceversa, com'è che le cose contrarie non sono mali? Giacché quel che hai detto in proposito mi riesce paradossale e incredibile».

«Dunque – disse – cerca di rispondere quel che te ne sembra alle domande che ti rivolgerò».

«Lo farò», dissi.

«Se qualcuno vive male, forse per lui il vivere è un bene?».

«Non mi sembra – risposi –, ma un male».

[11] *Tavola di Cebete*, 21, 4 - 23, 4.

«Come può dunque essere un bene il vivere, se per costui è un male?».

«Perché a quelli che vivono male mi pare che sia un male, a quelli che vivono nobilmente un bene».

«Ma allora dici che il vivere è e un male e un bene?».

«Sì».

«Non dire cose incredibili. È impossibile che la stessa cosa sia un male e un bene. Giacché la stessa cosa sarebbe assieme giovevole e dannosa, da perseguire e da fuggire».

«È proprio incredibile. Ma come potrebbe non capitare un male a chi capita di vivere male? E dunque, se gli capita un male, male è lo stesso vivere».

«Ma non capitano allo stesso modo il vivere e il vivere male. O non ti sembra?».

«Certamente, nemmeno a me sembra che sia allo steso modo».

«E dunque il vivere male è un male, mentre il vivere bene non è un male. E infatti, se fosse un male, sarebbe un male anche per quelli che vivono nobilmente, perché a essi capita il vivere, che è un male».

«Mi sembra che tu dica il vero».

«Poiché dunque il vivere capita agli uni e agli altri, sia a quelli che vivono nobilmente sia a quelli che vivono male, il vivere non potrebbe essere né un bene né un male. Come nemmeno il tagliare e il bruciare, nel caso degli infermi, è causa di malattia o di salute, ma sì invece il come tagliare, così dunque anche per il vivere, non è un male il vivere in sé, ma il vivere male».

«È così».

«Se le cose stanno così, considera se vorresti vivere male o morire nobilmente e coraggiosamente».

«Vorrei morire nobilmente».

«E dunque nemmeno il morire è un male, dal momento che spesso è da perseguirsi piuttosto il morire che il vivere».

«È così».

«E dunque il discorso è lo stesso per lo stare in buona salute e l'essere ammalati. Giacché spesso non giova lo star bene in salute ma il contrario, quando la circostanza lo richieda».

«Dici il vero».

«Se dunque consideriamo a questo modo anche l'essere ricchi, se è possibile scorgere, come spesso è possibile vedere, che la ricchezza tocca a qualcuno che pure vive male e infelicemente».

«Per Zeus! È possibile vederne molti».

«E dunque la ricchezza non aiuta in niente costoro a vivere nobilmente».

«Non sembra, giacché sono malvagi».

«E dunque non è la ricchezza che fa essere buoni, ma la Cultura (Παιδεία)».

«Verosimilmente».

«Segue dunque da questo discorso che nemmeno la ricchezza sia un bene, dal momento che non aiuta quelli che la posseggono a essere migliori».

«Sembra proprio così».

«Non giova dunque ad alcuni l'essere ricchi, quando non sappiano servirsi della ricchezza».

«Così sembra anche a me».

«Come si potrebbe giudicare che sia bene, quel che spesso non giova ottenere?».

«In nessun modo».

«E dunque, se uno saprà servirsi della ricchezza con nobiltà ed esperienza, vivrà bene; se no, male».

«Mi sembra verissimo quello che dici».

«Insomma è possibile pregiare queste cose come se fossero beni e spregiarle come se fossero mali, ma proprio questo è quel che turba e danneggia gli uomini, perché, se le pregiano e pensano che soltanto per loro mezzo è possibile essere felici, tutto sopportano di fare per causa loro e non indietreggiano dinanzi a quelle che risultano essere le cose più empie e malvagie. Soffrono questa condizione a motivo dell'ignoranza del bene. Giacché ignorano che non può venire bene da male. Ma è possibile vedere molti che posseggono ricchezze che provengono da azioni cattive e malvagie, dico per esempio dal tradimento, dal latrocinio, dall'omicidio, dalla delazione, dalla rapina e da molte altre azioni perverse».

«È così».

«Se dunque dal male non può nascere nessun bene,come è verosimile, mentre la ricchezza può nascere da azioni malvagie, segue di necessità che la ricchezza non è un bene».

«È questa la conseguenza del discorso».

«Ma non è possibile che essere saggi o operare con giustizia provengano da cattive azioni, allo stesso modo che commettere ingiustizia o essere dissennati provengano da nobili azioni, perché non è possibile che ambedue queste cose capitino alla stessa persona. Ma la ricchezza, la fama e la vittoria e tutte le altre cose di questo genere niente vieta che capitino a qualcuno assieme a grande malvagità. Cosicché queste cose non sono né beni né mali e soltanto l'essere saggi è bene, l'essere dissennati è male».[12]

Dicevamo sopra che a Leopardi non piaceva l'allegoresi di questo scritto; però lo ha studiato e ha anche proposto varianti testuali.

[12] *Tavola di Cebete*, 36, 1 - 38, 1.

In realtà lo disturbava molto la tesi di fondo sulla Felicità, come risulta dallo *Zibaldone*, in cui si legge: «La felicità si può onninamente definire e far consistere nella contentezza del proprio stato: perché qualunque massimo grado di ben essere, del quale il vivente non fosse soddisfatto, non sarebbe felicità, né vero *ben* essere; e viceversa qualunque minimo grado di bene, del quale il vivente fosse pago, sarebbe uno stato perfettamente conveniente alla sua natura, e felice. Ora la contentezza del proprio modo di essere è incompatibile coll'amor proprio, come ho dimostrato; perché il vivente si desidera sempre per necessità un esser migliore, un maggior grado di bene. Ecco come la felicità è impossibile in natura e per natura sua».[13]

E nello stesso giorno (30 marzo 1829) scriveva: «Quindi l'aridità, il nessun interesse, noia di novelle, narrazioni, poesie allegoriche, come *Mondo morale* del Gozzi, la *Tavola di Cebete* ecc.».[14]

[13] G. Leopardi, *Zibaldone*, edizione commentata e revisionata del testo critico a cura di R. Damiani, «I Meridiani», Mondadori, Milano 1997, t. II, p. 3034 s.

[14] *Ibidem*, p. 3034.

SEZIONE II

RELAZIONI DOSSOGRAFICHE TRATTE DA PITAGORICI ANONIMI

I. Importanti relazioni dossografiche desunte da Pitagorici di cui non viene riferito il nome

1. Le relazioni dossografiche pervenuteci – Oltre agli apocrifi ci sono pervenute alcune relazioni sulle dottrine pitagoriche, di carattere prevalentemente espositivo, fatte da autori che non ci dicono a quali fonti attingono le loro notizie, e per questo motivo gli studiosi, per designare queste fonti, parlano di «Pitagorici anonimi».

Le dottrine di questi «Anonimi» ci vengono riferite da

1) Alessandro Poliistore,[1]

2) Fozio,[2]

3) Sesto Empirico;[3]

4) a queste si possono aggiungere le dottrine cui si rifanno Ovidio e Diodoro, che però sono di interesse molto minore.[4]

2. Un Pitagorico che si ispira a dottrine stoiche nella relazione dossografica di Alessandro Poliistore – Alessandro Poliistore, vissuto nel I secolo a.C., attinge probabilmente dalla fonte più antica, la quale risulta particolarmente interessante per il fatto che tenta una combinazione, assai infelice, fra dottrine pitagoriche e dottrine stoiche, *cadendo in modo inequivoco nel materialismo.*

Le dottrine pitagoriche sono interpretate in senso monistico: dalla Monade viene, infatti, dedotta la Diade; da questi due princìpi vengono dedotti dapprima i numeri, poi gli enti e i solidi geometrici, quindi gli elementi materiali e il cosmo fisico. Ecco un passo significativo:

[1] Riportatoci da Diogene Laerzio, VIII, 24-33.

[2] Fozio, *Biblioth*., cod. 249, 438 b-441 b, riportato anche in Thesleff, pp. 237-242.

[3] Sesto Empirico, *Contro i matem*., X, 249-284; cfr. anche *Lineamenti pirroniani*, III, 152-157.

[4] Ovidio, *Metam*., XV, 1, 478; Diodoro, X, 3-11, riportato anche in Thesleff, pp. 229-237.

> Alessandro nelle *Successioni dei filosofi* afferma di avere trovato nelle *Memorie pitagoriche* anche quanto segue. Il principio di tutte le cose è la monade; dalla monade deriva la diade indefinita, come materia che fa da sostrato alla monade, che è sua causa; dalla monade e dalla diade indefinita derivano i numeri; dai numeri derivano i punti, e da questi, a loro volta, le linee, da cui derivano le figure piane; e dalle figure piane derivano quelle solide, e da queste i corpi sensibili, i cui elementi sono quattro: fuoco, acqua, terra, aria, che mutano l'uno nell'altro. E da essi nasce l'universo animato, intelligente, di forma sferica, che circonda la terra, situata nel mezzo, anch'essa di forma sferica e abitata tutt'attorno.[5]

Dopo aver accennato alle coppie di contrari (luce e tenebra, caldo e freddo, secco e umido) e alla loro fusione nella determinazione dei fenomeni del cosmo, si dice:

> Il sole, la luna e gli altri corpi celesti *sono dèi: infatti, prevale in essi l'elemento caldo, che è causa di vita. La luna è illuminata dal sole. Esiste una parentela tra gli uomini e gli dèi, per il fatto che l'uomo partecipa del caldo; per tal motivo, il Dio provvede a noi*. Il fato è la causa del governo di tutte le cose, sia per il tutto sia per le parti. Un raggio passa dal sole attraverso l'etere, e quello freddo e quello spesso (chiamano l'aria etere freddo, mentre chiamano il mare e l'elemento umido etere spesso). Questo raggio si cala anche negli abissi, e perciò vivifica ogni cosa. Sono vivi tutti gli esseri che partecipano del caldo: perciò, anche le piante sono esseri viventi; però, non tutti gli esseri viventi possiedono l'anima. *L'anima è un frammento dell'etere, sia di quello caldo sia di quello freddo. Per il fatto di partecipare all'etere freddo*, l'anima si differenzia dalla vita; ed essa è immortale, perché è immortale ciò di cui è un frammento.[6]

In queste affermazioni colpisce soprattutto la fondazione dell'affinità fra Dei e uomini *sull'elemento calore*, nonché la *riduzione dell'anima (immortale) a etere caldo e freddo*.

Le ipoteche materialistiche sono evidentissime. L'autore o gli autori pitagorici che sostenevano queste dottrine si collocano al di qua della riscoperta della problematica dell'incorporeo.

Siamo, comunque, di fronte a un autore o ad alcuni autori che si comportano diversamente dagli autori degli apocrifi sopra esaminati.

Infatti, le dottrine che si vogliono sussumere e pitagorizzare non sono solo quelle platoniche e aristoteliche, ma anche quelle stoiche,

[5] Diogene Laerzio, VIII, 25.
[6] Diogene Laerzio, VIII, 27 s.

che dovevano essere appunto quelle allora predominanti. Inoltre, essi tentano una certa mediazione, la quale fallisce nella misura in cui riesce predominante quel materialismo di matrice stoica, che produce una sfasatura considerevole rispetto alla dottrina della Monade, che con il «caldo» e l'«etere» non ha nulla a che vedere.

È da rilevare che, nella sua fase più evoluta, il Neopitagorismo svolgerà una puntuale polemica contro il materialismo, e che, dunque, anche i documenti condizionati da questa mentalità dominata dal materialismo e dall'immanentismo non possono considerarsi espressione della fase più matura della Scuola.

3. La relazione del Pitagorico non nominato tramandata da Fozio che attinge alle platoniche «Dottrine non scritte» – Una maggiore consapevolezza critica e una maggiore maturità della problematica neopitagorica presenta, invece, l'Anonimo autore della *Vita di Pitagora* che Fozio ci ha tramandato in riassunto.

Questo Anonimo presenta un sistema che deduce tutta la realtà dalla Monade.

Inoltre distingue la Monade, che appartiene alla sfera della realtà intelligibile, dall'Unità, la quale, invece, è il principio dei numeri. Questo Pitagorico, dunque, ha nettamente superato il materialismo, in quanto deduce tutta la realtà dall'intelligibile; ma egli attinge per intero alle «Dottrine non scritte» di Platone, come si evince nei due passi:

> I discepoli di Pitagora sostenevano che la Monade è diversa dall'Uno: la Monade infatti – così ritenevano – appartiene al campo dell'intelligibile, mentre l'Uno appartiene a quello dei numeri, nello stesso modo in cui rientra tra i numeri il Due. Affermavano poi che la Diade indefinita, per il fatto che la Monade attiene all'eguaglianza e alla misura, la Diade invece all'eccesso e al difetto; ora, la medietà e la misura non possono aumentare e diminuire, mentre lo possono l'eccesso e il difetto, perché tendono all'indeterminato. È per questo motivo che classificavano la Diade come indefinita. E poiché – partendo dalla Monade e dalla Diade – facevano risalire ogni cosa ai numeri, identificavano la realtà tutta con i numeri; Dieci è il numero perfetto, perché è il risultato della somma dei primi quattro numeri presi nell'ordine: per questo chiamavano *Tetractys* il tutto costituito da questo numero.[7]

> I Pitagorici facevano della Monade il principio di tutte le cose perché – affermavano – il punto è il principio della linea, la linea è il

[7] Fozio, *Biblioth*., cod. 249, 438 b 33 ss.

principio della superficie e la superficie è il principio del corpo a tre dimensioni, ossia del solido: ma la monade precede concettualmente il punto, sicché essa risulta essere il principio dei corpi solidi; tutti i solidi, perciò, traggono origine dalla Monade.[8]

L'Anonimo di cui parliamo, inoltre, si mostra a conoscenza delle dispute sulla questione se Aristotele ammettesse l'immortalità dell'anima, le quali poterono diffondersi solo dopo l'edizione degli esoterici fatta da Andronico, quindi dovrebbe essere posteriore a quest'epoca.[9]

Anche quanto egli ci dice circa l'etica, il cui fine è indicato nella «imitazione di Dio» e nella separazione dell'anima dal corpo, riporta a un'epoca tarda, come vedremo più avanti.[10]

L'uomo è considerato un «microcosmo», non perché è costituito di tutti gli elementi materiali, ma perché «ha in sé tutte le potenze del cosmo», dalle più basse a quelle divine. La tangenza col divino, ben diversamente dal materialismo dell'Anonimo di Alessandro Poliistore, è qui indicata nelle facoltà razionali e, in particolare, nell'intelletto.[11]

Il legame fra etica e ontologia è, poi, perfettamente individuato nell'impossibilità di conoscere se stessi, senza conoscere la realtà nella sua totalità.

Conoscere se stessi significa non altro se non conoscere la natura di tutto quanto il cosmo.[12]

II. La densa relazione di Sesto Empirico su un Pitagorico che ha fatto proprie le platoniche «Dottrine non scritte»

1. Struttura e contenuto della relazione di Sesto Empirico – La relazione che Sesto Empirico trae da un Pitagorico (o da più Pitagorici) si è imposta all'attenzione degli studiosi nel secolo XX. È stata studiata soprattutto come un documento di grande importanza per la ricostruzione delle platoniche «Dottrine non scritte», di cui la fonte (o le fonti) pitagorica cui Sesto attinge si è appropriata, trasformandole in dottrine pitagoriche.[1]

[8] Fozio, *Biblioth*., cod. 249, 439 a 19-24.
[9] Cfr. Fozio, *Biblioth*., cod. 249, 440 a 30-33.
[10] Cfr. Fozio, *Biblioth*., cod. 249, 438 b 8 ss., riportato alle pp. 1935 s.
[11] Cfr. Fozio, *Biblioth*., cod. 249, 440 a 33 ss.; 440 b 29 ss.
[12] Cfr. Fozio, *Biblioth*., cod. 249, 440 b 25-27.
[1] Ricordiamo in particolare: Ph. Merlan, *Zur Erklärung der dem Aristoteles zugeschriebenen Kategorienschrift*, 89 (1934), pp. 35-53; P. Wilpert, *Neue Fragmente*

Anche coloro che sollevano dubbi sulle platoniche «Dottrine non scritte» ammettono, comunque, che la fonte pitagorica in questione presenta dottrine che erano proprie della prima Accademia, e che quindi si tratta di una appropriazione da parte dei nuovi Pitagorici di dottrine accademiche, sia di Platone sia dei suoi discepoli.[2]

Per questo motivo vogliamo dedicare al documento particolare attenzione, in quanto getta luce su due questioni ugualmente importanti: da un lato, su certi punti-chiave delle platoniche «Dottrine non scritte» e accademiche, e, dall'altro, sul modo in cui i nuovi Pitagorici si appropriavano di tutto il materiale filosofico di rilievo.

Inoltre, si tratta di un documento che affronta problemi di metafisica al più alto grado.[3]

Lo schema della relazione di Sesto è il seguente.[4]

a) I Pitagorici procedono nella ricerca dei princìpi in modo sistematico. Partono dalle realtà corporee e visibili per giungere ai princìpi che non sono realtà visibili. Le realtà invisibili dei princìpi non sono tuttavia invisibili come per esempio le omeomerie o gli atomi. Queste realtà, infatti, sono, sì, invisibili, ma sono pur sempre di natura corporea. I princìpi che si cercano sono invece «incorporei».

b) Tuttavia ci sono realtà incorporee anteriori ai corpi, che però non sono ancora «princìpi primi» di tutte le cose.

Questo vale in particolare per le Idee platoniche, che sono realtà incorporee anteriori ai corpi, ma hanno al di sopra di loro i numeri, che sono al di sopra di esse e sono princìpi da cui esse stesse derivano.

Le stesse figure ideali incorporee derivano anch'esse da ulteriori princìpi, ossia dai numeri e infine dall'Uno che è al di sopra di tutto.

c) Segue una discussione assai complessa e ben articolata sulla riduzione categoriale di tutta la realtà ai due princìpi primi supremi, ossia all'Uno e alla Diade indefinita.

aus Περὶ τἀγαθοῦ, «Hermes», 76 (1941), pp. 225-250; Idem, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949, pp. 128-221; K. Gaiser, *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*, in AA. VV., *Idee und Zahl*, Heidelberg 1968, tradotto in italiano da V. Cicero in K. Gaiser, *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 199-290.

[2] M. Isnardi Parente, *Studi e discussioni recenti su Platone esoterico*, «De Homine», 22/23 (1967), pp. 233-234 e 243-244.

[3] Abbiamo presentato la traduzione di questo documento con testo tedesco a fronte, in H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2001[6], pp. 388-401.

[4] Riassumiamo l'intero testo di Sesto Empirico, *Contro i matem.*, X, 248-283.

d) Infine vengono presentati i modi in cui dai princìpi primi i Pitagorici deducono tutta quanta la realtà, con una distinzione fra due differenti gruppi di Pitagorici: quelli che deducevano la realtà da due princìpi primi e quelli che invece deducevano tutta quanta la realtà da un principio primo unico.

Sul primo e sul quarto punto dovremo trattare nel capitolo che segue. Qui dobbiamo soffermarci sul secondo e sul terzo.

2. La questione delle Idee e dei princìpi da cui derivano – Il Pitagorico da cui Sesto trae il materiale cita espressamente Platone come autore della teoria delle Idee e non sembra interessato ad appropriarsene direttamente, e in certo senso le considera come insufficienti.

Gli interessa molto di più appropriarsi della teoria dei Princìpi primi da cui le Idee stesse derivano, che, ovviamente, considera dottrina pitagorica (e in parte questo risulta essere anche vero).

Inoltre, fa vedere come non solo le Idee in generale, ma anche le figure ideali derivino da ulteriori princìpi: le figure tridimensionali derivano da figure piane, queste a loro volta derivano da linee, le quali derivano da numeri, e i numeri, infine, derivano dall'Uno, che è quindi Principio primo e supremo di tutte le cose. Leggiamo il testo:

> Risulta dunque chiaro, da quanto si è detto, che i princìpi dei corpi coglibili col solo pensiero debbono essere incorporei. Se, pertanto, ci sono enti incorporei che esistono anteriormente ai corpi, non per questo essi sono senz'altro necessariamente elementi delle cose che esistono e princìpi primi. Consideriamo, ad esempio, come le Idee, che secondo Platone sono incorporee, preesistano ai corpi, e come ciascuna cosa che si genera si generi sulla base di rapporti con esse. Orbene, ciononostante, esse non risultano princìpi primi delle cose, dal momento che ciascuna Idea considerata singolarmente si dice che è una, mentre considerata insieme a un'altra o a più altre, è detta due, tre, quattro, cosicché deve esistere qualcosa che è ancora al di sopra della loro realtà, ossia il numero, per partecipazione al quale l'uno, il due, il tre, o un numero maggiore si predica di esse. Anche le figure a tre dimensioni sono anteriori concettualmente ai corpi, perché hanno una natura incorporea; ma a loro volta esse non sono ancora princìpi di tutte le cose. Infatti a queste sono anteriori concettualmente le figure piane, perché le figure a tre dimensioni risultano costituite da queste. Ma neppure le figure piane potrebbero essere poste come elementi degli esseri; infatti ciascuna di queste, a sua volta, è costituita dalle linee che vengono prime, e le linee, a loro volta, presuppongono i numeri come concettualmente anteriori a esse, nella misura in cui ciò che è

costituito da tre linee viene chiamato triangolo, ciò che è costituito da quattro linee è chiamato quadrilatero. E poiché anche la semplice linea non può essere pensata senza il numero, ma viene tracciata da un punto a un altro punto, risulta connessa con il due, e tutti quanti i numeri cadono sotto l'uno (infatti la diade è una diade e la triade è una triade e il dieci è un numero fondamentale). A partire da queste considerazioni, Pitagora concluse che l'unità è il principio degli esseri e che per partecipazione a essa ciascun essere viene indicato come uno.[5]

3. La sistematica divisione categoriale del reale – Come abbiamo visto nel terzo libro, Platone derivava tutta la realtà da due Principi supremi: l'Uno e la Diade, dai quali discendono i Numeri ideali, così come le Idee, che hanno struttura numerica, quindi tutte le cose.

Tuttavia Platone non si è limitato a questa deduzione, e, a guisa di riprova – ossia come argomentazione di rincalzo essenziale – ha presentato anche uno schema generale di divisione categoriale dell'intera realtà, allo scopo di dimostrare in maniera sistematica come tutti gli esseri siano effettivamente riportabili ai due Princìpi, in quanto derivano dalla loro mescolanza.

Si tratta di una argomentazione di importanza teoretica e storica notevolissima, perché, oltre a chiarire la linea di fondo delle «Dottrine non scritte», sta anche alla base della successiva dottrina delle categorie di Aristotele, che da essa trae una ispirazione di fondo, anche se la piega in una differente direzione.

Proprio questa «divisione categoriale» è attestata da più fonti – nel modo più dettagliato proprio in questa relazione di Sesto Empirico – e anche compare abbastanza scoperta negli stessi dialoghi.[6]

Ecco lo schema sinottico:



[5] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, X, 258-261.
[6] Cfr. per esempio Simplicio, *In Arist. Phys.*, 433, 30 ss.

Può sorprendere, di primo acchito, la distinzione fra «contrari» (2a) e «correlativi» (2b), dato che ambedue sono «esseri-in-relazione-ad-altro».

Ma i primi si distinguono nettamente dai secondi: infatti i «contrari» non possono coesistere insieme, e la scomparsa di uno dei contrari coincide con il prodursi dell'altro (si pensi – per esempio – alla vita e alla morte, al mobile e all'immobile).

Per contro i «correlativi» sono caratterizzati dal coesistere e dallo scomparire insieme (non c'è l'alto se non c'è il basso, non c'è il destro senza il sinistro, e così di seguito).

Inoltre, i primi non ammettono un «termine medio» (non c'è un medio fra vivo e morto, fra mobile e immobile); i secondi, invece, lo ammettono (fra il grande e il piccolo c'è di mezzo l'uguale, fra il più e il meno c'è di mezzo il sufficiente, fra l'acuto e il grave c'è di mezzo l'armonico).

Infine, bisogna rilevare che questa «distinzione categoriale», e quindi queste diverse categorie, non sono pure distinzioni logiche e astratte, ma rivelano la struttura stessa dell'essere. E lo stesso vale, ovviamente, anche per gli opposti correlativi, sia a livello generale, sia a livello particolare.

Ci troviamo, quindi, di fronte a Idee generalissime.

Ecco il testo:

> I princìpi degli esseri sono dunque due, la prima unità, per partecipazione alla quale tutte le unità che si contano sono concepite appunto come unità, e la dualità indeterminata per partecipazione alla quale tutte le dualità determinate sono appunto dualità.
>
> E che veramente questi siano i princìpi di tutte quante le cose i Pitagorici lo insegnano in numerosi modi. Degli esseri, essi dicono, alcuni sono pensati secondo differenza, altri secondo opposizione, altri in relazione a qualcosa. Secondo differenza, a loro avviso, sono le cose che sussistono per sé e secondo una caratteristica propria, come uomo, cavallo, terra, acqua, aria e fuoco; ciascuno di questi, infatti, viene pensato di per sé e non per la sua relazione con qualcos'altro. Secondo opposizione sussistono tutte quelle cose che vengono pensate secondo l'opposizione di una rispetto a un'altra, come ad esempio buono e cattivo, giusto e ingiusto, utile e inutile, santo e non santo, pio ed empio, mosso e in quiete, e tutte le altre cose come queste. In relazione a qualcosa sono quelle cose che sono pensate secondo la loro relazione ad altro, come destro e sinistro, alto e basso, doppio e mezzo: infatti il destro è pensato secondo la relazione con il sinistro e il sinistro secondo la relazione con il destro, il basso secondo la rela-

zione con l'alto, e l'alto secondo la relazione col basso. E lo stesso vale per tutti gli altri casi.

Essi dicono che le cose che sono pensate secondo l'opposizione differiscono da queste che sono pensate in relazione a qualcosa. Infatti, nel caso dei contrari, la scomparsa dell'uno coincide con il prodursi dell'altro, come ad esempio nei casi della salute e della malattia, del movimento e della quiete: il prodursi della salute coincide con la scomparsa della malattia, il sopraggiungere del movimento coincide con la scomparsa della quiete e il sopraggiungere della quiete coincide con la scomparsa del movimento. Lo stesso ragionamento vale anche per il dolore e la mancanza di dolore, il bene e il male, e, in generale, per tutte le cose che hanno una natura fra loro contraria. Le cose che sono in relazione con altro hanno la caratteristica del coesistere insieme e dell'essere soppresse insieme, infatti nulla è destro, se non esiste anche il sinistro, e nulla è doppio, se non esiste anche il mezzo, di cui il doppio è doppio.

Inoltre, fra gli opposti non si può in generale pensare che ci sia un medio, come appunto fra salute e malattia, vita e morte, movimento e quiete: infatti in mezzo fra salute e malattia non c'è niente, e così anche in mezzo fra l'essere vivo e l'essere morto e anche fra il muoversi e l'essere in quiete. Invece, nel caso delle cose che sono in relazione a qualcosa vi è un medio: infatti se si prende il grande e il piccolo come esempio di cose che sono in relazione a qualcosa, ci sarà in mezzo l'uguale, e così analogamente anche a mezzo del più e del meno ci sarà il sufficiente e a mezzo dell'acuto e del grave ci sarà ciò che è armonico.[7]

4. La strutturale dipendenza di questa triplice distinzione dai due Princìpi primi e supremi – Il procedimento di questa distinzione categoriale degli esseri si basa su uno schema di rapporti, tipico del mondo ideale, che sale dalle specie ai generi, ossia verso il sempre più universale, secondo la scansione che segue.

1) Gli «esseri per sé» (o sostanziali) cadono sotto il genere dell'«Unità». Infatti gli esseri in sé o sostanziali sono esseri perfettamente differenziati, definiti e determinati, e ogni cosa è differenziata, definita e determinata appunto nella misura in cui è «una» (ossia per l'adeguata azione dell'Uno).

2a) Gli esseri che sono fra loro in rapporto di «opposizione di contrarietà», ossia i contrari, rientrano nei generi dell'«uguale» e del «disuguale» (diverso). Il primo dei membri di questa serie non soggiace al «più e meno», mentre il secondo vi soggiace.

[7] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, X, 262-268.

Per esempio, mentre ciò che è immobile non può essere più o meno immobile, e analogamente il conveniente non può essere più o meno conveniente, ciò che è mosso può essere più o meno mosso, così come ciò che è sconveniente può essere più o meno sconveniente.

Ulteriormente l'«uguale» si riporta all'«Uno», per il motivo che l'Uno rappresenta l'uguale a se medesimo in maniera primaria. Il «disuguale», invece, in quanto implica il più e il meno, implica anche l'eccesso e il difetto, e, dunque, è riportabile al Principio della «Diade indefinita».

2b) Gli esseri che costituiscono coppie di «correlativi» implicano un riferimento all'«eccesso e difetto», essendo la loro relazione reciproca non definita strutturalmente, in quanto ciascun termine può crescere o decrescere, e quindi diventare «più o meno».

Per esempio, nella coppia «grande e piccolo» il primo termine può essere «più o meno» del come è in un dato momento, e così anche il secondo. Lo stesso vale per l'«alto e basso» e per gli altri correlativi. Infatti, questo tipo di rapporto si basa sulla «indeterminatezza» dei due termini. Questi esseri sono posti sotto il genere dell'«eccesso-difetto». E l'«eccesso-difetto» si riporta al Principio della Diade indefinita.

È appena il caso di rilevare che la riduzione ai Princìpi sopra precisata non implica che alcuni enti dipendano solamente dal primo principio e che altri dipendano solamente dal secondo, perché tutto ciò che è posteriore ai Princìpi implica mescolanza e sintesi di ambedue. Essa implica, piuttosto, che in alcuni enti prevalga l'azione del primo Principio (ossia dell'Uno), mentre in altri enti prevalga l'azione del secondo (ossia della Dualità indeterminata).

In ogni caso, l'unità resta il costitutivo ontologico fondamentale, anche nel suo differente grado di prevalenza sul Principio opposto.

Ecco il testo di Sesto Empirico:

> Orbene, al di sopra dei tre generi – delle cose che sussistono per sé, delle cose che sono pensate secondo contrarietà, e di quelle che sono in relazione a qualcosa – bisogna porre di necessità un ulteriore genere, e questo deve in primo luogo sussistere, perché ogni genere deve sussistere prima delle specie che sono a esso subordinate. Infatti, se si toglie il genere, si tolgono anche tutte le specie insieme a esso, mentre, se si toglie la specie, non viene eliminato anche il genere, giacché la specie dipende dal genere e non viceversa.
>
> E così i Pitagorici posero come un genere delle cose che sono pensate per sé, e come ancora superiore, l'uno. E in quanto questo è per

sé, così anche ciascuna delle cose che sono secondo differenza è una ed è pensata per sé. Delle cose che sono secondo opposizione dissero che è principio e che detiene il ruolo di genere l'uguale e l'ineguale: in questi si può scorgere, infatti, la natura di tutti quanti gli opposti, per esempio la natura del rimanere fermo nell'uguaglianza (infatti il rimanere fermo non ammette in sé il più e il meno) e la natura del movimento, invece, nella diseguaglianza (infatti il movimento accoglie in sé il più e il meno). E così ciò che è secondo natura nella uguaglianza (infatti per loro questo era un vertice che non poteva essere superato), e invece ciò che è contro natura nella diseguaglianza (infatti questa accoglie in sé il più e il meno). Lo stesso discorso vale anche per la salute e per la malattia, per il retto e per il curvo. Invece le cose che sono in relazione a qualcosa sono poste sotto il genere dell'eccesso e del difetto. Infatti, grande e maggiore, molto e di più, alto e più alto vengono pensati secondo l'eccesso, piccolo e più piccolo, poco e di meno, basso e più basso vengono pensati secondo il difetto. Ma poiché le cose che sono per sé, quelle che sono per contrarietà e quelle che sono in relazione a qualcosa, le quali sono generi, sono state considerate da questi filosofi come subordinate ad altri generi, e precisamente all'uno, alla uguaglianza e alla diseguaglianza, all'eccesso e al difetto, dobbiamo considerare se anche questi generi siano suscettibili di ulteriore riduzione ad altro. E in effetti l'uguaglianza può essere riportata sotto l'uno (infatti l'uno è uguale a se medesimo in maniera primaria) mentre la diseguaglianza si può vedere nell'eccesso e nel difetto: infatti disuguali sono quelle cose delle quali l'una eccede e l'altra è ecceduta. Ma anche l'eccesso e il difetto, a loro volta, risultano ordinati secondo il rapporto della dualità indeterminata, sicché il primo difetto e l'eccesso sta nel due, ossia nell'eccedente e nell'ecceduto.[8]

Noi riteniamo che il testo esprima effettivamente platoniche «Dottrine non scritte».

Tuttavia – come sopra dicevamo – anche se si pensa a sviluppi accademici delle dottrine platoniche, stando all'opinione di alcuni studiosi, il senso dell'appropriazione di tali dottrine di grande profondità metafisica da parte dei Pitagorici dell'epoca – che è il problema storico-ermeneutico che qui ci interessa – non cambia.

Pertanto il testo di Sesto rimane un documento della più grande importanza.

Su altri concetti espressi nel documento avremo ancora modo di parlare nella sezione seguente.

[8] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, X, 269-275.

SEZIONE III

DISTINZIONE FRA «MEDIOPITAGORISMO» E «NEOPITAGORISMO»

Le due differenti figure storiche dei Mediopitagorici e dei Neopitagorici

1. In che senso gli autori di pseudoepigrafi si distinguono dai veri e propri Neopitagorici – Publio Nigidio Figulo è il primo Neopitagorico che conosciamo col suo vero nome, e appartiene al mondo romano. Cicerone, che è un suo contemporaneo, gli attribuisce espressamente il merito di aver ridato vita alla setta pitagorica, da tempo estinta.[1]

Per la verità, il Pitagorismo nel mondo romano aveva continuato a vivere, soprattutto nei suoi aspetti etici, religiosi e misteriosofici, anche al di fuori di una vera e propria organizzazione di setta e di Scuola, come prova soprattutto la leggenda secondo cui il re Numa Pompilio sarebbe stato in rapporto con Pitagora e la conseguente nascita, agli inizi del secolo II a.C., di falsificazioni di libri pitagoreggianti attribuiti a Numa medesimo.[2]

Ma il merito di Nigidio Figulo fu, appunto, quello di aver ricostituito il Pitagorismo come setta e come Scuola, anche se questa, dal punto di vista speculativo, non dovette raggiungere risultati particolarmente significativi.[3]

All'inizio dell'era cristiana sorse il cosiddetto circolo dei Sestii, fondato da Quinto Sestio e, probabilmente, guidato poi dal figlio (cui appartennero Sozione di Alessandria, Lucio Crassicio di Taranto e Fabiano Papirio), che ebbe un notevole successo, ma si dissolse rapidamente.[4]

[1] Nigidio Figulo nacque fra la fine del II e gli inizi del I secolo a.C. e morì nel 45 a.C. Cicerone dice di lui espressamente in *Tim.*, 1, 1: «Denique sic iudico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta est quodammodo, cum aliquot saecula in Italia Siciliaque viguisset, hunc extitisse, qui illam revocaret».

[2] La falsificazione dei libri che erano attribuiti al re Numa Pompilio risale al 181 a.C.

[3] Al circolo appartennero Publio Vatinio e Appio Claudio. Del primo Cicerone dà un giudizio decisamente negativo: cfr. *In Vatin.*, 6, 14.

[4] Quinto Sestio fu un contemporaneo (più vecchio) di Augusto, come si ricava da Seneca, *Epist.*, 98, 13. Nato da nobile e agiata famiglia, lasciò la vita attiva per

Seneca, su cui Sestio esercitò un notevole influsso, attesta le affinità dell'etica di questo pensatore con quella stoica.

Ecco ciò che Seneca dice di Sestio:

> Ieri [...] abbiamo parlato di diversi argomenti, come si fa durante un banchetto, senza giungere a delle conclusioni per nessuno [...]. Poi abbiamo letto il libro di Quinto Sestio padre, un grand'uomo, se credi a me, e stoico, benché egli lo neghi. – Quanto vigore c'è in lui, buoni dèi, quanto ardore! Non in tutti i filosofi lo troverai: gli scritti di certuni, che pure sono famosi, sono senza nerbo. Ammaestrano, discutono, cavillano, non infondono quell'energia spirituale, perché non ne hanno: quando leggerai Sestio, dirai: "è vivo, è vigoroso, è libero, è superiore agli uomini comuni, mi lascia pieno di eccezionale sicurezza". Ti confesserò in quale stato d'animo mi trovo quando leggo Sestio: ho voglia di sfidare tutte le difficoltà, ho voglia di gridare: «Perché indugi, o sorte? Attacca, sono pronto».[5]

Dallo Stoicismo, tuttavia, i Sestii si allontanarono, sostenendo l'«incorporeità dell'anima». Sozione riprese anche la dottrina della metempsicosi.[6]

Una caratteristica tipica della Scuola era la pratica del quotidiano «esame di coscienza», che troviamo raccomandata anche nei *Versi aurei* attribuiti a Pitagora.[7]

Il Neopitagorismo metafisico fu rappresentato da Moderato di Gades, che visse nel I secolo d.C.,[8] da Nicomaco di Gerasa, che visse nella prima metà del II secolo d.C.,[9] da Numenio di Apamea, che visse

dedicarsi interamente alla filosofia (cfr. Plutarco, *De profect. in virt.*, 77 e). Sozione fu uno dei maestri che entusiasmò il giovane Seneca (cfr. *Epist.*, 108, 17 ss.). Crassicio, prima di passare alla scuola di Sestio, fu un grammatico (cfr. Svetonio, *De gramm.*, 18). Anche Fabiano Papirio fu udito da Seneca (cfr. *De brev. vitae*, 10, 1; *Epist.*, 11, 4 ecc.).

[5] Seneca, *Epist.*, 64, 1 ss.

[6] Cfr. Claudiano Mamerto, *De statu animae*, II, 8; per la dottrina di Sozione cfr. Seneca, *Epist.*, 108, 17 ss. All'anima è attribuita, oltre che l'incorporeità, anche la *inlocalitas*.

[7] Cfr. Seneca, *De ira*, III, 36, 1; *Versi aurei*, 40 ss. (cfr. Porfirio, *Vita di Pitagora*, 40).

[8] Si calcola che Moderato sia vissuto ai tempi di Nerone o dei Flavi sulla base del fatto che Plutarco, nelle *Quaest. conv.*, VIII, 7, 1, introduce a parlare un discepolo di Moderato. La sua opera in 11 libri sulla dottrina pitagorica fu lodata da Porfirio, che, come vedremo, la utilizzò in alcuni punti essenziali della sua *Vita di Pitagora*.

[9] Nicomaco fu di origine araba (Gerasa è in Arabia). Non può essere vissuto molto dopo la prima metà del II secolo d.C., dato che Apuleio tradusse una sua opera. Di lui ci sono pervenuti una *Introduzione aritmetica* e un *Manuale di armonia*, oltre a un sunto della *Teologia aritmetica* fatto da Fozio, *Biblioth.*, cod. 187.

nella seconda metà dello stesso secolo,[10] e dal suo seguace Cronio.[11]

L'aspetto religioso del Neopitagorismo è rappresentato da Apollonio di Tiana, che visse nel I secolo d.C.,[12] di cui Filostrato, nel III secolo d.C. – su richiesta di Giulia Domna, moglie di Settimio Severo – scrisse la vita, con l'intento di presentare Apollonio come fondatore di un nuovo culto religioso, basato sull'interiorità e sulla spiritualità.[13]

2. Le ragioni per cui si impone una distinzione e una diversa denominazione fra il pitagorismo dell'età ellenistica e quello dell'età imperiale – Sulla scorta di quanto abbiamo fin qui detto, risulta evidente l'impossibilità di considerare i vari documenti e gli autori menzionati in modo globale, ponendoli tutti quanti su un medesimo piano.

Zeller, che ha tentato di tracciare una sintesi comprensiva di tutto, si è trovato di fronte a soluzioni dei problemi essenziali non solo diverse, ma opposte e tali da elidersi a vicenda, e, quindi, ha finito col far emergere una sostanziale mancanza di unità di fondo, contro il suo stesso assunto.[14]

D'altra parte, la pretesa di Zeller di considerare globalmente il complesso materiale dipendeva dalla sua errata congettura che tutta questa letteratura appartenesse alla medesima epoca e provenisse in gran parte dal medesimo ambiente, tesi, questa, oggi ormai insostenibile.

Zeller ha invece ragione – lo abbiamo già detto – a far iniziare il movimento neopitagorico vero e proprio nel I secolo a.C. ad Alessandria, perché a questa conclusione portano i documenti che possediamo.[15]

Il momento dell'*acmé* del movimento cade però in epoca imperiale, nei primi due secoli dell'era cristiana, tanto è vero che soltanto

[10] Su Numenio cfr. *infra*, parte XXV, sez. V, pp. 1939 ss.

[11] Cronio fu un contemporaneo e amico di Numenio (cfr. Porfirio, *De antr. Nymph.*, 21). È spesso citato insieme a Numenio. Di lui sappiamo pochissimo. Fu uno degli autori letti da Plotino nelle sue lezioni (Porfirio, *Vita di Plotino*, 14); i frammenti sono ora raccolti e tradotti da Vimercati, ed. Bompiani, cit., cap. XVII.

[12] Apollonio nacque agli inizi del I secolo d.C. a Tiana, in Cappadocia, e compì i suoi studi a Tarso. Fece numerosissimi viaggi in Oriente e in Occidente, predicando la dottrina pitagorica e compiendo azioni straordinarie, attuando cioè quello stesso tipo di vita che veniva attribuito a Pitagora. Di lui non ci è giunto che un frammento dell'opera *Sui sacrifici*, mentre le *Epistole*, che ci sono giunte sotto il suo nome, sembrano essere per la maggior parte inautentiche. Pare sia morto sotto l'impero di Nerva.

[13] Giulia Domna morì nel 217 d.C. Il lettore italiano ha a disposizione la traduzione di D. Del Corno: Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, Edizioni Adelphi, Milano 1978.

[14] Cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 2, soprattutto pp. 129-151.

[15] Cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 2, pp. 113 s.

in quest'epoca – con la sola eccezione del circolo di Nigidio Figulo a Roma – i Pitagorici si presentano con un loro nome e un loro volto. Zeller ha però torto – come già abbiamo detto – nel negare l'esistenza di un Pitagorismo anteriormente al I secolo a.C., ossia in età propriamente ellenistica. Infatti, molti degli pseudoepigrafi pitagorici, che per precise ragioni di carattere storico-filologico ora vengono assegnati ai secoli II e III (e addirittura al IV) a.C., risultano effettivamente appartenere anche dottrinariamente a un altro orizzonte.

Sarà, dunque, opportuno distinguere 1) un Pitagorismo di età propriamente ellenistica e 2) un Pitagorismo di età imperiale: quindi, come dicevamo, un «Pitagorismo di mezzo» fra l'«antico» e il «nuovo», avente i caratteri di cui già s'è riferito, non accomunabili o, per lo meno, non identificabili con quelli del nuovo, anche se con il sorgere di questo non scompare per intero quello.

Riassumendo quanto abbiamo detto nel corso del presente capitolo e anticipando ciò che diremo nel prossimo, tratteggiamo adesso un quadro sintetico delle caratteristiche delle due fasi del Pitagorismo, che semplificherà la comprensione di molti problemi.

3. Caratteristiche essenziali del Mediopitagorismo – I tratti peculiari del «Mediopitagorismo» sono i seguenti.

1) Gli autori mediopitagorici tendono a far credere scoperte di antichi Pitagorici dottrine posteriori, producendo una serie di scritti apocrifi contenenti quelle dottrine e attribuendoli ad antichi Pitagorici.

2) Essi dimostrano una assai scarsa coscienza della propria identità filosofica, e appunto per questo sentono il bisogno di nascondersi dietro una maschera. Nei loro scritti manca un baricentro. Essi si limitano, spesso, a riprendere dottrine di Platone e di Aristotele, talora quasi di peso.

3) La dottrina dei supremi princìpi della Monade e della Diade o non è presente oppure è scarsamente sfruttata, e, soprattutto, non è ontologicamente approfondita.

4) Si riscontrano infiltrazioni materialistiche e immanentistiche; oppure, quando vengono agitate tematiche metafisiche, gli autori mancano del senso specifico della prospettiva ontologica e metafisica.

5) Alla mentalità del Pitagorismo medio sono in parte collegabili anche certi tentativi, che, rispetto agli pseudoepigrafi, sembrano più evoluti e in parte più consapevoli, come per esempio quello dell'Ano-

nimo di Alessandro Poliistore, in cui la dottrina della Monade e della Diade e la conseguente dottrina dei numeri vengono esplicitamente svolte, ma nello stesso tempo combinate con il materialismo stoico.

Il motivo per cui siamo propensi ad assegnare a tale tipo di Pitagorismo parte di questi documenti sta nel fatto che i Pitagorici più recenti, i «neoteroi», sono antimaterialisti e sono in polemica sia con l'atomismo epicureo, sia con il corporeismo e l'immanentismo della Stoa, in piena sintonia con il parallelo movimento Medioplatonico.

Di carattere decisamente «neo-pitagorico» è invece l'Anonimo o gli Anonimi cui attinge Sesto Empirico, di cui abbiamo parlato, che si appropria addirittura delle platoniche «Dottrine non scritte».

4. Caratteristiche essenziali del «Mediopitagorismo» che lo differenziano dal «Neopitagorismo» – Quali sono, allora, i caratteri di quello che, solamente e propriamente, può denominarsi «Neopitagorismo», ossia del Pitagorismo sicuramente databile fra la fine dell'era pagana e i primi due secoli dell'era cristiana?

1) I Neopitagorici veri e propri tendono – come s'è visto – a gettare la maschera e a presentarsi col loro nome e con il loro volto. Ma questo accade ormai in epoca imperiale. Naturalmente, questo *non dovette avvenire di colpo, né in modo esclusivo.* Alcuni degli stessi pseudoepigrafi, ad esempio, possono risalire a quest'epoca, in quanto recepiscono alcuni dei caratteri del Pitagorismo di quest'epoca medesima, pur mantenendo anche i vecchi connotati.

2) I Neopitagorici hanno coscienza della loro identità, nella misura in cui la loro dottrina *rivela un preciso baricentro.* Si noti come, parallelamente alla progressiva acquisizione di questa coscienza, muti l'atteggiamento nei confronti di Platone e di Aristotele, nonché dei filosofi dell'età ellenistica: mentre i più antichi autori di pseudoepigrafi si limitano ingenuamente a riferire ad antichi Pitagorici dottrine di Platone e di Aristotele, l'Anonimo di Fozio ha già stabilito una regolare «diadochia», ossia una «successione», in cui Platone e Aristotele figurano come membri della Scuola pitagorica:

> Il nono successore di Pitagora [...] fu Platone, il quale fu allievo di Archita il Vecchio; il decimo successore fu Aristotele.[16]

[16] Fozio, *Biblioth*., cod. 249, 438 b 17-19.

Moderato di Gades e i Pitagorici più recenti rincarano la dose. Essi giungono addirittura ad accusare Platone, Aristotele e gli Accademici di mistificazione, ossia di essersi appropriati delle dottrine di Pitagora con poche modificazioni, ma senza dichiararlo e, anzi, citando la filosofia di Pitagora solo nei suoi aspetti più superficiali e deboli, al fine di screditarla.

Riferisce Porfirio, attingendo da Moderato:

> Platone, Aristotele, Speusippo, Senocrate e Aristosseno, come dicono i Pitagorici, si appropriarono delle opinioni feconde con un ritocco soltanto di esse, mentre quelle superficiali e frivole e quante sono proposte dai maligni denigratori successivi per danneggiare e ridicolizzare la Scuola, essi le raccolsero e contraddistinsero come insegnamenti distintivi del movimento. Ma questo avvenne dopo.[17]

Numenio, che pure – come vedremo – cerca di fondere Pitagorismo e Platonismo, ritiene Pitagora non solo non inferiore, ma, sotto certi rispetti, addirittura superiore a Platone, e afferma che lo stesso Socrate fu discepolo di Pitagora.[18]

Per quanto concerne, invece, il rapporto con le scuole ellenistiche, i Neopitagorici hanno piena consapevolezza di ciò che irrimediabilmente li divide da esse. Gli Anonimi di Sesto polemizzano espressamente, come sappiamo, contro il materialismo di Epicuro, mentre Numenio polemizza esplicitamente contro quello della Stoa.

3) Abbiamo così toccato uno dei caratteri più qualificanti del Neopitagorismo, vale a dire la riscoperta e la riaffermazione dell'«incorporeo» e dell'«immateriale», ossia il recupero di quell'orizzonte che era stato perduto con i sistemi dell'età ellenistica. Questo è uno dei principali meriti storici di questa corrente, la quale, insieme al Medioplatonismo, ha preparato le basi della grande sintesi neoplatonica.

4) L'incorporeo non viene inteso dai Neopitagorici allo stesso modo dei Medioplatonici, ossia prevalentemente sulla base della metafisica del Nous di estrazione aristotelica e di quella delle Idee di estrazione squisitamente platonica, bensì sulla base della dottrina della «Monade», della «Diade» e dei «numeri».

[17] Porfirio, *Vita di Pitagora*, 53 (riportiamo la traduzione di A.R. Sodano e G. Girgenti, Rusconi, Milano 1998).

[18] Cfr. *infra*, p. 1940.

Tale dottrina è solo in parte pitagorica e si aggancia piuttosto alle speculazioni dell'antica Accademia di Speusippo e di Senocrate, che, partendo dalle dottrine del Platone esoterico, come abbiamo già più volte rilevato, avevano dato una piega accentuatamente matematica alla metafisica (già Aristotele lamentava che la filosofia dei suoi tempi era diventata appunto matematica). Tuttavia, la dottrina dei numeri viene ripresa in una chiave che, rispetto all'Accademia, accentua maggiormente il loro carattere simbolico. I numeri esprimono, cioè, qualcosa di «meta-numerico», ossia princìpi più profondi, che, per la loro difficoltà, mal si prestano a essere di per se stessi rappresentati, e che, invece, per mezzo dei numeri possono essere chiariti, nel senso che meglio vedremo più avanti.

5) La dottrina della «Monade» e della «Diade» viene sottoposta ad approfondimenti di un certo rilievo. A partire da una originaria formulazione che vedeva nella Monade e nella Diade la suprema coppia di contrari, si delinea a poco a poco una tendenza sempre più accentuata a porre la Monade in posizione di assoluto privilegio, distinguendo una «prima Monade» da una «seconda Monade» e contrapponendo solo quest'ultima alla Diade, e anche cercando di dedurre tutta quanta la realtà a partire dalla Monade suprema, compresa la stessa Diade (su questo punto, peraltro, la terminologia è oscillante: mentre alcuni chiamano Uno la prima Monade, altri chiamano invece Uno la seconda).

6) Alla dottrina delle Idee viene dato scarso rilievo, e viene considerata solo subordinatamente alla dottrina dei numeri, i quali, oltre che nel modo sopra accennato, vengono intesi in modo «teologico», anzi «teosofico»: si sviluppa, cioè, una vera e propria «aritmologia» o «aritmosofia».

7) Per quanto concerne la concezione dell'uomo, i Neopitagorici richiamano in auge la dottrina della «spiritualità dell'anima» e della sua «immortalità» (e, di conseguenza, anche la dottrina della metempsicosi viene ripresa e riaffermata). Il fine dell'uomo viene additato nel distacco dal sensibile e nell'unione mistica con il divino.

8) L'etica neopitagorica assume forti tinte religiose e mistiche. La stessa filosofia viene intesa come rivelazione divina e la figura ideale del filosofo, identificata in maniera paradigmatica in Pitagora, più che

quella di un uomo perfetto diventa quella di un essere prossimo a un Demone o a un Dio, o, comunque, quella di un profeta o di un uomo superiore che ha commercio con gli Dei.

Prima di passare all'illustrazione di questi singoli punti, dobbiamo chiarire un'ultima questione.

Non è certamente esatto considerare Numenio un Medioplatonico, come alcuni fanno; ma non è neppure corretto considerarlo alla stregua degli altri Neopitagorici. Infatti – come vedremo – Numenio fonde insieme le due correnti di pensiero, e, per tale motivo, va trattato a parte, in quanto, con questo suo tentativo, anticipa, in una certa misura, il Neoplatonismo, e si colloca quindi proprio alle soglie di esso.

SEZIONE IV

IL NEOPITAGORISMO E LE NOVITÀ CHE PRESENTA

I. Recupero dell'incorporeo e del suo primato ontologico

1. Riscoperta dell'immateriale e della trascendenza – La riscoperta dell'incorporeo e della trascendenza e l'affermazione che l'incorporeo trascendente è causa del corporeo segnano la linea di demarcazione fra il Mediopitagorismo e il Neopitagorismo vero e proprio.

I documenti più antichi, come ad esempio il trattato dello pseudo-Ocello, ignorano questa concezione e la problematica a essa connessa.

L'Anonimo di Alessandro Poliistore fa affermazioni materialistiche di stampo chiaramente stoico.

E di sapore decisamente immanentistico e stoico sono anche alcune affermazioni di uno o di alcuni pseudoepigrafi attribuiti a Pitagora, di cui ci è giunta notizia.[1]

Ma già i Neopitagorici, di cui parla il medioplatonico Eudoro nella seconda metà del I secolo a.C., deducevano da un Uno assolutamente trascendente la materia stessa e tutte le cose.[2]

L'Anonimo di Fozio, come s'è visto, deduce dalla Monade che – come egli dice espressamente – «appartiene all'ambito degli intelligibili», i corpi, e, quindi, dall'incorporeo deduce il corporeo.[3]

L'Anonimo o gli Anonimi di Sesto presentano la tematica dell'«incorporeo» come il fulcro stesso dell'ontologia neopitagorica, in una serrata polemica diretta soprattutto contro il materialismo epicureo, come dimostra il seguente testo assai preciso.

Dopo aver detto che i «seguaci di Pitagora» attribuivano «grande potenza» ai numeri, fino a farne «i prìncipi di tutte le cose», Sesto scrive:

> Questi dicono che coloro che rettamente filosofano assomigliano a coloro che studiano il linguaggio. Infatti, come costoro fanno ricerche

[1] Cfr. Thesleff, p. 186, 5-20; cfr. anche Sesto Empirico, *Contro i matem.*, IX, 127.
[2] Cfr. Simplicio, *In Arist. Phys.*, 181, 7 ss.
[3] Fozio, *Biblioth.*, cod. 249, 438 b 34.

sulle parole (infatti il linguaggio è costituito di parole) e dal momento che le parole sono costituite di sillabe, esaminano in primo luogo le sillabe, e, ulteriormente, dal momento che le sillabe si risolvono negli elementi della parola articolata (divisa in lettere), svolgono la loro indagine in primo luogo intorno a questi; ebbene, così i Pitagorici dicono che coloro che investigano veramente il reale, quando considerano le cose nella loro totalità, esaminano in primo luogo quali siano gli elementi in cui si risolve il tutto.

Affermare che il principio di tutte le cose è visibile, è contrario al metodo dell'indagine sulla realtà; infatti, tutto ciò che è visibile deve essere costituito da cose non visibili e ciò che è composto da alcuni elementi componenti non può essere principio, ma può essere principio solo ciò che costituisce quel composto. Quindi non si deve dire che le cose visibili sono principi di tutte le cose, ma si deve dire che princìpi costitutivi sono i componenti delle cose visibili, e questi costitutivi non sono più visibili. Essi, pertanto, affermarono che i princìpi degli esseri sono nascosti e non sono visibili, anche se non tutti in maniera concorde. Infatti, coloro che affermano che gli atomi o le omeomerie o i corpuscoli o in genere i corpi che sono coglibili solo col pensiero costituiscono i princìpi degli esseri, hanno in parte ragione e in parte torto. In quanto costoro considerarono i princìpi come nascosti, procedettero correttamente, ma in quanto considerarono questi princìpi come corporei, sbagliarono. Infatti, come i corpi che sono coglibili solamente col pensiero e sono nascosti precedono i corpi sensibili, così gli enti incorporei devono essere princìpi anche dei corpi che sono coglibili solo col pensiero. Infatti, come gli elementi delle parole non sono parole, così anche gli elementi dei corpi non sono corpi; ma essi non possono se non essere o corpi o enti incorporei, dunque devono essere senz'altro enti incorporei.

Invero non è possibile dire che gli atomi hanno la caratteristica di essere eterni, e che per questo, pur essendo corporei, possono essere princìpi di tutte le cose. Infatti, in primo luogo, anche coloro che sostengono che le omeomerie, i corpuscoli o i minimi indivisibili sono elementi, attribuiscono, a questi una sussistenza eterna, cosicché gli atomi non sono elementi a maggior titolo di questi. Inoltre, supponiamo pure che gli atomi siano eterni. Ebbene, in tal caso, allo stesso modo in cui coloro che ammettono l'universo ingenerato ed eterno fanno ricerca purtuttavia dei princìpi primi che lo costituiscono, così anche noi, dicono i filosofi pitagorici (che fan parte dei filosofi che indagano la natura), facciamo ricerca di quali costitutivi siano fatti questi corpi eterni che si concepiscono solo col pensiero. I costitutivi di questi corpi dovranno essere o corpi o enti incorporei. Ma non potremo affermare che sono corpi, perché, in tal caso, dovremo dire che anche di questi corpi ci sono corpi costitutivi e, così, poiché questo

> ragionamento procede all'infinito, il Tutto risulterebbe senza principio. Dunque, non resta se non concludere che i corpi che si colgono solo col pensiero sono costituiti da incorporei (il che ammise lo stesso Epicuro, dicendo che il corpo si concepisce come insieme di forma, grandezza, resistenza e peso).
>
> Risulta dunque chiaro, da quanto si è detto, che i princìpi dei corpi coglibili col solo pensiero debbono essere incorporei.[4]

L'affermazione della «trascendenza» del principio supremo e la distinzione fra «intelligibile» e «sensibile» è nettissima in Moderato, come vedremo[5].

Anche Nicomaco di Gerasa concepisce il fondamento di tutte le cose come ciò che è immutabile e permane sempre identico a sé, e asserisce espressamente che tali sono «gli enti immateriali» (τὰ ἄϋλα), per partecipazione ai quali ciascuna cosa assume una sua realtà determinata.[6]

In Numenio, la dottrina dell'incorporeo è centrale ed è svolta con ampiezza in espressa polemica con la Stoa.[7]

Ricordiamo che perfino nel circolo dei Sestii a Roma, pur così legato alle idee morali della Stoa, la tematica dell'immateriale emerse in primo piano, almeno per quanto concerne l'interpretazione dell'anima, che venne dichiarata appunto «incorporalis».[8]

2. I molteplici significati dei numeri nel Neopitagorismo – L'«incorporeo», per i Neopitagorici, non può essere costituito solo dalle Idee, come lo stesso Platone aveva concluso nella sua speculazione esoterica.

Conviene rileggere un punto particolare del passo di Sesto Empirico che già conosciamo:

> Se, peraltro, ci sono enti incorporei che esistono anteriormente ai corpi, non per questo essi sono senz'altro necessariamente elementi delle cose che esistono e princìpi primi. Consideriamo, ad esempio, come le Idee, che secondo Platone sono incorporee, preesistano ai corpi e come ciascuna cosa che si genera si generi in relazione a esse. Orbene, esse non risultano princìpi delle cose, dal momento che cia-

[4] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, X, 249-258.
[5] Cfr. Siriano, *In Arist. Metaph.*, 151, 17 ss.
[6] Nicomaco, *Intr. arithm.*, I, 1, 12.
[7] Cfr. *infra*, la sezione V su Numenio, pp. 1939 ss.
[8] Cfr. *supra*, pp. 1911 ss.

> scuna Idea considerata singolarmente si dice che è una, mentre considerata insieme a un'altra o a più altre, è detta *due, tre, quattro,* cosicché esiste qualcosa che è ancora al di sopra della loro realtà, ossia il numero, per partecipazione al quale l'uno, il due, il tre o un numero maggiore si predica di esse.[9]

È chiaro, dunque, che le Idee stesse non sono, per i Neopitagorici, «princìpi primi», ma «princìpi principiati» e secondari. Princìpi primi sono i numeri.

Ma che cosa essi intendono quando parlano di numero?

Non intendono certo il numero alla maniera arcaica (ossia in modo «aritmo-geometrico») propria dei Pitagorici delle origini,[10] ma, piuttosto, il numero nel senso platonico e proto-accademico, e, anzi, in maniera ancora più sofisticata.

Il numero, nei Neopitagorici, assume tre valenze:

1) una che potremmo chiamare metodologica;
2) una ontologico-metafisica;
3) una teologico-teosofica.

3. Il significato metodologico e quello metafisico dei numeri – Il primo aspetto, che è assai importante, è messo bene in rilievo soprattutto da Moderato di Gades (col quale Sesto ha molti contatti) nei suoi *Commenti pitagorici*, di cui Porfirio ci riferisce.[11]

I Pitagorici si comportano, dice Moderato, come i grammatici e i geometri. I primi, infatti, dovendo spiegare al discente il significato e il valore degli elementi (vocali e consonanti) della parola e del linguaggio, si avvalgono delle lettere dell'alfabeto e successivamente precisano che questi non sono gli elementi stessi, ma «segni» e «indici» degli elementi.

Analogamente, i geometri, per introdurre i discenti alla geometria, disegnano le figure, per esempio un triangolo, su un foglio; ma, poi, spiegano che il triangolo non è già quel particolare disegno, bensì il concetto di cui quel disegno è rappresentazione sensibile.

Con questo stesso metodo procedettero anche i Pitagorici: essi cercarono di superare le difficoltà di esprimere con parole i princìpi supremi avvalendosi appunto dei numeri, *i quali non sono, dunque, essi stessi i princìpi, ma piuttosto segni e indici dei princìpi.*

[9] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, X, 258.
[10] Cfr. libro I, pp. 118 ss.
[11] Cfr. Moderato, presso Porfirio, *Vita di Pitagora*, 48 ss.

Leggiamo la spiegazione di Moderato, che aiuta molto a penetrare il modo di pensare tipico di questa corrente, così spesso fraintesa e svalutata, appunto perché non compresa:

> Lo studio dei numeri, come dicono non solo altri ma anche Moderato di Gades, il quale ha raccolto molto intelligentemente in undici libri le dottrine dei nostri filosofi, fu ottenuto per questa ragione. Infatti, non potendo – egli dice – trasmettere chiaramente con la parola le prime forme e i primi princìpi a causa della loro difficoltà di comprensione e della loro difficoltà di esposizione, ricorsero ai numeri per un insegnamento chiaramente riconoscibile, imitando i geometri e i maestri di scuola. Questi infatti volendo trasmettere il valore degli elementi del linguaggio e questi elementi stessi, ricorsero ai caratteri dell'alfabeto, dicendo che questi caratteri sono elementi che servono allo scopo del primo insegnamento, successivamente tuttavia insegnano che questi caratteri non sono elementi, ma mediante essi nasce il concetto dei veri elementi.
>
> A loro volta, i geometri, non essendo capaci di vedere con la parola le forme dei corpi, ricorsero ai disegni delle figure, dicendo che questo è un triangolo, non volendo però che questo triangolo sia quello che cade sotto lo sguardo ma quello che ha tale proprietà, e con ciò offrono il concetto di triangolo. La stessa cosa dunque fecero i Pitagorici anche per le ragioni e le forme prime: non riuscendo a comunicare con le parole le *forme incorporee* (τὰ ἀσώματα εἴδη) e i *princìpi primi* (αἱ πρώται ἀρχαί), ricorsero alla rappresentazione mediante i numeri.[12]

Moderato adduce, poi, alcuni esempi che sono assai istruttivi.

La «Monade» indica, per esempio, il concetto di unità, di identità e uguaglianza, esprime la ragione per cui le cose hanno un reciproco collegamento e armonizzano fra loro, la causa della conservazione dell'universo.

La «Diade» indica il concetto di alterità e di diseguaglianza, il principio della divisibilità, del cangiamento, della diversità. Dire Diade e duplice, per i Pitagorici, significa dire «ineguale» e «diverso»:

> E così dichiararono l'Uno il principio dell'unità, dell'Identità, dell'Uguaglianza e la causa della cospirazione e della simpatia dell'Universo e della conservazione di ciò che è sempre lo stesso e identico. E infatti l'Uno nelle cose particolari è tale perché rimane unito e cospira con le parti per la partecipazione dell'unica causa prima.
>
> Il principio poi dell'Alterità, della Disuguaglianza di tutto ciò che è divisibile e nel processo del cambiamento ed è diverso in tempi di-

[12] Moderato, presso Porfirio, *Vita di Pitagora*, 48.

versi, lo chiamarono il principio duale della Diade: tale infatti è anche nei particolari la natura del Due. E queste ragioni non valgono per questi e per gli altri invece no, ma è possibile vedere che anche gli altri filosofi hanno ammesso alcune potenze che unificano e tengono fermo l'universo e anche in essi ci sono princìpi di Uguaglianza, Dissomiglianza e Alterità. Questi princìpi dunque per amore di un insegnamento chiaramente riconoscibile chiamano con il nome di Uno e con quello di Diade. Ma certo è tutt'uno per essi dire o binario o ineguale o dissimile.[13]

Analogamente, i Pitagorici con Triade o Tre indicano ciò che per natura ha *principio, fine e mezzo.* Ancora, quando parlano della Decade come numero perfetto, essi intendono dire che, dal momento che il Dieci contiene tutti i numeri e i numeri (nel senso specificato) sono causa di tutto, la Decade racchiude in sé la causa di tutto e, quindi, tutto.

Porfirio nella *Vita di Pitagora* riferisce:

Ognuno dei numeri è stato assegnato ad alcune potenze. Così, per fare ancora un altro esempio, c'è nella natura qualche cosa che ha inizio, centro, fine. Ora, a una forma e a una natura di questo genere applicano il numero Tre. Perciò anche tutto ciò che ha un centro dicono sia ternario. E se qualcosa è perfetta dicono che ha quel principio e che è stata ordinata secondo esso. E non potendo chiamarlo diversamente, usarono per esso il nome di Triade: e volendo introdurci alla sua nozione, lo fecero per conseguenza servendosi di questa forma. Anche per gli altri numeri vale lo stesso discorso. Queste dunque le ragioni secondo le quali furono ordinati i numeri suddetti.

E i numeri successivi sono contenuti da un solo genere e da una sola potenza: questa chiamano Decade, vale a dire ricettacolo. Perciò anche dicono il Dieci numero perfetto, anzi perfettissimo fra tutti, perché esso ha compreso in sé ogni differenza di numero, ogni specie di principio e ogni proporzione. Se infatti la natura dell'Universo si costituisce secondo i princìpi dei numeri e secondo le loro proporzioni e amministra secondo i princìpi dei numeri tutto ciò che è generato, cresce e arriva a maturità, e se la Decade contiene ogni principio, ogni proporzione e ogni forma di numero, come essa non potrebbe essere detta numero perfetto?[14]

È evidente, tuttavia, che i numeri, per i Neopitagorici, non sono un simbolo convenzionale, come lo sono invece le lettere dell'alfabe-

[13] Moderato, presso Porfirio, *Vita di Pitagora*, 49-50.
[14] Moderato, presso Porfirio, *Vita di Pitagora*, 51 s.

to, e non sono nemmeno astrazioni e concetti puramente nominali. I numeri esprimono *l'essere stesso delle cose*, la *struttura metafisica dell'universo.*

Lo stesso Moderato, nel medesimo testo che abbiamo sopra letto, lo ribadisce molto bene:

> La natura dell'Universo si costituisce secondo i princìpi dei numeri e secondo le loro proporzioni e amministra secondo i princìpi dei numeri.[15]

Ma sull'aspetto ontologico del numero è soprattutto illuminante l'*Introduzione aritmetica* di Nicomaco,[16] di cui diremo subito appresso.

4. Significato teologico e teosofico dei numeri – Occorre, infine, sottolineare una terza valenza del numero, che abbiamo chiamato «teologica» e «teosofica», la quale rappresenta senza dubbio l'aspetto più sconcertante, e, in un certo senso, decettivo del Neopitagorismo, ma che va tuttavia illustrato, se si vuole storicamente comprendere e teoreticamente collocare in modo corretto questa corrente di pensiero.

Nicomaco, che, pure, nella sua *Introduzione aritmetica* ci offre quasi una summa del sapere matematico dei suoi tempi, e quindi mostra una notevole conoscenza della matematica, non esita, nella sua *Teologia aritmetica* (di cui Fozio ci ha tramandato un sunto), a sovrapporre ai ragionamenti della prima opera, condotti sia dal punto di vista metodologico sia dal punto di vista ontologico in modo preciso, considerazioni che sconfinano largamente nel fantastico e nella mera superstizione.

Nella *Teologia aritmetica,* infatti, Nicomaco, portando alle estreme conseguenze un modo di intendere i numeri molto antico, identificava i numeri dall'Uno al Dieci con Dei e Dee e quindi «adorava i numeri come Dei».[17]

Fozio, nel riassumere il libro, ci dice che Nicomaco procedeva con estrema arbitrarietà nell'operare quelle identificazioni (per lui il libro valeva solo per le notevoli conoscenze matematiche che implicava), e purtroppo non riferisce le originarie motivazioni, che, tuttavia, in parte, riusciamo ancora a ricostruire sulla base di altri documenti.

[15] Moderato, presso Porfirio*, Vita di Pitagora*, 52.
[16] Cfr. Nicomaco, *Intr. arithm.*, *passim*.
[17] Fozio, *Biblioth*., cod. 187, 142 b 40 s.

Vediamo alcuni esempi relativi alla «Monade», che si presentano come paradigmatici.

Riferisce Fozio:

> [Nicomaco di Gerasa] dice tra l'altro della Monade – mescolando a ciò che è vero di essa e alle caratteristiche ontologiche che le sono peculiari – non poche fantasticherie, che essa sarebbe Intelletto, inoltre anche Maschio-femmina, Dio, e in certo senso Materia – mescolando insieme veramente tutto – Accoglitrice di tutto, Ricettacolo, Caos, Confusione, Mescolanza, Assenza di luce, Oscurità.[18]

Lasciando tutta l'altra serie di epiteti che segue, cerchiamo di spiegare questi.

Chi si fermasse alla lettura di Fozio difficilmente riuscirebbe a superare il senso di disgusto con cui questo autore ha letto e riassunto l'opera di Nicomaco.

Se, invece, si integra questo sunto con la *Teologia aritmetica* attribuita a Giamblico (di cui riporteremo un passo particolarmente significativo subito sotto) che a Nicomaco largamente attinge, quegli epiteti diventano molto significativi.

Intanto, che la Monade sia detta essere «Intelletto» si capisce perfettamente, sulla base della tendenza, che abbiamo visto essere diffusa in questa epoca, a far coincidere il supremo principio appunto con la suprema Intelligenza. Per la stessa ragione è detta anche «Dio». La Monade è poi detta «Maschio e Femmina» insieme, in quanto è «padre e madre di tutto», avendo funzione di forma e materia di tutto, ossia in quanto, come già s'è accennato e meglio vedremo più avanti, i Neopitagorici tendono a dedurre dalla Monade la stessa Diade, ossia anche la materia oltre che la forma. (Del resto, già il Dio orfico era detto Maschio e Femmina).

Inoltre, è detta «in un certo senso Materia», perché, come abbiamo or ora accennato, è generatrice della stessa materia. È detta «Accoglitrice di tutto» e «Ricettacolo», oltre che per questo stesso motivo, anche perché è Ricettacolo di tutte le ragioni seminali, dato che da essa derivano tutte le forme. È detta «Caos», perché da essa tutto deriva come dal caos esiodeo. È detta «Confusione», «Mescolanza», «Assenza di luce», «Oscurità», perché ciò che in seguito si differenzierà, nella Monade è ancora indifferenziato e indistinto.

Per comprendere lo spirito dell'«aritmosofia», converrà leggere la pagina della *Teologia aritmetica* in cui sono contenuti i concetti esposti:

[18] Fozio, *Biblioth*., cod. 187, 143 a 22-28.

I Pitagorici dunque chiamano l'Uno non solo dio, ma anche intelligenza, e maschio-femmina: intelligenza, perché il potere assolutamente egemonico di dio, si trova sia nella sua capacità di creare il mondo che in generale in ogni sua attività creativa e in ogni suo potere razionale, anche se non si manifesta nella materia individuale, è intelligenza nell'agire, perché è identità e immobilità nel conoscere, allo stesso modo dell'1 che, sebbene differenziato nelle varie specie di enti, contiene in sé tutte le cose allo stato mentale, come se fosse un principio razionale capace di creare come dio, e che non muta rispetto al principio razionale che è in sé, né permette ad altro di mutare, ma che rimane immutabile, come lo è veramente anche la Moira Atropo. È per questo, infatti, che l'1 viene chiamato «demiurgo» e «plasmatore», poiché con le sue progressioni e regressioni delinea le nature matematiche, da cui derivano processi di corporeizzazione e di generazione di esseri viventi e di strutturazione del mondo. Perciò i Pitagorici ne parlano anche come di un Prometeo, cioè di un demiurgo della natura vivente, giacché è assolutamente l'unico numero che in nessun modo né fugge in avanti, né fuoriesce dal proprio principio razionale, né permette che altre cose lo facciano, perché trasmette loro le sue stesse proprietà [...]. I Pitagorici, poi, lo chiamano maschio e femmina in quanto, per dirla in breve, è seme di tutte le cose, non solo perché credevano che il dispari è maschile in quanto difficilmente divisibile, e il pari femminile in quanto facilmente divisibile, e che soltanto l'1 è pari e dispari, ma anche perché lo concepivano come padre e madre, in quanto contiene il principio razionale sia della materia che della forma, sia dell'artefice che dell'artefatto, perché l'1, riportato due volte, fa sorgere il 2: è più facile infatti che l'artefice si procacci la materia, che non, viceversa, che la materia si procacci l'artefice. Il seme, che per propria natura è capace di produrre maschio e femmina, una volta seminato produce una natura indifferenziata rispetto ad ambedue i sessi, e fa questo fino a un certo punto della gravidanza; quando invece comincia a farsi feto e a crescere, allora ammette alla fine la distinzione e la differenziazione nell'un sesso o nell'altro, passando dalla potenza all'atto. Ma se il potere di ogni numero è nell'1, allora questo sarà propriamente un numero intelligibile, in quanto non manifesta ancora nessuna realtà effettiva, bensì tutte le realtà insieme allo stato mentale. Secondo un certo significato i Pitagorici chiamano l'1 anche «materia» e «colui che ospita ogni cosa», in quanto è capace di produrre il 2, che è propriamente materia, che di fare posto dentro di sé a tutti i princìpi razionali, se è vero che è liberale e generoso con tutto. Lo chiamano parimenti Caos, che in Esiodo è Primogenito, dal quale, come dall'1, nascono tutte le altre cose. È concepito come «confusione» e «mescolanza», «oscurità» e «tenebra», perché privo dell'articolazione e della divisione proprie di tutto ciò che viene dopo di lui.[19]

[19] Cfr. Giamblico, *Theol. arithm*., p. 3, 21 ss., traduzione di F. Romano, p. 394 ss.

Come ben si vede, quelle che Fozio lamenta essere pure fantasticherie, pur nei loro limiti sono rappresentazioni allegoriche aventi tutte quante precisi significati, che esprimono, per così dire, la «mistica» del numero, prescindendo dalla quale non si può comprendere un certo aspetto del Neopitagorismo, che ebbe larga influenza sul pensiero filosofico successivo, in particolare sul Neoplatonismo e in generale sulla mistica pagana.

II. La dottrina dei Princìpi supremi nel ripensamento dei Neopitagorici

1. Il significato dei Princìpi della «Monade» e della «Diade» – La dottrina ontologica centrale dei Neopitagorici è quella dei supremi princìpi della Monade e della Diade, come già più volte abbiamo accennato.

Alla Monade è fatto corrispondere tutto quanto v'è di positivo ed è detta anche «Intelletto» e «Dio», mentre alla Diade sono collegati il negativo e il male.

Inoltre, la prima viene presentata come «principio attivo» e la seconda come «principio passivo» (secondo una terminologia stoica, che viene, però, via via svuotata del suo significato immanentistico e materialistico.

L'errore di molti studiosi è quello di ritenere che le tangenze lessicali implichino anche, di necessità, tangenze concettuali. Qui nei Neopitagorici, così come avviene anche negli autori del Medioplatonismo, all'identità di alcuni termini desunti dal vocabolario della Stoa fa riscontro una novità di contenuto filosofico, che dista dallo Stoicismo tanto quanto la metafisica dell'incorporeo dista dall'ontologia materialistica.[1]

Ecco alcuni testi dossografici che vanno letti in questa ottica:

> [Pitagora] pone tra i princìpi la Monade e la Diade indeterminata. Questi princìpi tendono, secondo lui, l'uno alla causa efficiente ed eterna, che è l'intelletto ovvero Dio, l'altro alla causa passiva e materiale, che è il mondo visibile.[2]

[1] È lo stesso errore che non pochi studiosi commettono nella interpretazione di Filone di Alessandria, il quale usa in larga misura una terminologia stoica, trasformandone però l'originario significato materialistico-immanentistico in uno nuovo.

[2] Aezio, *Plac.*, I, 3, 8 = Diels, *Doxographi Graeci*, p. 281 b 5 ss.

Pitagora crede che, tra i princìpi, la Monade e il bene siano Dio, ossia la natura dell'Uno, l'Intelletto medesimo. Dice poi che il male è la sola Diade indeterminata, intorno alla quale è il cosmo visibile».[3]

I princìpi supremi di tutte le cose sono la prima Monade e la Diade indefinita. Di questi princìpi la Monade gioca il ruolo di causa efficiente e la Diade quello di materia passiva, e come costituirono i numeri a partire da questi, così costruirono anche l'universo e tutte quante le cose.[4]

2. I tentativi di dedurre tutta la realtà dalla Monade – Tuttavia, bisogna notare che ben presto dovette farsi strada, e infine risultare decisamente dominante, la *tendenza a dedurre tutta quanta la realtà dalla Monade, compresa la stessa Diade*, come abbiamo già sopra rilevato.

Questa tendenza, che può definirsi come una forma di «monismo», ha evidentemente la caratteristica opposta rispetto al monismo della Stoa, in quanto il monismo della Stoa è di carattere materialistico e corporeistico, mentre il monismo neopitagorico costituisce una forma di «monismo metafisico» o «monismo spiritualistico», in quanto la Monade è incorporea.

Come viene prospettato tale tentativo di deduzione, veramente radicale, di tutta la realtà da una suprema Unità?

Il primo tentativo che conosciamo è quello dell'Anonimo di Alessandro Poliistore, il quale, però, sembra essersi limitato a indicare il «che» non il «come», dicendo semplicemente «che dalla Monade si genera la Diade», senza specificare «come» si genera.[5]

Anche Eudoro, in un passo che abbiamo già sopra letto, conferma che, per i Pitagorici, l'Uno era principio e della materia e di tutte quante le cose da Lui derivate.

Sesto ci fornisce, invece, una spiegazione più specifica:

Pitagora concluse che l'unità è il principio degli esseri e che per partecipazione a essa ciascun essere viene indicato come uno. Questa unità, quando è pensata nella sua identità con se medesima, è pensata appunto come unità; invece, *aggiunta a se medesima secondo l'alterità* (ἐπισυντεθεῖσαν δ᾽ ἑαυτῇ καθ᾽ ἑτερότητα), produce la dualità indeterminata, così detta perché essa non è alcuna delle diadi aritmetiche e determinate, ma tutte le diadi sono pensate per partecipazione a quella, così come anche dimostrato nel caso dell'unità. I princìpi degli

[3] Pseudo-Galeno, *Hist. philos.*, 35 = Diels, *Doxographi Graeci*, p. 618, 12 ss.
[4] Sesto Empirico, *Contro i matem.*, X, 277.
[5] Cfr. Diogene Laerzio, VIII, 25.

esseri sono dunque due, la prima unità, per partecipazione alla quale tutte le unità che si contano sono concepite appunto come unità, e la dualità indeterminata per partecipazione alla quale tutte le dualità determinate sono appunto dualità.[6]

Ed ecco come conclude il celebre passo che Sesto – come sappiamo – ha desunto da un Pitagorico (o da Pitagorici) che faceva proprie le «Dottrine non scritte» di Platone e dei primi Accademici:

> Alcuni sostengono, invece, che il corpo è costituito da un unico punto. Infatti questo unico punto scorrendo produrrebbe la linea, la linea fatta scorrere produrrebbe la superficie, e questa, mossa in profondità, produrrebbe il corpo con le sue tre dimensioni. Ma la posizione di questi Pitagorici differisce da quella dei primi Pitagorici. Infatti, i primi Pitagorici facevano derivare i numeri da due princìpi, ossia dall'unità e dalla dualità indeterminata, e poi dai numeri facevano derivare i punti, le linee, le figure piane e quelle a tre dimensioni; mentre questi, a partire da un unico punto costruiscono tutto quanto: secondo essi, infatti, dal punto deriva la linea, dalla linea la superficie e da questa il corpo. In ogni caso, i corpi sono costituiti sotto l'egemonia dei numeri, e da questi corpi, infine, vengono costituite anche le cose sensibili: terra, aria, acqua e fuoco, e, in generale, il cosmo, che essi dicono essere ordinato secondo armonia, ancora una volta rifacendosi ai numeri, nei quali si trovano i rapporti degli accordi costitutivi della perfetta armonia: gli accordi di quarta, di quinta, di ottava, dei quali il primo si fonda sul rapporto 4:3, il secondo sul rapporto 3:2, il terzo sul rapporto 2:1.[7]

3. Prefigurazioni delle ipostasi plotiniane – Le affermazioni più interessanti sono quelle di Moderato e di Nicomaco.

Costoro, infatti, non solo tendono a dedurre la Diade da un supremo Uno, ma, portando alle estreme conseguenze una tendenza già diffusa alla fine del I secolo a.C., distinguono anche terminologicamente la prima Monade, che è principio supremo, dalla seconda Monade, che, opponendosi alla Diade, genera la serie dei numeri, e chiamano la prima Monade «Uno».

Seguendo tale via essi sembrano aver prefigurato, sia pure confusamente, le ipostasi plotiniane.

Riferisce Siriano:

[6] Sesto Empirico, *Contro i matem*., X, 261.
[7] Sesto Empirico, *Contro i matem*., X, 283.

> Nei Pitagorici c'è differenza fra l'Uno e la Monade, sulla quale discussero molti degli antichi Pitagorici, come Archita [si intenda pseudo-Archita], il quale disse che, pur essendo congeneri, l'Uno e la Monade differiscono fra loro, e fra i Pitagorici più recenti, Moderato e Nicomaco.[8]

Ma ecco la testimonianza più significativa, che parla addirittura di «Uno» a tre livelli:

> Sembra che i primi fra i Greci ad avere questa concezione della materia siano stati i Pitagorici, e dopo di loro Platone, come anche Moderato attesta. Costui, infatti, seguendo i Pitagorici, dimostra che il Primo Uno è al di sopra dell'essere e di ogni essenza; dice poi che il Secondo Uno, che è l'essere che è in senso assoluto, e l'intelligibile [= il mondo dell'essere intelligibile] sono le Forme, mentre il Terzo Uno, che è quello in cui consiste l'anima, partecipa al Primo Uno e alle Forme e che la natura che viene ultima dopo questo [= dopo il Terzo Uno], ossia la natura delle cose sensibili, non partecipa di quelli, ma riceve il suo ordine per un riflesso di quelli (ἐπισυντεθεῖσαν δ' ἑαυτῇ καθ' ἑτερότητα), poiché la materia delle cose sensibili è un'ombra del non essere che si trova in primo luogo nella quantità [= nella materia intelligibile] ed è ancora inferiore a quello, derivando da esso.[9]

Simplicio, che riferisce queste idee di Moderato, senza dubbio le esplicita in senso neoplatonico, ma non può essersele inventate completamente. Stando a lui, dunque, Moderato avrebbe distinto le seguenti ipostasi.

1) Al di sopra di tutto avrebbe posto il «Primo Uno», considerandolo come assolutamente trascendente.

2) Al secondo posto avrebbe collocato il «Secondo Uno», che costituisce il mondo intelligibile, ossia il mondo delle forme. È da rilevare che la Diade, che è la materia intelligibile, si collocherebbe a questo livello. Moderato, infatti, come Simplicio stesso riferisce subito dopo, concepiva la materia (intelligibile) come la pura «quantità» priva di forme, che il Primo Uno produce da sé, «separandola» da sé, dopo averla privata appunto di tutte le determinazioni formali.[10]

[8] Siriano, *In Arist. Metaph.*, p. 151, 17 ss.

[9] Simplicio, *In Arist. Phys.*, 230, 34 ss.

[10] Si legga per intero il passo di Simplicio, *In Arist. Phys.*, pp. 230, 34 - 231, 27 Diels. Sull'esegesi di questo passo si vedano: E.R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic "One"*, in «Classical Quarterly», 22 (1928), pp. 129-142; A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV, Paris 1954, pp. 22 s., 38 s.

3) Al terzo posto avrebbe collocato l'«Uno-anima».

4) Infine, avrebbe concepito il sensibile come riverbero dell'intelligibile e la materia del sensibile come l'ombra della pura quantità intelligibile (la materia sensibile come ombra della materia intelligibile).

4. Conclusione sul pensiero metafisico dei Neopitagorici – La tendenza a porre il «primo Principio» come trascendente lo stesso Intelletto e la stessa essenza è presente in alcuni pseudoepigrafi o almeno in testimonianze che sembrano attinte da pseudoepigrafi: lo pseudo-Archita pone Dio «al di sopra del Nous»[11] e lo pseudo-Brotino lo pone «al di sopra dell'essere e dell'essenza».[12]

Cosicché la distinzione delle prime due ipostasi è plausibile, e, tra l'altro, sembra confermata anche da Nicomaco.[13]

Per quanto concerne la deduzione della materia, poi, se la notizia di Simplicio fosse esatta, avremmo addirittura, in Moderato, un sorprendente anticipo della posizione plotiniana.

L'impostazione fortemente matematizzante della metafisica doveva portare necessariamente i Neopitagorici a trascurare, o, comunque, a confinare in secondo piano la teoria delle Idee.

Dall'Uno derivano Monade e Diade, da questi due princìpi i numeri e dai numeri dipendono le Idee.

È evidente che, nella misura in cui dal primo principio derivano tutte le cose, come abbiamo visto, in esso tutto è presente, e, dunque, oltre i numeri, anche la totalità delle Idee.

È quindi logico che alcuni testi neopitagorici considerino i numeri (e le Idee) presenti «come archetipi» nel pensiero divino;[14] oppure, con linguaggio stoico – caricato però di nuovo significato – come «ragioni seminali» (λόγοι σπερματικοί) presenti nella suprema Unità.[15]

È poi da rilevare che, nei Neopitagorici, è presente anche la credenza nei Dèmoni, senza novità di rilievo rispetto a quella già esaminata a proposito dei Medioplatonici, la quale appartiene all'aspetto più propriamente religioso della dottrina.

[11] Cfr. *supra*, pp. 1883 s.

[12] Cfr. Thesleff, p. 56, 1-10.

[13] Cfr. Nicomaco, presso Giamblico, *Theol. arithm.*, p. 57, 21 ss. De Falco, dove si parla di Uno «primogenito» che procede per imitazione del Bello supremo (cioè di un Uno che è al di sopra).

[14] Cfr. Nicomaco, *Introd. arithm.*, I, 4, 1-2 Hoche; Giamblico, *In Nicom. arithm. introd.*, p. 10 Pistelli = Thesleff, p. 165, 15.

[15] Cfr. Fozio, *Biblioth.*, cod. 187, 143 a 32 s.

III. L'IDEALE MISTICO NEOPITAGORICO DELLA VITA UMANA

1. I «Versi aurei» come breviario della vita spirituale dei Pitagorici – Per quanto concerne le concezioni antropologiche e morali abbiamo già detto che il quadro si presenta assai diverso nei testi più antichi (mediopitagorici) rispetto a quelli più recenti (neopitagorici).

Nei primi – come abbiamo visto – si ripresentano come pitagoriche dottrine platoniche o aristoteliche, oppure stoicheggianti, mentre risulta molto rara la menzione della dottrina tipicamente pitagorica della metempsicosi.

Nei secondi si recupera il senso della spiritualità dell'anima e la credenza nei suoi destini escatologici, si pone il fine dell'uomo nella cura del divino che è in noi, nell'imitazione di Dio, e, addirittura, in una unione mistica col divino.

Un posto particolare nella storia dell'etica pitagorica occupano i famosi *Versi aurei*, che vogliono essere una *summa* dell'insegnamento morale di Pitagora, un vero e proprio breviario di vita spirituale, o, addirittura, una specie di tavola dei comandamenti.[1]

Purtroppo, la data è incertissima e lo scarto che si registra fra le proposte degli studiosi è di ben otto secoli (senza contare quegli studiosi che li ritengono autentici, perché, in tal caso, lo scarto sarebbe di quasi un millennio).

La collocazione che i più propongono è fra la fine dell'era pagana e gli inizi dell'era cristiana (noi saremmo più favorevoli a una datazione piuttosto antica). Il contenuto, in ogni caso, rivela una mentalità più vicina al procedimento sentenzioso che non alla deduzione filosofica.

Gran parte del materiale proviene dal vecchio pitagorismo e solo in qualche punto si colora (ma piuttosto debolmente) della mentalità del nuovo.

Data la larga notorietà e la fama che il carme ebbe in passato, lo vogliamo leggere per intero:

> Onora anzitutto gli dei, come vuole la legge, e rispetta il giuramento. Onora quindi gli eroi gloriosi e i geni terrestri, agendo in conformità delle leggi.
>
> Abbi rispetto per i tuoi genitori e per quanti maggiormente ti sono legati da parentela. Degli altri fatti amico chi è migliore per virtù. Cedi

[1] Il Thesleff ha assegnato i *Versi aurei* al IV secolo a.C., il Nauck, che ne ha fatto una pregevole edizione, al IV d.C.

ai buoni consigli e seconda le azioni vantaggiose. Finché puoi, non prendertela col tuo amico per un piccolo torto; infatti la Potenza abita vicino alla Necessità.

Orbene, sappi ciò e avviati a dominare queste passioni: anzitutto il ventre e il sonno, poi la lussuria e l'ira.

Non fare mai alcunché di turpe, né con un altro, né quando sei solo: vergognati soprattutto di te stesso.

Pratica inoltre la giustizia sia nell'agire che nel parlare; non ti abituare a comportarti sconsideratamente in nessuna cosa, ma sappi che è destino di tutti morire. Le ricchezze sappi ora acquistarle ora perderle.

Di quanti dolori soffrono gli uomini per divino volere, quelli che ti toccheranno sopportali di buon animo e non ti crucciare. È bene che tu li lenisca per quanto è possibile, e dica a te stesso: ai buoni la sorte non manda molti di questi.

Agli uomini capita di udire molte parole cattive e buone; ma tu per queste non devi meravigliarti, né devi lasciarti traviare. Se ti vien detta qualche menzogna, sopportala di buon animo. Ciò che ti dirò adempilo in tutto: nessuno né a fatti né a parole ti induca a fare o a dire ciò che per te non sia il meglio. Delibera prima di agire, affinché non derivino azioni stolte. È dell'uomo stolto, infatti, agire e parlare sconsideratamente. Ma tu compi quelle cose di cui poi non debba pentirti.

Non fare nulla di ciò che non sai, ma apprendi tutto ciò che è necessario, e così vivrai una vita molto felice.

Non si deve trascurare la salute del corpo, ma bisogna essere moderati nel bere, nel mangiare, e negli esercizi.

Chiama misura quella che non ti nuocerà.

Abituati a un tenor di vita semplice, immune da mollezze, e guardati dal fare quante cose attirano l'invidia.

Non spendere sconsideratamente come chi non sa conoscere il giusto, ma non essere avaro: in ogni cosa ottima è la moderazione.

Fa' quelle cose che non ti possono arrecare danno, e rifletti prima di agire.

Non accogliere negli occhi languidi il sonno, senza aver prima passato in rassegna tre volte le azioni della giornata: «In che ho peccato? che ho fatto? quale dovere non ho compiuto?».

Incominciando dalla prima, esamina le tue azioni; quindi rimproverati per le cattive e rallegrati per le buone.

In queste sforzati, in queste adopera ogni cura, queste devi amare. Tali azioni ti collocheranno sulle orme della divina virtù. Sì, per Colui che alla nostra anima rivelò la Tetrade, fonte dell'eterna natura.

Intraprendi un'azione dopo aver pregato gli dei, perché tu possa condurla a termine. Agendo in tal modo, conoscerai l'essenza degli dei immortali e degli uomini mortali, e come ogni cosa proceda e

come sussista. Conoscerai, com'è giusto, che in tutto v'è un'uguale natura, sì che nulla tu speri d'impossibile e nulla ti sfugga.

E apprenderai che gli uomini soffrono per mali che essi stessi si procurano; infelici, essi che, avendo vicini i beni, non li vedono e non li odono, e pochi sanno come liberarsi dai mali.

Tale destino si abbatte sulle menti degli uomini, ed essi, come cilindri, sono sospinti or qua or là, soffrendo mali infiniti.

Funesta compagna, infatti, occultamente li danneggia l'innata discordia, che non bisogna provocare, ma cedendo fuggire.

O padre Zeus, certo tu potresti liberare tutti da molti mali, se a tutti mostrassi qual è il loro Dèmone.

Ma tu sta' di buon animo, perché divina è la stirpe degli uomini, ai quali la natura, svelando i suoi misteri, mostra ogni cosa.

E se tu in parte apprenderai queste cose, conseguirai ciò che io ti prescrivo, e guarirai, e libererai l'anima da questi travagli.

Astieniti dai cibi di cui ti parlai; nelle purificazioni e nella liberazione dell'anima agendo con giustizia, e considera ogni cosa ponendo in alto la ragione, ottima guida.

Ché se, lasciato il corpo, giungerai al libero etere, sarai un dio immortale e incorruttibile, non più un mortale.[2]

2. Il messaggio mistico nella «Vita pitagorica» dell'Anonimo di Fozio e nella «Vita di Apollonio» di Filostrato – Il concetto del «seguire le orme divine» e del «diventare Dio», che nei *Versi aurei* è sullo sfondo, emerge invece in primo piano in altri documenti, come ad esempio nella *Vita pitagorica* dell'Anonimo di Fozio, dove assume toni decisamente mistici.

L'uomo raggiunge il suo fine attraverso tre tappe:

1) col mantenersi in intimità con gli Dei,

2) col fare il bene come fanno gli Dei,

3) col distaccare interamente l'anima dal corpo:

Asserivano poi che l'uomo raggiunge il culmine della perfezione in tre modi: in primo luogo tramite il contatto con gli dèi (chi entra in relazione con loro, infatti, resta necessariamente lontano – finché dura tale esperienza – da tutto ciò che è male, *e rende se stesso quanto più gli è possibile simile alla divinità*); in secondo luogo facendo il bene (il che, di fatto, *è proprio di Dio e di chi lo vuole imitare*), e in terzo luogo

[2] La traduzione è di A. Farina, *I Versi Aurei di Pitagora*, introduzione, testo critico, testimonianze, traduzione, commento, Napoli 1962.

> con la morte: se infatti l'anima – finché si trova entro l'essere a cui dà vita – migliora in qualche misura se stessa soprattutto nei momenti in cui è scissa dal corpo, e manifesta doti profetiche nei sogni fatti durante il sonno e nei deliri prodotti dalle malattie, essa, allora, farà ben maggiori progressi quando sarà definitivamente separata da esso.[3]

Ancor più accentuato in senso religioso e mistico è l'ideale di vita che si ricava dalla *Vita di Apollonio* scritta da Filostrato e dalle *Vite di Pitagora* di Porfirio e Giamblico, il cui materiale è di estrazione chiaramente neopitagorica.

Apollonio, anche non tenendo conto delle amplificazioni in parte romanzesche di Filostrato, risulta essersi elevato a un livello di religiosità spiritualizzata piuttosto notevole.[4]

La vita che Apollonio condusse fu considerata un vero modello, e come tale la presentò Filostrato.

Apollonio fu il filosofo che, come Pitagora, conobbe e imparò molto dai Magi di Babilonia, dai Bramani dell'India, dai Gimnosofisti d'Egitto, che parlò di frequente ed ebbe commercio con gli Dei, che fu mediatore fra Dei e uomini, che conobbe il futuro, che comunicò agli uomini un messaggio di vera sapienza e che, sulla base di questo sapere, compì azioni meravigliose.

Filostrato mette bene in chiaro che questo sapere e queste azioni meravigliose non hanno nulla a che vedere con la stregoneria e la magia, ma dipendono appunto dalla vera filosofia.[5]

3. Divinizzazione di Pitagora e sua identificazione con Apollo – Ma ancor più interessanti sono la maniera in cui Pitagora fu idealizzato e il paradigma che fu tratto da questa idealizzazione e che venne ripresentato nelle varie *Vite di Pitagora.*

Ecco, per esempio, quanto scrive Filostrato:

> I devoti di Pitagora di Samo dicono che non era nativo della Ionia, ma era stato da tempo Euforbio a Troia ed era rivissuto dopo la morte, avvenuta secondo il racconto di Omero. E narrano che egli rifiutava vestimenti tratti da animali morti, e che per mantenersi puro si asteneva da ogni cibo che avesse avuto vita, e dai sacrifici: non bruttava di sangue gli altari, ma le sue offerte erano focacce di miele e grani di incenso e canto di inni, poiché sapeva che gli dèi prediligono questi

[3] Fozio, *Biblioth*., cod. 249, 439 a 8-19.
[4] Cfr. Apollonio, presso Eusebio*, Praep. evang*., IV, 13.
[5] Cfr. Filostrato, *Vita di Apollonio*, I, 2.

doni più che le ecatombe e il coltello disposto sul canestro. Egli s'incontrava infatti, come dicono, con gli dèi e da loro apprendeva come a causa degli uomini provino piacere e di converso dolore; e di qui traevano origine i suoi discorsi sulla natura. Essi sostengono che gli altri avanzano congetture sulla divinità e propongono opinioni che si contraddicono a vicenda: mentre a Pitagora si era presentato Apollo, rivelandogli di essere il dio stesso, e pure senza dargli tale assicurazione avevano conversato con lui Atena e le Muse e altri dèi, di cui gli uomini non conoscono ancora l'aspetto e il nome.[6]

Porfirio riferisce addirittura che alcuni consideravano Pitagora figlio di Apollo, e solo putativamente di Mnesarco.[7]

Giamblico, attingendo a queste fonti, narra che Abari, sacerdote scita di Apollo, allorché vide Pitagora, si convinse che egli fosse addirittura lo stesso Apollo:

> Abari sacerdote di Apollo [...] passando per l'Italia, vide Pitagora, e lo trovò in tutto somigliante al dio di cui era sacerdote. Era convinto che Pitagora, lungi dall'essere un uomo simile al dio, fosse in realtà il dio stesso. Il che desumeva dai tratti venerabili che in lui ravvisava e dai segni distintivi che in quanto sacerdote egli già conosceva.[8]

Per i Neopitagorici Pitagora divenne in un certo senso quello che Cristo era per i Cristiani: un figlio di Dio in vesti umane, e la sua filosofia divenne una divina rivelazione.

Filostrato nella *Vita di Apollonio di Tiana*, subito dopo il passo letto all'inizio di questo paragrafo, scrive:

> I suoi seguaci consideravano dunque legge le rivelazioni di Pitagora, e lo veneravano come un messo di Zeus; ed essi mantenevano il silenzio che si conviene alla divinità, poiché ascoltavano molti misteri ineffabili, che era difficile afferrare se non avessero prima appreso che anche il tacere è un discorso.[9]

[6] Filostrato, *Vita di Apollonio*, I, 1.
[7] Cfr. Porfirio, *Vita di Pitagora*, 2 (Porfirio dice di attingere ad Apollonio).
[8] Cfr. Giamblico, *Vita Pitagorica*, 90 ss.
[9] Filostrato, *Vita di Apollonio*, I, 1.

SEZIONE V

NUMENIO DI APAMEA ALLE SOGLIE DEL NEOPLATONISMO

I. La posizione filosofica di Numenio

1. Numenio fra «Medioplatonismo» e «Neopitagorismo» – Con Numenio di Apamea il Neopitagorismo raggiunge il suo vertice piu alto, ma, nel medesimo tempo, si dissolve, fondendosi e arricchendosi con il parallelo movimento Medioplatonico.[1]

Gli storici della filosofia antica, per la verità, si mostrano alquanto incerti nel dare a Numenio una precisa collocazione: alcuni lo considerano più un «Platonico», o, meglio, un «Medioplatonico», altri, invece, un «Neopitagorico»; ma analoga oscillazione si riscontra anche fra gli antichi, benché i più propendano a considerarlo un «Pitagorico».[2]

[1] Sulla vita di Numenio sappiamo molto poco. Egli nacque ad Apamea, in Siria, ossia nella stessa città che diede i natali a Posidonio. L'unico riferimento cronologico che possediamo e che ci serve da *terminus ante quem* è la menzione che ne fa Clemente Alessandrino. Probabilmente Numenio visse nella seconda metà del II secolo d.C. La sua conoscenza di Filone e della sapienza egiziana postula una sua permanenza ad Alessandria, dove presumibilmente studiò, o, addirittura, insegnò (ma questa è solo una congettura che si può desumere dal fatto che la Scuola di Ammonio, di cui diremo nel libro ottavo, ebbe legami dottrinali con Numenio). Qualcuno pensa che Numenio dovette soggiornare anche ad Atene, dato che mostra di conoscere molto bene la storia dell'Accademia, alla quale dedicò l'opera dal titolo: *Sull'infedeltà degli Accademici a Platone*, di cui ci sono pervenuti ampi frammenti. Importanti frammenti ci sono stati conservati anche di un'altra sua opera, che doveva costituire il suo capolavoro, il *Trattato sul bene*. Le testimonianze e i frammenti sono stati raccolti da F. Thedinga (*De Numenio philosopho Platonico*, Bonn 1875), da E.A. Leemans (*Studie over den Wiisgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Bruxelles 1937) e, di recente, da É. des Places, con traduzione francese a fronte e note (Numénius, *Fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1973). La prima edizione è ormai largamente superata; molto buone quelle del Leemans e del des Places. Siccome tutti gli studi moderni citano sulla base del Leemans, anche noi daremo la numerazione Leemans, per comodità del lettore, accanto a quella del des Places, che, per il futuro, è destinato ormai ad essere il punto di riferimento, soprattutto per il commento e l'indice dei termini greci, che manca nell'edizione del Leemans, anche se quest'ultima, per la sua differente impostazione, in certi casi più comoda, non è interamente sostituita dall'altra. Nell'edizione des Places sono infine da segnalare i rimandi bibliografici per quanto concerne l'interpretazione di ciascun frammento; la traduzione dei frammenti qui riportati è nostra (cfr. anche l'ed. Bompiani di Vimercati, cit.).

[2] Cfr. testimonianze 4 e 5 Leemans (non riportate in des Places).

Per quanto ci risulta dalle testimonianze e dai frammenti pervenutici, Numenio considerava se medesimo prevalentemente un seguace di Pitagora, e, insieme, anche di Socrate e di Platone, in quanto egli era convinto che sia Socrate sia Platone dipendessero sostanzialmente da Pitagora, e che Platone, per conseguenza, non fosse superiore a colui al quale era debitore della sua sapienza.

Tuttavia, pur con queste convinzioni, Numenio sentì il bisogno di difendere Platone contro i fraintendimenti dei numerosi discepoli che, a partire da Arcesilao, lo avevano tradito, con un'opera dal titolo significativo: *L'infedeltà degli Accademici a Platone*. Gli Accademici non si sono per nulla sforzati di mantenere intatto l'insegnamento del maestro. Eppure, rileva Numenio, Platone meritava, in fondo, quella stessa fedeltà e venerazione da parte dei discepoli per cui Pitagora fu elevato a così grandi onori, dato che, pur non essendo maggiore rispetto al grande Pitagora, non gli era probabilmente nemmeno inferiore.[3]

Il Socrate di Numenio professa la «dottrina dei tre Dei» che aveva appreso da Pitagora, e Platone, discepolo di Socrate, è un Platone «pitagorizzante».

Il tradimento dei discepoli di Platone sarebbe dovuto, in larga misura, al fatto che Platone scrisse in modo inconsueto, occultando le cose che diceva, in certo senso, «a metà tra il chiaro e l'oscuro».

La posizione assunta dal nostro filosofo non potrebbe, dunque, essere più esplicita: egli intendeva far riemergere dalle incomprensioni scetticheggianti e stoicizzanti il verbo platonico e dimostrare che questo coincideva col verbo pitagorico.

La dottrina svolta da Numenio nei frammenti pervenutici – come vedremo – conferma largamente queste sue intenzioni programmatiche: egli cerca, infatti, di fondere, pur senza riuscirvi del tutto, quelle dottrine teologico-metafisiche che i Medioplatonici avevano ricavato dalla rilettura del *Timeo* con la dottrina della Monade, della Diade e dei numeri, che i Neopitagorici avevano rimesso in vigore.

2. La componente orientale nel pensiero di Numenio – Oltre a queste di cui si è detto, una terza componente risulta essenziale ai fini della comprensione della posizione di Numenio, la cosiddetta «componente orientale», su cui si è molto discusso.[4]

[3] Cfr. frr. 1-8 Leemans = frr. 24-28 des Places. Si veda, in particolare, il primo di questi frammenti.

[4] Su questo problema si veda soprattutto: H.C. Puech, *Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, in *Mélanges Bidez*, II, Bruxelles 1934, pp. 745-

In effetti, non solo l'origine siriana del nostro filosofo, ma le sue espresse e ripetute asserzioni comprovano l'influsso dell'Oriente.

Numenio conobbe la sapienza biblica e le interpretazioni allegoriche di Filone di Alessandria, ed egli stesso interpretò allegoricamente Mosè e i Profeti; conobbe anche le dottrine cristiane e sappiamo che interpretò allegoricamente almeno un episodio della vita di Gesù.

Egli conobbe anche la sapienza di altri popoli orientali, e, fra l'altro, fece sua la dottrina che ammetteva nell'uomo due anime (una buona e una cattiva) di derivazione persiana.

Ma, forse, ancor più che nelle singole dottrine, l'influsso dell'Oriente è da vedersi in quell'atteggiamento mistico-religioso, che aveva trovato espressione dapprima in Alessandria, e che ormai, nel II secolo d.C., era dominante.[5]

In questo modo, con la fusione delle due principali correnti di pensiero che avevano creato la nuova temperie teoretica con la componente mistica derivata dall'Oriente, venivano a realizzarsi tutte quelle condizioni che dovevano portare alla nascita del neoplatonismo.

Numenio, anzi, anticipa addirittura la formulazione di alcuni dei capisaldi del sistema plotiniano, come vedremo.

II. La realtà incorporea e la sua struttura secondo Numenio

1. La proclamazione della preminenza dell'«incorporeo» – Il movimento del Medioplatonismo si era distinto, già dalle sue origini, proprio a motivo della «scoperta dell'incorporeo», e ben presto – o, forse, contemporaneamente – anche il Neopitagorismo si era allineato su questa precisa posizione. Numenio la ribadisce e le dà un rilievo inedito.

Un problema metafisico per eccellenza – come sappiamo – per i filosofi greci si riassume nella domanda «che cos'è l'essere?». Appunto in questa forma Numenio lo ripropone.[1]

La risposta che egli dà alla domanda presuppone non solo un generico superamento del materialismo, ma addirittura il sistematico rovesciamento di esso.

778. Si veda, inoltre, la differente prospettazione del problema fatta da E.R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», tomo V, Vandoeuvres – Genève 1960, pp. 161.

[5] Cfr. testt. 17, 36, 43; frr. 9 a, 9 b, 17, 18, 19, 22, 36, 39 Leemans = frr. 1 c, 44, 31, 1a, 1b, 8, 9, 10, 13, 55, 60 des Places.

[1] Cfr. frr. 11-16 Leemans = frr. 2-7 des Places.

L'essere non può identificarsi con la materia, perché essa è «indeterminata», «disordinata», «irrazionale», «inconoscibile», mentre l'essere deve avere i caratteri esattamente opposti.

L'essere non può nemmeno coincidere con i quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco) o con uno di questi, perché essi nascono l'uno dall'altro, si trasformano e mutano, mentre l'essere non muta.

L'essere non può, in generale, identificarsi con un corpo, dato che i corpi di per sé sono sottoposti a continuo cangiamento e hanno bisogno, in ogni caso, di qualcosa che li faccia perdurare.

Questo qualcosa non può essere, a sua volta, un corpo, perché, se così fosse, daccapo avrebbe esso pure bisogno di un ulteriore principio che ne garantisse la stabilità e la permanenza.

Dovrà, dunque, essere un «incorporeo».

L'essere, allora, sarà *la realtà immutabile ed eterna dell'incorporeo.*

2. L'essere incorporeo è l'essere intelligibile trascendente – Leggiamo due eloquenti passi, che ribadiscono queste conclusioni:

> L'essere, dunque, è eterno, stabile, sempre uguale a se stesso e identico. L'essere non è soggetto né a nascita né a morte, né ad accrescimento né a diminuzione, né a diventare in alcun modo maggiore né minore. Inoltre, l'essere non si muoverà mai in alcun modo, neppure in senso spaziale. Infatti non gli è permesso di muoversi, né indietro né avanti, né verso l'alto né verso il basso; l'essere non si sposterà né a destra né a sinistra e neppure potrà muoversi attorno al suo centro, ma resterà immobile, sarà fermo e stabile secondo gli stessi modi e sempre nella medesima maniera.[2]

> Io non fingerò più e non dirò di ignorare il nome dell'incorporeo: a questo punto infatti, è più piacevole nominarlo, piuttosto che tacerlo. E dico subito che il suo nome è quello che si è cercato già da molto tempo. E non ci si metta a ridere se io affermo che il nome dell'incorporeo è «sostanza» ed «essere». E la ragione per cui il nome dell'incorporeo corrisponde a «essere» sta nel fatto che non è nato, né morirà, né ammette alcun altro tipo di movimento o di mutamento in meglio o in peggio, ma è semplice e inalterabile, fisso in una identica idea, non abbandona la propria identità, né di sua volontà, né costretto da altro. Sia dunque stabilito e convenuto che l'essere è incorporeo.[3]

[2] Fr. 14 Leemans = fr. 5 des Places.
[3] Fr. 15 Leemans = fr. 6 des Places.

È evidente, dunque, che l'essere inteso come «incorporeo» di cui parla Numenio di Apamea non è tutta la realtà, ma solo l'essere che trascende il sensibile, vale a dire la sfera dell'intelligibile:

> Ho detto che l'essere è incorporeo: ma questo è l'intelligibile.[4]

Il sensibile, ossia il corporeo, non è essere, ma divenire, ribadisce con Platone il nostro filosofo:

> Platone aveva posto la domanda: «che cos'è l'essere» e aveva risposto che esso è sicuramente ciò che non diviene. Infatti, il divenire, secondo Platone, non può riferirsi all'essere, perché sarebbe soggetto a mutamento; ma se fosse soggetto a mutamento, non sarebbe eterno.[5]

3. Platone inteso come un Mosè che parla in attico – Non ci troviamo qui – come di primo acchito si potrebbe pensare leggendo questi testi – semplicemente di fronte alla antica ontologia di Parmenide, riformata mediante i guadagni della «seconda navigazione» di Platone.

Infatti, l'Essere che realmente è e mai diviene né perisce, ossia l'Incorporeo, è anche il biblico «Colui che è».

Numenio era infatti convinto che l'insegnamento di Platone corrispondesse all'antico insegnamento di Mosè, che egli conosceva bene tramite Filone di Alessandria e che – come già abbiamo detto – interpretava in maniera allegorica, come le nostre fonti ci riferiscono.[6]

Anzi, Numenio si spingeva ancor più in là di Filone stesso: infatti non solo egli era convinto che la concezione dell'Incorporeo e dell'Essere professata da Platone corrispondesse a quella di Mosè, ma affermava che Platone, in fondo, non era se non un «Mosè atticizzante», ossia un Mosè che parlava in attico.

Ecco la testimonianza più significativa:

> Numenio scrive queste cose che l'Essere è puramente intelligibile, che non diviene e non perisce ecc., quando interpreta e chiarisce le dottrine di Platone e quelle molto anteriori di Mosè. A buona ragione, dunque, gli viene attribuito quel detto che si tramanda e che così suona: «Che cos'è mai Platone, se non un Mosè che parla in attico?».[7]

[4] Fr. 16 Leemans = fr. 7 des Places.
[5] Fr. 16 Leemans = fr. 7 des Places.
[6] Cfr. test. 17 Leemans = fr. 1 c des Places.
[7] Fr. 17 Leemans = fr. 8, p. 51, 9-13, des Places.

4. La struttura dell'incorporeo e la dottrina dei «tre Dei» – Qual è la struttura dell'essere e dell'incorporeo?

Abbiamo visto che in molti autori soprattutto del II secolo d.C. si riscontra chiaramente una tendenza a concepire la realtà immateriale in senso gerarchico-ipostatico, e un certo configurarsi di questa gerarchia in *senso triadico.* Numenio porta questa tendenza al grado massimo di chiarezza, prima di Plotino.

Riferisce Proclo:

> Numenio proclama tre Dei e chiama «Padre» il primo, «Creatore» il Secondo, «Creazione» il Terzo; infatti, secondo lui, il cosmo è il Terzo Dio. Cosicché il Demiurgo, per lui, è duplice, il Primo e il Secondo Dio, il cosmo prodotto dal Demiurgo è il Terzo. È meglio esprimerci così, piuttosto che come egli stesso dice, con linguaggio da tragedia, l'«avo», il «figlio», il «discendente».[8]

La testimonianza di Proclo richiede una serie di esplicazioni, che ci vengono da numerosi frammenti testuali dello stesso Numenio.

Intanto, è da rilevare che, come già i Medioplatonici, Numenio sente il bisogno di distinguere il «Primo Dio» dal «Secondo Dio», al fine di garantire l'assoluta Sua trascendenza e di eliminare qualsiasi rapporto di Lui con il mondo del divenire.

5. Il «Primo Dio» – Il Primo Dio ha commercio esclusivamente con le pure essenze, ossia con le Idee; invece il Secondo Dio si occupa della costituzione del cosmo.

Numenio riteneva, precisamente, che l'Idea del Bene o Bene-in-sé, di cui Platone parla nella *Repubblica* e da cui fa dipendere le altre Idee, coincidesse appunto con il «Primo Dio».

Invece, il Demiurgo che costituisce il cosmo, di cui Platone parla nel *Timeo,* è detto essere «buono», ma non «Bene»; esso, dunque, è altro dal «Dio Supremo», ed è, appunto, il «Secondo Dio».

Da Lui non dipende il mondo delle Idee supreme, che dipende invece dal Primo, bensì il mondo della genesi. Il Secondo Dio imita il Primo, pensa le essenze prodotte dal Primo e le riproduce nel cosmo.

Il Primo Dio è superiore all'essere e all'essenza, ma non all'Intelletto; anzi, Egli coincide con il «Supremo Intelletto», come già dicevano i Medioplatonici, mentre il Secondo Dio è «Intelletto secondo».

Ecco il frammento più significativo a questo riguardo:

[8] Proclo, *In Plat. Tim.*, I, p. 303, 27 ss. Diehl = test. 24 Leemans = fr. 21 des Places.

> Se l'essenza (οὐσία) e l'Idea sono l'intelligibile e se, come si è convenuto, l'Intelletto (νοῦς) è a loro superiore e loro causa, questo solo ci risulta essere il Bene. Infatti, se il Dio Demiurgo è il principio della generazione, basta che il Bene sia principio dell'essenza (= delle Idee). Ora, il rapporto che intercorre tra il Dio Demiurgo e il Bene, di cui egli è imitatore, è analogo a quello che intercorre fra il divenire e l'essenza, il quale di questa è imitazione. Se infatti il Demiurgo della generazione è buono, il Demiurgo dell'essenza dovrà essere il Bene in sé, connaturato alla essenza. Il Secondo, essendo doppio, produce da sé la propria Idea e il cosmo, in quanto Demiurgo; poi resta interamente dedito alla contemplazione. Per concludere il nostro ragionamento, ecco i quattro nomi delle quattro realtà distinte: (1) Il Primo Dio, che è Bene in sé, (2) il Demiurgo, suo imitatore, che è buono, (3) l'essenza (οὐσία), una del Primo e l'altra del Secondo, (4) l'imitazione di questa, il bell'universo, reso bello per la partecipazione del Bello[9].

Il Primo Dio, che è «assolutamente semplice», è stabile e immobile, o, per meglio dire, ha una immobilità che è «movimento connaturato». Aristotele parlava di «attività senza movimento», ed è sostanzialmente questo che vuole dire Numenio.

Il Primo Dio agisce e produce senza mutare, e da questo «immutabile agire» dipendono, in ultima analisi, l'ordine, la stabilità e la salvezza di tutti quanti gli esseri:

> Questi sono i modi di vivere, l'uno del Primo, l'altro del Secondo Dio. È evidente che il Primo Dio dovrà essere stabile, e che il Secondo, all'opposto, è in movimento: il primo, dunque, si occupa degli intelligibili, mentre il secondo si occupa sia degli intelligibili sia dei sensibili. E non ti meravigliare se ho detto questo, perché udrai cose ancor più stupefacenti. Invece del movimento, che appartiene al Secondo, io dico che la immobilità, che è propria del Primo, è un movimento *connaturato*, dal quale l'ordine del cosmo, il suo permanere eterno e la conservazione si espandono sulla totalità delle cose.[10]

Numenio dice anche che il Primo Dio è come Colui che «semina il seme di ogni vita» in tutto ciò che di Lui partecipa, e che il Secondo Dio distribuisce, pianta e trapianta in ciascun essere.[11]

[9] Fr. 25 Leemans = fr. 16 des Places.
[10] Fr. 24 Leemans = fr. 15 des Places.
[11] Cfr. fr. 22 Leemans = fr. 13 des Places.

6. Il «Secondo Dio» – Il Secondo Dio, invece, come abbiamo già detto, è, in certo senso, duplice. Da un lato, egli «contempla» gli intelligibili, e, dall'altro, egli agisce sulla materia, costruisce il cosmo e lo governa.

Numenio dice espressamente che l'ordine che egli imprime alla materia deriva dalla sfera delle Idee e che il termine della contemplazione, da cui proviene al Demiurgo la sua capacità di giudizio, è il Primo Dio, mentre l'impulso all'azione gli viene dal desiderio:

> Egli garantisce l'armonia, governando [la materia] con le Idee, e guarda [...] verso il Dio che sta sopra, che attira i suoi occhi, e riceve dalla contemplazione la sua capacità di giudicare e dal desiderio il suo impulso ad agire. [12]

Emerge, qui, sia pure in modo embrionale, quel concetto di «contemplazione» (θεωρία) come fondamento dell'attività creatrice, che, come vedremo, costituisce il fulcro della metafisica plotiniana.

È da rilevare, inoltre che questa impostazione di Numenio secondo cui il Demiurgo, che è «buono», è tale per imitazione del Bene (ossia del Primo Dio) e trae la sua capacità di giudicare dalla contemplazione sempre del Primo Dio (e quindi delle eterne Idee che sono da Lui prodotte) comporta quanto segue. Non solo le realtà sensibili, ma anche quelle intelligibili (il secondo Dio e i contenuti del suo pensiero) partecipano delle Idee supreme. Di conseguenza, anche fra le cose intelligibili ci sono, oltre che «modelli», anche «immagini» di quelli, ossia «immagini eterne» dei «modelli eterni».

La cosa ben si spiega rifacendosi all'impostazione di Filone di Alessandria (cui Numenio deve molto, come sappiamo), il quale per primo aveva introdotto questa concezione gerarchica dell'intelligibile, in cui tutto ciò che viene dopo Dio è una «immagine di Lui», e, a sua volta, è «modello delle realtà successive», come abbiamo visto.[13]

7. Il «Terzo Dio» – Nella testimonianza di Proclo dalla quale siamo partiti, il «Terzo Dio» era fatto coincidere con il cosmo.

È tuttavia probabile che Numenio intendesse per «cosmo» il solo aspetto formale di esso (dato che, come vedremo, per lui la materia è male), e che, quindi, lo identificasse con il secondo aspetto del se-

[12] Fr. 27 Leemans = fr. 18 des Places.

[13] Cfr. Siriano, *In Arist. Metaph.*, 109, 12-14; Proclo*, In Plat. Tim.*, III, p. 33, 33-34, 3 Diehl = test. 27 Leemans = frr. 46 b e 46 c des Places.

condo Dio, che (a giudicare dalle testimonianze pervenuteci) sembra coincidere con l'«Anima del mondo», o, meglio, con l'«Anima buona» del mondo.

Ma, per comprendere questo punto, dobbiamo esaminare, prima, altre concezioni proprie del nostro filosofo.

III. I tre princìpi supremi, l'«anima buona» e l'«anima cattiva»

1. La dottrina neopitagorica della Monade e della Diade nel contesto dell'ontologia numeniana – Numenio si differenzia dai Medioplatonici soprattutto a motivo della dottrina della Monade e della Diade, che, come abbiamo visto, è dottrina tipica dei Neopitagorici.

Tuttavia, bisogna rilevare che la fusione di questa dottrina con la sua teologia trinitaria gli riesce problematica, almeno a giudicare dalle testimonianze pervenuteci, e, per di più, solo al prezzo di una totale rottura con quella corrente «monistica» dei Neopitagorici, che era invece la più nuova e originale.

Secondo Numenio, la Monade è Dio, mentre la Diade indefinita è la «materia sensibile».

La Diade indefinita o indeterminata non è stata generata ed è coeterna alla Monade, mentre è stata generata la Diade determinata, allorché fu determinata e ordinata da Dio (dalla Monade), ossia allorché fu creato il cosmo.

Dedurre la Diade dalla Monade, secondo il nostro filosofo, è un controsenso, in quanto, per produrre la Diade (ossia per reduplicarsi) la Monade dovrebbe perdere la propria natura.

Ecco una testimonianza di Calcidio:

> Numenio, che segue l'insegnamento di Pitagora [...] col quale afferma che quello di Platone è in accordo, dice che Pitagora designò Dio col nome di Monade, la materia con quello di Diade. Questa Diade indeterminata non fu generata, mentre quella determinata fu generata. In altri termini: prima che venisse ordinata e che ricevesse la forma e l'ordine non ebbe nascita né generazione, ma, una volta ornata e abbellita dal Demiurgo, è generata; e così, poiché la generazione è un accadimento posteriore, quel principio non ancora ordinato si deve intendere come non generato e come coeterno a Dio, dal quale è stato poi ordinato. Ma alcuni Pitagorici non compresero correttamente il valore di questa dottrina, affermando che anche la Diade indeterminata e priva di misura fu prodotta dall'unica Monade,

> allorché la Monade stessa abbandona la propria natura per assumere la configurazione della Diade. E questo non è corretto dal momento che la Monade che esisteva doveva cessare di essere e per di più Dio si sarebbe dovuto trasformare in materia e la Monade nella Diade senza misura e determinazione: concezione, questa, inaccettabile anche da gente di mediocre cultura.[1]

Lasciando la polemica di Numenio contro i Pitagorici «monisti», che ci porterebbe troppo lontano, domandiamoci, in primo luogo, a quale delle ipostasi corrisponda la Monade.

Naturalmente, verrebbe da pensare al Primo Dio, che, tra l'altro, è espressamente detto, oltre che Bene, anche «Uno», con la celebre affermazione platonica «il Bene è l'Uno».

Ma una lettura attenta dei frammenti non sembra affatto giustificare questa identificazione, dato che il Primo Dio permane in sé stesso, assolutamente semplice e indivisibile, lontanissimo da ogni commercio con la Diade, ossia con la materia.

Il Dio che entra in contatto con la Diade-materia e le dà forma è, invece, il Secondo Dio, il quale, anzi, proprio a motivo di questo commercio con la materia, si sdoppia, appunto perché la materia è Diade, e in quanto tale produce un raddoppiamento, come già abbiamo sopra detto. Ecco un frammento piuttosto esplicito a questo riguardo:

> Il Primo Dio, permanendo in se medesimo, è semplice, perché non può mai essere divisibile, trovandosi in totale comunione con se medesimo. Il Secondo e il Terzo Dio sono uno solo; tuttavia, entrando in contatto con la materia, che è una Diade, unifica questa, ma a opera di essa Egli viene diviso, avendo essa carattere concupiscibile ed essendo in perenne scorrimento. In quanto non è rivolto al mondo intelligibile (giacché in tal caso sarebbe rivolto a se medesimo), per il motivo che guarda alla materia, si prende cura di questa e diventa incurante di se medesimo. E viene così in contatto con il sensibile, si prende cura di esso e lo eleva al proprio carattere, essendosi proteso verso la materia.[2]

Il Terzo Dio – che è poi il Secondo nella sua funzione specificamente demiurgica, ossia nella sua funzione ordinatrice della materia informe (Diade) – è evidentemente quello che lo stesso Numenio

[1] Calcidio, *In Plat. Tim.*, capp. 295 ss., p. 297, 7 ss. Waszink = test. 30 Leemans = fr. 52 des Places.

[2] Fr. 20 Leemans = fr. 11 des Places.

chiama «Anima del mondo», o, più precisamente, per le ragioni che subito vedremo, «Anima buona» del mondo.[3]

Secondo una testimonianza di Proclo[4] (notevole, ma molto discussa), il Primo Dio è il «Vivente in sé», che pensa servendosi dell'ausilio del Secondo, che è il *Nous*, il quale esercita, a sua volta, l'attività demiurgica servendosi dell'ausilio del Terzo, che è Pensiero discorsivo. A sua volta, il pensiero discorsivo (*dianoia*) è, appunto, caratteristica peculiare dell'Anima.

2. Possibile accordo della dottrina dei Princìpi con la dottrina dei tre Dei – Prima di lasciare l'argomento, vogliamo fare ancora due osservazioni.

Se Numenio abbia distinto l'Unità dalla Monade, come fecero alcuni Pitagorici, non sappiamo, ma è possibile.

In tal caso, la dottrina dei princìpi potrebbe accordarsi con la sua teologia trinitaria. Il Primo Dio o il Bene in sé sarebbe l'Uno, e tale è in effetti detto.

La Monade sarebbe il Secondo Dio e deriverebbe dalla imitazione dell'Uno. Il Secondo Dio è «buono» – come sappiamo – per «imitazione del Bene», e quindi potrebbe essere «Monade» per «imitazione dell'Uno». Il Terzo Dio nascerebbe nel modo sopra esaminato, ossia dal contatto della Monade con la Diade.

Il Primo Dio è detto anche «Uno-Bene»[5], il Secondo Dio è detto «Imitatore del Primo»[6] e solo il Secondo Dio è detto che entra in contatto con la Diade, divenendo, così, esso stesso «duplice»[7], cosicché la Monade che ordina la Diade, non può in ogni caso essere il Primo Dio.[8]

Pertanto, l'ipotesi che proponiamo sembra la più logica.

Pare invece certo che Numenio abbia considerato la Diade solamente come «materia sensibile» e non anche come «materia intelligibile».

Stando ai frammenti pervenutici, infatti, sembra che il nostro filosofo non si sia servito della Diade per la deduzione delle Idee e dei Numeri, ma solo per la deduzione del cosmo.

Per lui la Diade è il principio sensibile opposto al mondo intelligibile, principio di per sé malvagio e fonte di ogni male.

[3] Cfr. Giamblico, presso Stobeo, *Anthol.*, I, 49, 32, p. 365, 521 Wachsmuth = test. 33 Leemans = fr. 41 des Places.

[4] Proclo, *In Plat. Tim.*, III, p. 103, 28-32 Diehl = test. 25 Leemans = fr. 22 des Places.

[5] Cfr. fr. 28 Leemans = fr. 19 des Places.

[6] Cfr. fr. 25 Leemans = fr. 16 des Places.

[7] Cfr. fr. 20 Leemans = fr. 11 des Places.

[8] Cfr. test. 30 Leemans = fr. 52 des Places.

3. La materia, l'«anima malvagia» e l'«anima buona» – La materia come principio malvagio non è alcunché di inanimato, ma (come già abbiamo visto in Plutarco) è dotata di una propria anima (di un principio di movimento e di vita), la quale è essa pure malvagia e cerca di contrastare l'opera del Demiurgo e della Provvidenza, ossia di frenare l'azione del Dio che imprime ordine e razionalità alla materia.

Poiché, come abbiamo già accennato, lo sdoppiamento del Secondo Dio dà luogo a un Terzo Dio, cioè all'aspetto o momento propriamente demiurgico del Secondo, il quale ha quindi la funzione propria dell'Anima del mondo, allora ben si comprende come Numenio, interpretando letteralmente un passo delle *Leggi* di Platone, di cui abbiamo già fatto menzione parlando di Plutarco, proclami egli pure la esistenza di «due Anime del mondo».

Riferisce Calcidio:

> Numenio loda Platone, il quale sostiene l'esistenza di due anime del mondo, una in sommo grado benefica e la seconda malvagia, ossia la materia, la quale, benché scorra in modo scomposto, tuttavia, poiché si muove di un moto interiore e proprio, è necessario che possieda la vita e sia vivificata dall'anima, come tutti quegli esseri che si muovono di moto naturale.[9]

Se l'anima malvagia è il principio della vita irrazionale e del movimento caotico della materia, l'anima buona è principio di razionalità e di ordine: essa, dunque, non può essere che intelletto, come esplicitamente viene attestato.[10]

Si capisce, quindi, come Numenio abbia considerato quest'anima quale «intermedio» fra sensibile e soprasensibile e che l'abbia definita come

> numero derivante dalla Monade indivisibile e dalla Diade divisibile.[11]

Questo modo di esprimersi indica, con terminologia pitagorica, quello che, con linguaggio platonico, Numenio stesso ha definito come l'Intelletto che si volge alla materia per ordinarla.

[9] Calcidio, *In Plat. Tim.*, cap. 297, p. 299, 14 ss. Waszink = test. 30 Leemans = fr. 52 des Places.

[10] Cfr. test. 33 Leemans = fr. 41 des Places.

[11] Cfr. Proclo, *In Plat. Tim.*, II, p. 153, 17 ss. Diehl = test. 31 Leemans = fr. 39 des Places.

4. Le due anime dell'uomo – Sulla base di queste dottrine, Numenio costruisce la sua visione dell'uomo, intorno alla quale, purtroppo, ci sono pervenute solo scarse testimonianze.

È da rilevare, in modo particolare, il fatto che il nostro filosofo assegna anche all'uomo *due anime*, una malvagia, nella misura in cui ha materia, e una buona, ossia razionale.

È da notare, inoltre, che, data la concezione dell'anima come assolutamente incorporea, Numenio ha ritenuto necessario supporre l'esistenza di una fase intermedia in cui l'anima, prima di «rivestirsi del fango dei corpi», gradatamente si allontana dalla sua originaria purezza passando attraverso le sfere celesti e, così, rivestendosi di sostanza eterea, che le permette di entrare poi nei corpi veri e propri. Numenio sostenne, inoltre, la dottrina della metempsicosi.[12]

È evidente, pertanto, che la visione di fondo dominante dovette essere quella accentuatamente mistica del *Fedone,* per certi aspetti addirittura esasperata dagli elementi dualistici di genesi orientale.

La liberazione dell'anima dalla prigione del corpo, attraverso la purificazione della scienza, la vittoria del bene sul male che è in noi come nell'universo, costituiscono il compito morale dell'uomo, e la meta suprema è il congiungimento estatico con l'Assoluto in cui l'uomo

> entra in intima unione col Bene, da solo a Solo.[13]

IV. Numenio alle soglie del Neoplatonismo

Le tangenze fra Numenio e Plotino sono numerose, alcune riguardanti alcuni corollari, altre relative ai fondamenti stessi del sistema.

In primo luogo bisogna riconoscere che i tre Dei numeniani hanno una serie di caratteristiche riscontrabili nelle tre ipostasi plotiniane.

Tuttavia, per quanto siano molto importanti, non sono queste le tangenze più illuminanti.

Per contro, risultano determinanti certe anticipazioni – sia pure imperfettamente formulate ed espresse – di alcuni dei princìpi che costituiranno i cardini della metafisica plotiniana.

[12] Sulla concezione dell'anima sono da vedere tutte le testimonianze che il Leemans raccoglie sotto i numeri 31-51.

[13] Cfr. il fr. 11 Leemans = fr. 2 des Places che riportiamo più avanti, p. 289. Cfr. anche Plotino, *Enneadi*, VI, 9 (finale).

In primo luogo, Numenio anticipa il principio che ispira la «processione» delle ipostasi plotiniane, secondo cui il Divino *dona senza che il suo donare lo impoverisca.*

Ecco il frammento numeniano, assai significativo al riguardo:

> Tutte le cose che, offerte in dono, passano in possesso a chi le riceve, allontanandosi dal donatore (come ad esempio degli schiavi, delle ricchezze, delle monete cesellate e coniate), sono, in verità, cose mortali e umane; le cose divine, invece, sono tali che, trasmesse in dono quaggiù, rimangono di lassù e non si allontanano di là, e, rimanendo di lassù, recano vantaggio a chi le riceve senza recar danno a chi le dona [...] Così puoi vedere un lume acceso da un altro lume, che ha luce, pur senza averla tolta al primo, ma perché s'è accesa la sua materia avvicinandosi a quel fuoco.[1]

Abbiamo già rilevato – e qui ci limitiamo a richiamarla – l'affermazione di Numenio, secondo cui la *contemplazione* del Dio Secondo che guarda il Primo costituisce la base da cui deriva la possibilità della creazione del cosmo.

Inoltre, il nostro filosofo formula il principio secondo cui si può affermare che, in un certo senso, *tutto è in tutto*: principio, che, con qualche ridimensionamento, diventa centrale in Plotino:

> Orsù, dunque, eleviamoci alla realtà incorporea in se stessa, per giudicare in base a essa, in ordine, tutte le dottrine sull'anima. Ci sono alcuni che affermano che questa realtà è tutta quanta di natura omeomera [= costituita di parti le une uguali alle altre], identica a se stessa e una, cosicché in ogni sua parte è presente il tutto. Costoro giungono a collocare nell'anima particolare il mondo intelligibile, gli Dei, i Dèmoni, il Bene e tutte le realtà superiori e affermano che ogni cosa è presente allo stesso modo in tutte le cose, ma in ognuna secondo la propria essenza. Di questa opinione è certamente Numenio, Plotino con qualche differenza [...]. Secondo questa opinione l'anima in tutta la sua essenza non è differente in nulla dall'intelletto, dagli Dei, dai generi supremi.[2]

Infine, un impressionante anticipo della dottrina della plotiniana *unio mystica* con il Bene è contenuto in questo splendido frammento del *Trattato sul Bene*:

[1] Fr. 23 Leemans = fr. 14 des Places.

[2] Giamblico, presso Stobeo, *Anthol.*, I, p. 365, 5-21 ss. Wachsmuth = test 33 Leemans = fr. 41 des Places.

> Bisogna che l'uomo, dopo essersi allontanato dalle cose sensibili, entri in intima unione col Bene, da solo a Solo, là dove non c'è alcun uomo, né altro essere vivente, né alcun corpo, né grande né piccolo, ma c'è una solitudine meravigliosa, indicibile e indescrivibile, là dove c'è la dimora del Bene, le sue occupazioni e i suoi splendori, il Bene stesso nella pace è nella benignità, Lui, il Tranquillo e il Signore, che, benevolo, trascende la stessa essenza. E, se qualcuno, restando aggrappato alle cose sensibili, immagina che il Bene voli da lui e vivendo nei piaceri crede di raggiungere il Bene, costui si sbaglia completamente.[3]

Con Numenio di Apamea siamo giunti veramente alle soglie del Neoplatonismo.

[3] Fr. 11 Leemans = fr. 2 des Places.

PARTE XXVI

GLI SCRITTI ERMETICI E GLI ORACOLI CALDAICI

Questo è il finire felici a cui pervengono coloro che posseggono la conoscenza: il diventare Dio.

Corpus Hermeticum, I 26

I teurgi non rientrano nella moltitudine soggetta alla fatalità.

Oracoli Caldaici, fr. 153

I. Il fenomeno dell'Ermetismo e i suoi differenti aspetti

1. La figura di Ermete Trismegisto – Secondo le credenze religiose egiziane Thoth era il Dio inventore di numerose scienze e arti e, in particolare, delle lettere dell'alfabeto, ossia della scrittura;[1] egli era pertanto considerato scriba degli Dei e, quindi, interprete, rivelatore e profeta della divina sapienza e del divino logos.

I Greci, allorché vennero a conoscenza della teologia egiziana, assimilarono a Thoth il loro Dio Ermete, dato che questi aveva appunto le prerogative di essere «interprete e messaggero» degli Dei.

Anzi, per meglio qualificare questo Ermete identificantesi con il Grande Thoth egiziano, lo designarono con l'appellativo «Trismegisto», che significa «superlativamente grande»: τρισμέγιστος vuol dire, alla lettera, tre volte grandissimo.

E sotto il nome di questo Dio, in età ellenistica – forse già a partire dalla prima metà del III secolo a.C. e soprattutto in età imperiale, in particolar modo nei secoli II e III d.C. –, nacque e si sviluppò una ricca letteratura, avente caratteristiche varie e contenuti differenti, accomunata, tuttavia, dalla pretesa di essere direttamente ispirata dal Grande Ermete, e, quindi, una «rivelazione» di questo Dio.

Ai Padri della Chiesa, a cominciare da Tertulliano e da Lattanzio, a motivo dell'elevatezza delle concezioni teologiche e morali che si riscontrano in alcuni degli scritti ermetici (quelli composti nei primi secoli dell'età imperiale), Ermete Trismegisto parve essere, se non un Dio, almeno un profeta, una sorta di «Pagano profeta di Cristo», vissuto all'epoca di Mosè.

E appunto come «pagano profeta di Cristo» fu poi considerato durante il Medio Evo e durante l'età dell'Umanesimo e del Rinascimento.[2]

Le moderne ricerche, già a partire dal secolo XVIII, hanno appurato che gli scritti ermetici sono degli «pseudoepigrafi», composti da autori diversi, che si nascondono sotto la maschera del Dio egiziano.

[1] Cfr. Platone, *Fedro*, 274 C ss.

[2] È molto interessante, a questo proposito, la rappresentazione di Ermete che si trova sul pavimento della cattedrale di Siena (fine del secolo XV) con la scritta *Hermes Mercurius Trismegistus Contemporaneus Moysi*, ove è raffigurato nell'atto di consegnare a un orientale un libro con la scritta: *Suscipe* [...] *litteras et leges Aegyptii*. Cfr. A.J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier-Montaigne, Paris 1967, p. 28.

Nel nostro secolo, poi si è accertato che proprio i più significativi di tali scritti non sono nemmeno espressione di una sapienza propriamente «egiziana», bensì delle concezioni del tardo ellenismo.

Infine, si è accertato che essi non possono essere fatti risalire nemmeno a una determinata setta religiosa, dato che manca qualsiasi accenno a tutto ciò che è proprio di una setta religiosa.[3]

2. La letteratura ermetica – La letteratura ermetica è costituita da scritti che si possono suddividere in due grandi gruppi.

1) Le opere che il Festugière denomina «dell'Ermetismo popolare», le quali riguardano le cosiddette scienze occulte, alcune delle quali possono risalire addirittura al III secolo a.C.[4]

2) I trattati che il medesimo studioso denomina «dell'ermetismo dotto», i quali trattano tematiche filosofiche e soprattutto teologiche e mistico-religiose, la maggior parte dei quali sembra essere stata composta fra il II e il III secolo dell'era cristiana.

Il secondo gruppo di scritti, che è quello più interessante, si suddivide come segue.

a) Il *Corpus Hermeticum* che consta di diciassette trattati (il primo dei quali, intitolato *Poimandres*, è il più organico e il più famoso).

b) L'*Asclepio*, che è una traduzione latina – in passato attribuita erroneamente ad Apuleio – di un *Discorso perfetto* originariamente composto in lingua greca e che risale probabilmente agli inizi del secolo IV d.C.

c) Numerose citazioni ed estratti (alcuni anche consistenti) che troviamo presso Stobeo.

d) Testimonianze e frammenti che troviamo presso numerosi scrittori cristiani.[5]

[3] Tutti i problemi relativi agli scritti ermetici in tutte le loro implicanze e in tutti i loro influssi sono stati studiati da A. J. Festugière nella monumentale opera *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, cit. Dello stesso autore si veda anche il volume citato alla nota precedente (dove, alle pp. 28-87, si trovano brevemente ed efficacemente riassunti i risultati degli studi dell'autore) e quelli citati alla nota 5.

[4] Per tutto ciò che concerne questi scritti (che interessano solo marginalmente la storia della filosofia) rimandiamo all'opera del Festugière, *La Révélation...*, cit. il cui primo volume, che reca il sottotitolo *L'astrologie et les sciences occultes*, è interamente dedicato ad essi.

[5] Questi scritti sono stati pubblicati, con traduzione inglese e commento da W. Scott e A.D. Ferguson (Oxford 1924-1936). Ancora migliore è la successiva

In questo cospicuo complesso di scritti, composti in tempi tanto diversi e di contenuto così vario, esiste un preciso legame e, se esiste, qual è?

Ecco il primo dei problemi cui occorre rispondere.

3. La caratteristica di fondo dell'Ermetismo – Riprendendo alcuni dei rilievi già sopra fatti e completandoli, potremmo dire quanto segue.

a) L'Ermetismo si presenta come una dottrina esoterica.

b) Esso pretende di essere una «divina rivelazione».

c) La divinità rivelante è appunto Ermete.

d) L'Ermetismo, in generale, non comunica i suoi messaggi mediante dimostrazioni razionali e deduzioni logiche, bensì tramite una sorta di «iniziazione» misterica.

Queste caratteristiche sono comuni sia agli scritti dell'Ermetismo popolare sia a quelli dell'Ermetismo dotto e costituiscono, quindi, quasi un minimo comun denominatore, anche se generico.

Nel suo saggio sull'Ermetismo, Festugière fa alcuni pertinenti rilievi che conviene leggere: «Un tratto è [...] comune al fatto stesso della rivelazione qui e là [*scil.*: nei due gruppi di scritti]: il fatto che, ormai, sia per comprendere e ordinare i fenomeni, sia per conoscere e avvicinarsi a Dio, si faccia appello non più ai procedimenti del solo pensiero e al solo sforzo della riflessione personale, bensì a un oracolo

edizione, curata (per quanto concerne il testo critico) da A.D. Nock e (per quanto concerne la traduzione, nonché le introduzioni particolari ai singoli trattati e le note di commento) da A.J. Festugière, in 4 volumi, per la collana «Les Belles Lettres », Paris 1946 ss. Di questa opera sta per uscire la traduzione italiana di I. Ramelli, da cui desumiamo le traduzioni del *Corpus.* Un eccellente strumento è il recente *Index du Corpus Hermeticum*, curato da L. Delatte, S. Govaerts, J. Denooz, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1977. Ricordiamo che gli scritti del *Corpus Hermeticum*, che come abbiamo detto sono diciassette, vengono numerati, in modo abnorme, come se fossero diciotto. Ciò è dovuto al fatto che nell'*editio princeps* del Turnèbe del XVI secolo era stato inserito, come trattato XV, uno scritto costituito di estratti desunti da Stobeo e mancante nella tradizione manoscritta. Le moderne edizioni hanno eliminato, e giustamente, questa indebita inserzione del Turnèbe, ma, per mantenere la numerazione dell'*editio princeps*, divenuta canonica, si è lasciato il quindicesimo posto vuoto, con la conseguente numerazione dal I al XIV e poi dal XVI al XVIII. L'edizione del *Corpus Hermeticum* curata da I. Ramelli (Bompiani, Milano 2005) contiene due novità: *L'ermetismo filosofico conservato in copto* (Saggio introduttivo, testo copto, traduzione, commentario, pp. 1267-1548) e la *Bibliografia degli ultimi cinquant'anni sull'ermetismo filosofico* (pp. 1549-1619).

divino, a una rivelazione che ci si attende e si ottiene dalla divinità; in una parola, il fatto che, sia per la scienza sia per la vita spirituale, si sia passati dal piano della ragione a quello della credenza, della fede, è un grande segno della profonda rivoluzione compiutasi negli spiriti e negli animi alla fine dell'epoca ellenistica. Ed è questo soprattutto che merita di essere messo in luce».[6]

Per quanto concerne, poi, le caratteristiche più specifiche di questa «rivelazione» e il loro significato – come abbiamo già accennato – occorre fare due differenti discorsi per i due diversi gruppi di scritti.

4. Caratteristiche specifiche delle opere dell'Ermetismo popolare – Gli scritti del primo gruppo, che trattano di astrologia, di alchimia, di magia e di scienze occulte in genere, rivelano forse ancor più e ancor meglio degli scritti del secondo gruppo la grande crisi di quel razionalismo che era stato proprio dell'età precedente. Essi, infatti, costituiscono. sotto molti rispetti, *la negazione dello spirito che aveva caratterizzato la scienza degli Elleni.*

Intanto, essi costituiscono la negazione di quell'aspetto teoretico-contemplativo squisitamente greco. Infatti con la astrologia si vuole conoscere e predire il futuro al fine di trarne i relativi vantaggi; con l'alchimia si vuole trovare il procedimento idoneo a produrre l'oro e quindi la ricchezza; con la magia si vogliono dominare le forze della natura al fine di acquistare il potere sulle cose e quindi sugli uomini.

Inoltre, questi scritti costituiscono la negazione di quell'aspetto *speculativo-razionale* della scienza greca, che mirava alla scoperta del *perché*, della *causa*, e, dunque, dell'universale (ovviamente di quell'universale che è proprio delle singole scienze particolari). Infatti queste «scienze occulte» sono interessate soprattutto al particolare, al *singolare*, al *meraviglioso.*

Festugière precisa: «La scienza aristotelica trascurava il particolare per il generale, l'individuale per l'universale. Ciò che al contrario attua il nuovo sapiente è la proprietà peculiare a ciascun essere della natura, e di preferenza la proprietà singolare, meravigliosa, il *mirabile.* Dal momento che questa nuova scienza mira ad agire sulla natura, essa cerca soprattutto di conoscere le forze nascoste degli esseri, queste forze misteriose che fanno sì che certi esseri ne attirino certi altri (la calamita e il ferro) o viceversa li respingano, che tale pianta, o tale parte di un animale, possegga virtù terapeutiche o al contrario virtù

[6] Festugière, *Hermétisme*, cit. pp. 39 s.

nocive, in breve, tutto ciò che gli autori di *mirabilia* e ancora Plinio chiamano le leggi di simpatia o di antipatia fra gli esseri».[7]

Infine, questi scritti rappresentano la negazione di quella adamantina fiducia che i Greci avevano nutrito circa la capacità della ragione umana di raggiungere da sola la verità. Infatti, le nascoste peculiarità e virtù delle cose e le relazioni di simpatia e di antipatia sono dei «segreti» della natura e, come tali, risultano irraggiungibili da parte della sola ragione umana e quindi senza il soccorso degli Dei.

La «rivelazione», dunque, doveva essere invocata proprio in quello specifico ambito in cui, in passato, era stata dichiarata sovrana assoluta la ragione. Festugière[8] ricorda, a questo proposito, una affermazione di Senofonte (di indubbia genesi socratica) veramente paradigmatica, secondo cui sono da considerarsi folli quanti chiedono all'oracolo ciò che è in potere dell'umano ingegno, ossia ciò che si può conoscere con lo studio, col calcolo, con la misurazione.[9] È proprio questo, che Socrate bolla come folle, l'atteggiamento che caratterizza invece gli scritti ermetici.

Le conseguenze che derivano da tutto questo sono evidenti, e ancora Festugière le ha indicate in maniera perfetta: «La nuova scienza sarà necessariamente un mistero, la trasmissione di un mistero. Coloro che sanno saranno degli eletti, e ci sarà una distanza infinita fra questi eletti e la gente comune. Inoltre, il mezzo per ottenere la scienza non sarà più la ricerca, l'esercizio della ragione, ma la preghiera, l'atto del culto, o, a un livello inferiore, la pratica magica: si passa dal piano intellettuale al piano della religione o della magia».[10]

5. Caratteristiche specifiche delle opere dell'Ermetismo dotto – Il secondo gruppo di scritti presenta, per il suo contenuto, notevoli analogie con le parallele correnti filosofiche del medioplatonismo e del neopitagorismo, ma ne accentua gli aspetti mistici e alogici. Viene esasperato il dualismo Dio-mondo, viene accentuato il carattere della trascendenza e, quindi, il carattere della inconoscibilità e della inesprimibilità di Dio.

Già Filone di Alessandria – come abbiamo visto – aveva imboccato una strada analoga, e anche fra i Medioplatonici e i Neopitagorici si manifestano tendenze di questo genere, ma negli scritti del *Corpus*

[7] Festugière, *Hermétisme*, cit. p. 42.
[8] Cfr. Festugière, *Hermétisme*, cit., p. 41.
[9] Cfr. Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 9.
[10] Festugière, *Hermétisme*, cit., p. 44.

Hermeticum si giunge a esiti ancora più radicali a motivo della accentuazione del dualismo. In ogni caso, la impostazione tradizionale del problema teologico viene rovesciata e si impone un nuovo modo di conoscenza di Dio (*gnosi*), fondato non più sulla ragione umana, bensì sulla rivelazione di Dio legata alla preghiera e al culto, sulla diretta illuminazione e sull'estasi.

Solo quando i sensi, la ragione e la parola vengono meno, allora, nel «divino silenzio», conosciamo Dio in una unione estatica, in un vero e proprio «indiamento».

Ecco un testo che illustra in maniera esemplare questa unione estatica:

> Infatti, la visione del Bene è diversa dal raggio di sole che, essendo igneo, investe di luce e costringe a chiudere gli occhi. Al contrario, questa visione illumina, tanto più quanto più riesce a sostenerla chi è in grado di accogliere l'emanazione dello splendore intelligibile; essa, infatti, è più acuta (del raggio solare) nel penetrare in noi, ma non ci arreca danno ed è completamente piena di immortalità. Quanti possono attingere un po' di più a questa visione, spesso si addormentano, distaccandosi dal corpo, e si imbattono nella visione più bella, come è accaduto a Urano e a Crono, nostri progenitori». «Magari accadesse anche a noi, padre mio!». «Speriamo, figliolo. Per adesso, però, siamo ancora troppo deboli per questa visione: non abbiamo ancora la forza di aprire gli occhi del nostro intelletto e di contemplare la bellezza incorruttibile e incomprensibile di quel Bene. Lo vedrai, infatti, quando non avrai più da dire nulla riguardo a esso. Infatti, la conoscenza di esso e la sua contemplazione sono silenzio e inattività di tutti i sensi. Chi ha avuto una volta questa intuizione non può intuire null'altro, e chi ha contemplato una volta questo spettacolo non può più contemplare null'altro, né può sentir parlare di null'altro, e nemmeno, insomma, muovere il proprio corpo, in quanto perde coscienza di tutte le sensazioni corporee e di tutti i movimenti fisici, e rimane in uno stato di quiete; quando questa Bellezza ha illuminato tutto l'intelletto e l'intera anima, essa la illumina e la attira (a sé) attraverso il corpo, e così trasforma l'uomo intero nella sua essenza. È impossibile infatti, figlio mio, che l'anima che ha contemplato la bellezza del Bene sia divinizzata finché rimane in un corpo umano.[11]

[11] *Corpus Hermeticum*, X, 4-6.

II. Dio, la gerarchia del divino, la genesi del cosmo e dell'uomo nel «Corpus Hermeticum»

1. Il Dio supremo – Il *Corpus Hermeticum* – come è stato da tempo rilevato dagli studiosi – non contiene una dottrina rigorosa né ben coerente.

Tuttavia, si è forse esagerato un poco su questo punto, dato che alcune contraddizioni si spiegano agevolmente in base alla differente epoca di composizione dei vari trattati, mentre altre oscillazioni e antinomie si riscontrano anche nelle parallele correnti filosofiche e verosimilmente derivano, almeno in parte, dalle fonti stesse alle quali gli autori ermetici attingono.

Per quanto riguarda Dio è da rilevare quanto segue.

Egli viene concepito, oltre che in connessione all'idea o meglio all'immagine della luce, in funzione dei concetti dell'incorporeo, della trascendenza e dell'infinitudine (come abbiamo già accennato), espressi con moduli e formule che riecheggiano, più di una volta, Filone e la sua «filosofia mosaica», oltre che i Medioplatonici.

Inoltre il neopitagorico concetto di Monade e di Uno come «principio e radice di tutte le cose» viene utilizzato per caratterizzare Dio.[1]

Ancora come in Filone di Alessandria e in alcuni Medioplatonici – e poi, come vedremo, nello stesso Plotino – «teologia positiva» e «teologia negativa» nel *Corpus Hermeticum* si affiancano.

Da un lato, si tende a porre Dio al di sopra di tutto e a concepirlo come totalmente altro da tutto ciò che è, ossia come «senza forma né figura», e, quindi, addirittura come «privo di essenza», e perciò del tutto ineffabile.[2]

Dall'altro, si riconosce che Dio è «Bene» e «Padre di tutte le cose», e, quindi, «causa di tutto»; e, in quanto tale, si tende a rappresentarlo in funzione di alcuni dei canoni della teologia positiva.

Il quinto trattato, per esempio, presenta un interessante intrecciarsi di queste due posizioni, sostenendo la tesi che Dio è l'«invisibile» e, a un tempo, «ciò che è più visibile».[3]

Inoltre risulta decisamente prevalente la identificazione, tipicamente medioplatonica, del Dio supremo con l'«Intelletto supremo», anche se,

[1] Per quanto concerne la «Monade» si veda *Corpus Hermeticum*, IV, 10 s. Per quanto concerne le tangenze fra Medioplatonismo, Filonismo e Teologia ermetica, daremo subito appresso numerose indicazioni.

[2] Cfr. *Corpus Hermeticum*, II, 5; IV, 9.

[3] Cfr *Corpus Hermeticum*, V, *passim*.

per esempio nel secondo trattato, sembrerebbe prospettarsi la tesi che Dio è al di sopra dello stesso Intelletto e causa del medesimo:

> Dio non è Intelletto, ma è causa dell'esistenza dell'Intelletto, e non è neppure soffio (pneûmα), bensì causa dell'esistenza del soffio, *né è luce, bensì è causa dell'esistenza della luce.*[4]

Tuttavia è da notare che, sia pure a livello di ipotesi, analoghe affermazioni si trovano nel *Didascalico*, come abbiamo visto, e che, in ogni caso, non si va oltre questi cenni.

2. Struttura gerarchica del divino – Per quanto concerne, poi, la concezione della gerarchia del divino, è da segnalare un fatto molto interessante. Il *Poimandres*, che è il più organico dei trattati, presenta una serie di «intermediari» tra il Primo Dio e il Mondo, evidentemente desunti da Filone, da un lato, e dai Medioplatonici, dall'altro, che denotano quella *tendenza tipica della gnosi* (sia quella pagana sia quella eretico-cristiana) a *moltiplicare questi intermediari.*

Ecco il quadro d'insieme che si ricava da questo trattato.

1) Al vertice sta il Dio supremo, Luce suprema e Intelletto supremo, dalla natura maschile-femminile, quindi capace di generare da solo.

2) Segue il *Logos*, che è figlio primogenito del Dio supremo.

3) Dal Dio supremo deriva anche un Intelletto demiurgico, che è, quindi, un secondogenito, ma è espressamente detto «consustanziale» rispetto al *Logos.*

4) Segue l'*Anthropos*, ossia l'Uomo incorporeo, esso pure derivato da Dio e «immagine di Dio».

5) Segue, infine, l'Intelletto dato all'uomo terreno (rigorosamente distinto dall'anima e nettamente superiore a essa) che è quanto di Divino c'è nell'uomo (e anzi, in certo senso, è Dio stesso nell'uomo) e che gioca un ruolo essenziale nell'etica e nella mistica ermetica.

Il Dio supremo è inoltre concepito come esplicantesi «in un numero infinito di potenze», e anche come «forma archetipa», e come il «principio del principio, che non ha fine»,[5] ancora una volta con evidenti agganci a Filone di Alessandria e al Medioplatonismo.

[4] *Corpus Hermeticum*, II, 14.

[5] Cfr. *Corpus Hermeticum*, I, 7-8.

3. Generazione del cosmo, dell'«Uomo incorporeo» e dell'«uomo corporeo» – Il *Logos* e l'Intelletto demiurgico sono i creatori del cosmo. Essi agiscono in diverso modo sull'oscurità o tenebra, che originariamente si distacca e dualisticamente si oppone al Dio-luce (nonché su una *Boulè* o Volontà) che deriva sempre da Dio in un modo non precisato e il cui rapporto con la oscurità non viene determinato, e costruiscono un mondo ordinato. Vengono prodotte le sette sfere celesti e messe in movimento. Dal movimento di queste sfere vengono quindi prodotti gli esseri viventi privi di ragione (che in un primo momento nascono tutti bisessuali).

Più complessa è la generazione dell'uomo terrestre.

L'*Anthropos* o Uomo incorporeo, terzogenito del Dio supremo, vuole imitare l'Intelletto demiurgico e creare, egli pure, qualcosa.

Ottenuto il consenso del Padre, l'*Anthropos* attraversa le sette sfere celesti fino alla luna, ricevendo, per partecipazione, le potenze di ciascuna di esse, e poi si affaccia dalla sfera della luna e vede la natura sublunare.

Presto l'*Anthropos* si innamora di questa natura e, viceversa, la natura si innamora dell'Uomo.

Più precisamente, l'Uomo si innamora della propria immagine riflessa nella natura (nell'acqua), vien colto dal desiderio di unirsi a essa e, così, congiungendosi a essa, cade. Nasce, in tal modo, l'uomo terrestre, con la sua duplice natura, spirituale e corporea.

L'autore ermetico del *Poimandres,* per la verità, complica notevolmente la sua antropogonia. Infatti, dall'accoppiamento dell'Uomo incorporeo con la natura corporea non nasce immediatamente l'uomo comune, ma nascono sette uomini (sette come le sfere dei pianeti), ciascuno maschio-e-femmina a un tempo.

Tutto resta in questa condizione fino a quando, per volontà del Dio supremo,[6] i due sessi degli uomini (e degli animali, già nati per effetto del movimento dei pianeti) vengono divisi e ricevono il biblico comando di crescere e moltiplicarsi e di salvarsi:

> Crescete nell'accrescimento e moltiplicatevi nella moltiplicazione, voi tutti che siete creature e opere demiurgiche, e colui che ha l'intelletto riconosca di essere immortale, e sappia che la causa della morte è la passione d'amore, e conosca tutti gli esseri.[7]

[6] Cfr. *Corpus Hermeticum*, I, 18. Sul significato di questo intento del Dio supremo cfr. Festugière, *Hermétisme*, cit., p. 55.

[7] *Corpus Hermeticum*, I, 18.

4. La gnosi salvifica e il congiungimento con l'Intelletto che è parte di Dio – Il messaggio dell'«Ermetismo dotto», da cui è dipesa tutta la sua fortuna, si risolve, sostanzialmente, in una *dottrina della salvezza* e le sue teorie «metafisico-teologico-cosmologico-antropologiche» non sono altro che i supporti di questa soteriologia.

Al fondo dei più significativi trattati del *Corpus Hermeticum*, come abbiamo già detto, vi è una concezione dualistica assai accentuata e, di conseguenza, vi è anche una concezione pessimistica, che era assente o solo limitatamente presente nel pensiero greco classico e in quello del primo ellenismo.[8]

La nascita dell'uomo terrestre è dunque dovuta a una caduta di *Anthropos*, che ha voluto congiungersi alla natura materiale[9]. E così l'Uomo, da «Vita e Luce qual era» si trasformò «in anima e intelletto», nel senso che la «Vita originaria» divenne l'«Anima» e la «Luce» divenne l'«Intelletto».

Ma il mondo materiale in cui è caduto l'Uomo è il «pleroma di ogni male»[10], vale a dire la totalità del male, ossia il male radicale. Dunque, la «salvezza» non potrà se non consistere *nella liberazione e nel distacco dalla materia.*

Il mezzo per realizzare questa liberazione è, secondo la dottrina del *Corpus Hermeticum*, la «conoscenza» (*gnosi*), mentre l'ignoranza mantiene l'uomo incatenato alla materia ed è quindi il peggiore dei mali.

Dunque, la «salvezza» coincide con la «gnosi».[11]

Ma che cos'è questa gnosi ermetica e come si attua?

Innanzitutto, l'uomo deve conoscere se stesso, convincersi che la sua vera natura consiste nell'intelletto, e, di conseguenza, deve cercare di distaccarsi da tutto ciò che in lui è legato alla materia, che è tenebra e male.

Ma poiché, come sappiamo, l'*Intelletto è parte di Dio* (Dio in noi), *riconoscere se stesso in questo modo, significa riconoscere Dio.*

Ecco un passo significativo del *Poimandres*:

> Ma perché «colui che ha compreso se stesso va verso se stesso», come dice la parola di Dio? Dico io: «Poiché dalla luce e dalla vita è co-

[8] Su questo punto cfr. i rilievi del Festugière, *Hermétisme*, cit., pp. 72 ss.

[9] Si tratta di una specie di caduta per peccato di «narcisismo» (*Anthropos* che si innamora della propria immagine riflessa nella natura), come è stato giustamente rilevato.

[10] *Corpus Hermeticum*, VI, 4.

[11] Cfr., tra l'altro, *Corpus Hermeticum*, VII, *passim*.

> stituito il Padre di tutte le cose, dal quale è nato l'Essere Umano». «Dici bene: è luce e vita il Dio e Padre dal quale nacque l'Essere Umano. Qualora, dunque, tu apprenda che esso è costituito da vita e da luce, e che tu risulti da questi elementi, ritornerai nuovamente alla vita».[12]

In questa gnosi sono riconoscibili idee filoniane, sia pure trasformate nel nuovo contesto in cui sono collocate. Ma anche la connessa concezione dell'Intelletto, interpretato quasi come *dono divino* che l'uomo riceve in grazia della sua vita morale, o come frutto di una scelta etica di fondo, ricorda la concezione filoniana dello Spirito divino che viene dato all'uomo per divina grazia.

5. L'Intelletto corrisponde al Divino che è presente nell'«uomo che sceglie il Bene» – Ma a questo riguardo conviene fare qualche precisazione.

Da un lato, il *Corpus Hermeticum* concepisce l'intelletto come il Divino nell'uomo, quasi come se si trattasse di una facoltà strutturalmente presente in tutti gli uomini, come, per esempio in questi passi:

> L'anima dell'uomo è veicolata nel modo seguente: l'intelletto (*nous*) si trova nella ragione discorsiva (*lógos*), la ragione discorsiva si trova nell'anima e l'anima si trova nel soffio (*pneûma*). Questo soffio, passando attraverso le vene, le arterie e il sangue, fa muovere l'essere vivente e, in certo senso, lo trasporta.[13]

In effetti, dovunque ci sia un'anima, c'è anche un intelletto, così come dove c'è vita c'è anche anima: negli animali irrazionali l'anima è mera vita, priva dell'intelletto. L'intelletto, infatti, è benefattore (soltanto) delle anime degli uomini: opera su di esse ai fini del Bene, e nel caso degli animali irrazionali, collabora con l'istinto naturale presente in ciascuno, mentre nel caso degli uomini opera in direzione contraria a questo istinto.[14]

In altri passi, invece, si dice che l'Intelletto non è proprio di tutti gli uomini, ma solo di quanti onorano Dio.[15]

Le due concezioni, in verità, possono essere mediate.

Festugière ha spiegato, infatti, che tutti quanti gli uomini posseggono l'intelletto, ma come *allo stato potenziale*; dipende però da cia-

[12] *Corpus Hermeticum*, I, 21.
[13] *Corpus Hermeticum*, X, 13.
[14] *Corpus Hermeticum*, XII, 2.
[15] Cfr., per esempio, *Corpus Hermeticum*, I, 21; X, 21-24.

scuno di essi il *metterlo in atto*, e, dunque, il possederlo veramente, oppure *non metterlo in atto e perderlo*.

In effetti, sembra essere questa la giusta chiave di lettura della complessa dottrina ermetica dell'intelletto.[16]

Se l'intelletto abbandona l'uomo, è solo a motivo della vita malvagia che l'uomo conduce, e, quindi, è per colpa dell'uomo medesimo:

> Spesso l'intelletto prende il volo e si allontana dall'anima, e allora l'anima non vede né ode più, ma assomiglia a un essere irrazionale. Così grande è la potenza dell'intelletto! Ma l'intelletto non sopporta nemmeno un'anima pigra, bensì lascia un'anima del genere attaccata al corpo, e da questo oppressa e trascinata verso il basso. Un'anima così, figlio mio, non possiede un intelletto, cosicché una persona simile non va neppure chiamata essere umano.[17]

Se, invece, l'intelletto rimane presente nell'uomo, è a motivo della scelta del bene che questi opera, e che lo rende degno di tale dono divino:

> Dio dunque, o Tat, distribuì a tutti gli uomini la ragione, ma non l'intelletto [...] perché volle porlo per le anime come un premio, figlio mio.[18]

6. L'estasi e l'escatologia nell'Ermetismo – L'uomo non deve aspettare la morte fisica per raggiungere il suo *telos*, ossia per «indiarsi». Infatti può rigenerarsi, liberandosi dalle potenze negative e malvagie e dai «tormenti delle tenebre», mediante le divine potenze del bene, fino a ottenere un distacco dal corpo, purificando così il suo intelletto, e in tal modo, estaticamente congiungendosi all'Intelletto divino, per divina grazia:

> Che devo dirti, figliolo? Non ho da dirti che questo: vedendo in me una visione immateriale, prodotta dalla misericordia di Dio, sono uscito da me stesso per trasferirmi in un corpo immortale, e adesso non sono più quello che ero prima, ma sono stato generato nell'intelletto. Questa cosa non la si può insegnare, né la si può vedere con questo elemento materiale creato grazie a cui quaggiù è possibile vedere. Perciò, fra l'altro, mi sono disinteressato alla mia forma composta precedente; non ho più colore né tatto né misura, ma sono ormai

[16] Cfr. Festugière, *Hermetisme*, cit., pp. 58-61.
[17] *Corpus Hermeticum*, X, 24.
[18] *Corpus Hermeticum*, IV, 3.

> estraneo a tutto questo. Ora, figliolo, tu mi vedi con gli occhi, ma non puoi comprendere quello che io sono guardandomi con gli occhi del corpo e con la vista sensibile: non è con questi occhi che ora mi si può vedere, o figlio.[1]

Con la morte fisica, invece, l'uomo, in un primo momento, si spoglia del suo corpo il quale ritorna, dissolvendosi, a rimescolarsi con gli elementi del cosmo. Anche le forze irrazionali dell'anima ritornano alla natura priva di ragione.

Quindi l'anima, salendo attraverso le sfere celesti, si spoglia via via delle facoltà che da esse aveva ricevuto, giunge all'ottavo cielo, che è di puro etere, e qui mantiene solamente le sue potenze pure.

Successivamente, si unisce alle Potenze divine e, divenuta essa stessa Potenza divina, da ultimo «entra in Dio».[2]

III. La genesi degli «Oracoli Caldaici»

1. Gli «Oracoli Caldaici» e la loro caratteristica di fondo – Un documento che presenta molte analogie con gli scritti ermetici è costituito dai cosiddetti *Oracoli Caldaici* (χαλδαικὰ λόγια), un'opera in esametri, di cui ci sono pervenuti numerosi frammenti.[1*]

In effetti, sia nei primi che nei secondi ritroviamo la stessa mescolanza di filosofemi – desunti dal Medioplatonismo e dal Neopitagorismo – e di rappresentazioni mitiche e fantastiche. Inoltre si ritrovano un analogo tipo di scomposta religiosità d'ispirazione orientale, caratteristica dell'ultimo paganesimo, e anche una analoga pretesa di comunicare un messaggio «rivelato».

[1] *Corpus Hermeticum*, XIII, 3.

[2] *Corpus Hermeticum*, I, 26.

[1*] Gli *Oracoli Caldaici* sono stati editi da W. Kroll, *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894 (ristampa, Hildesheim 1962). Una nuova edizione critica, con traduzione francese e commento, è stata curata da É. des Places, *Oracles Chaldaïques*, Les Belles Lettres, Paris 1971, cui faremo riferimento. Una eccellente e assai ricca interpretazione della dottrina degli *Oracoli* si trova in H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris 1978[3]. Sulla teurgia degli Oracoli e sui suoi sviluppi è fondamentale il saggio di E. Dodds, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, in «Journal of Roman Studies», 37 (1947), pp. 55 ss., edito anche in appendice a *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles 1951; quest'opera – tradotta in italiano da V. Vacca De Bosis, La Nuova Italia, Firenze 1959, pp. 335-369 – è ora riedita da Sansoni, Milano 2003 (citeremo da questa edizione). La traduzione dei frammenti che riportiamo è tratta dalla seguente opera: *Oracoli Caldaici*, a cura di A. Tonelli, con testo greco, Rizzoli, Milano 2002[2] (nuova ed. Bompiani, Milano 2016).

Negli *Oracoli*, anzi, l'irrazionale predomina ancor più che nel *Corpus Hermeticum* e la componente speculativa si intorbida e si asservisce a scopi magico-religiosi, fino a perdere qualsiasi autonomia.

Tuttavia, data la grande importanza che questi *Loghia* ebbero, nell'ambito soprattutto del Neoplatonismo post-plotiniano, non possiamo limitarci a dei semplici cenni.

2. Il supposto autore degli «Oracoli Caldaici» – Qual è la genesi di quest'opera?

Da fonti antiche pare si possa ricavare che l'autore sia stato Giuliano soprannominato «il Teurgo», figlio di Giuliano detto «il Caldaico», vissuto all'epoca di Marco Aurelio, ossia nel II secolo d.C.

In effetti, poiché già nel III secolo d.C. questi *Oracoli* sono menzionati sia da scrittori cristiani sia da filosofi pagani e poiché, come quasi tutti gli studiosi riconoscono, il loro contenuto è espressione di una mentalità e di un clima spirituali tipici dell'età degli Antonini, non è impossibile che l'autore sia stato veramente «Giuliano il Teurgo», come, ormai, molti studiosi tendono ad ammettere, sia pure con le debite cautele.

Nella sua edizione critica É. des Places preferisce mantenere una posizione di *epoché*, e scrive: «A conti fatti, non sembrerebbe temerario ammettere che la raccolta provenga da Giuliano il Teurgo, contemporaneo di Marco Aurelio; ma rimane più sicuro mantenere agli *Oracoli* l'anonimato».[2]

3. Gli «Oracoli Caldaici» fanno riferimento alla sapienza babilonese – Questi *Oracoli*, anziché alla sapienza egiziana (alla quale fanno riferimento gli scritti ermetici), si collegano alla sapienza babilonese.

In effetti, l'«eliolatria caldaica» (il culto del sole e del fuoco) gioca in essi un ruolo fondamentale.

Circa la loro effettiva origine il Dodds rileva quanto segue: «Giuliano dichiara di aver ricevuto questi oracoli dagli dèi: erano qeoparavdotα. Da dove li abbia davvero ottenuti, non lo sappiamo [...]. Naturalmente, è possibile che Giuliano li abbia falsificati, ma il loro linguaggio è talmente bizzarro e gonfio, il loro pensiero talmente oscuro e incoerente, da suggerire piuttosto l'idea dei discorsi pronunciati in stato di trance dagli "spiriti guida" dei medium moderni, piuttosto

[2] Cfr. i documenti in Lewy, *Chaldaean Oracles*, cit., pp. 3 ss. Il testo di des Places è nell'opera sopra citata, p. 7.

che l'opera meditata di un falsificatore. Anzi non sembra affatto impossibile, alla luce di quanto sappiamo della teurgia posteriore, che essi abbiano avuto origine dalle "rivelazioni" di qualche visionario o di qualche medium estatico e che tutto il compito di Giuliano si sia ridotto a metterlo in versi, come afferma Psello, o la sua fonte Proclo. Il che corrisponderebbe alla prassi degli oracoli ufficiali, così come noi la conosciamo, e la trasposizione in esametri offrirebbe la possibilità di introdurre nella filastrocca una parvenza di significato e di sistema filosofico».[3]

Probabilmente, le «rivelazioni» degli *Oracoli* erano fatte derivare dalla Dea Ecate, che, nella tarda antichità, era identificata con la Dea della magia e degli incantesimi, e che, a giudicare dai frammenti, doveva avere nell'opera un ruolo molto importante.

IV. Le dottrine filosofiche degli «Oracoli Caldaici»

1. Il «Padre» e il «Primo Intelletto» – Le dottrine filosofiche che negli *Oracoli* si possono abbastanza agevolmente isolare dalla «sapienza caldaica» – come già abbiamo accennato – sono affini a quelle del *Corpus Hermeticum*, e, in modo particolare, sono affini a quella forma di Medioplatonismo che aveva assorbito le istanze neopitagoriche e che trova la più tipica espressione in Numenio di Apamea.

Anzi, gli *Oracoli* e Numenio presentano tangenze di tale rilevanza che alcuni hanno ritenuto di poterle spiegare solo supponendo che questo filosofo non abbia fatto altro che razionalizzare il sistema degli *Oracoli*, oppure che gli *Oracoli* abbiano messo in versi idee di Numenio.[1]

Al vertice della gerarchia del Divino, gli *Oracoli* pongono il «Padre», che parrebbe identificarsi con il «Primo Intelletto» (o *Nous patrikós*) e assimilano le Idee platoniche ai pensieri di questo Intelletto.

Ecco un frammento (che è il più ampio di quelli pervenutici), in cui questa concezione è espressa, con una curiosa mescolanza di pensiero e immaginazione:

> Il *noûs* del padre ronzò con volere vigoroso, intuendo idee di ogni forma e tutte si slanciarono da una sola fonte: perché dal padre venivano proposito e fine. Ma distribuite dal fuoco noetico si divisero in

[3] Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 346.
[1] Cfr. des Places, *Oracles Chaldaïques*, cit., p. 11.

altre idee intuibili: il signore predispose per il cosmo multiforme un modello noetico inestinguibile, e il cosmo nel suo disordine ne seguì la traccia, per poi ostendere sé con la sua forma, cesellato da idee di ogni specie. Una la loro fonte, da essa le altre idee scaturirono, ronzanti, disgiunte, inaccostabili, che si frangono intorno ai corpi del cosmo: intorno a un grembo terribile si aggirano a sciami, rifulgendo da ogni fianco, da vicino, in ogni modo, implosioni noetiche, dalla fonte del padre cogliendo in abbondanza il fiore del fuoco al culmine del tempo senza quiete. Idee primordiali, che la fonte del padre primigenia, in se stessa compiuta, fece scaturire.[2]

È da notare che alcuni studiosi manifestano qualche perplessità circa la coincidenza del «Padre» con l'«Intelletto paterno», e pensano che possa trattarsi di due differenti ipostasi, o, comunque, che il secondo sia da concepirsi come subordinato al primo.

In realtà, l'inizio e la fine del frammento letto mostrano che si tratta di una medesima realtà, e un altro frammento dice chiaramente che l'«Intelletto paterno è nato da se stesso» (αὐτογένεθλος):

Il *noûs* paterno *nato da se stesso* intuì azioni, e in tutte le cose inseminò il vincolo dell'amore gravido di fuoco, perché infinitamente amando permanessero tutte, e ciò che fu ordito dalla luce noetica del padre non crollasse. In virtù di questo amore, gli elementi del cosmo permangono, scorrendo via.[3]

Ci troviamo, dunque, di fronte alle stesse posizioni tipiche dei Medioplatonici, in un certo senso addirittura accentuate, come vedremo.

2. Il «Secondo Intelletto» artefice del cosmo – Ancora come nei Medioplatonici, non è l'Intelletto primo l'artefice del mondo, ma un secondo Intelletto, che deriva dal primo.

Ecco due frammenti espliciti su questo punto:

... perché non con diretto agire, bensì per mezzo del *noûs* il fuoco primordiale trascendente incluse nella materia la propria potenza: è *noûs* germinato da *noûs* l'artefice del mondo igneo.[4]

A tutte le cose il padre diede compiutezza, e le affidò al *noûs* secondo, che voi tutti chiamate primo, razza umana.[5]

[2] Fr. 37, pp. 75 s. des Places.
[3] Fr. 39, p. 77 des Places.
[4] Fr. 5, p. 67 des Places.
[5] Fr. 7, p. 68 des Places.

Quest'ultimo frammento richiama quasi alla lettera un parallelo frammento di Numenio, così come la caratterizzazione del secondo Intelletto come «Diade», ossia come avente carattere diadico, in quanto detentore della doppia funzione di «contenere gli intelligibili» e di «introdurre la sensazione nel mondo», ha, ancora una volta, il corrispettivo in Numenio.[6]

3. L'Anima suprema e l'anima degli uomini – Terza, nell'ordine gerarchico, viene l'Anima, con la quale, probabilmente, viene identificata la Dea Ecate:

> Con i pensieri del padre io trovo luogo, anima che tutto anima col suo calore.[7]

In questo sistema trovano posto, naturalmente, oltre gli Dei, anche i Dèmoni; le stesse anime umane, considerate di origine divina, sono capaci di ritornare, quando si siano perfettamente purificate, al Dio supremo.

È da notare che, nella loro discesa attraverso i cieli, le anime si rivestono come di sottili tuniche materiali, che costituiscono come una sorta di materia pneumatica o di «veicolo» (o[chmα), prima ancora di cadere nei corpi materiali. È questa una credenza di origine orientale, che anche i Neoplatonici, già a partire da Porfirio, non esiteranno a fare propria.[8]

Merita, inoltre, una speciale menzione un frammento che dice testualmente:

> [Il Padre] è tutte le cose, ma noeticamente (νοητῶς).[9]

Questa precisa affermazione, così come quella analoga che abbiamo già segnalato parlando di Numenio, anticipa un principio che diventerà uno dei cardini del Neoplatonismo.

4. La Monade triadica e la struttura triadica di tutta la realtà – Le dottrine degli *Oracoli* finora esaminate ci sono ormai bene note.

[6] Cfr. fr. 8, p. 68 des Places.

[7] Fr. 53, p. 80 des Places. Per il problema dell'identificazione di Ecate con l'Anima ipostasi e del ruolo di Ecate, cfr. des Places, *Oracles Chaldaïques*, cit., p. 13 e relative note; cfr. anche p. 133.

[8] Per la documentazione cfr. *ibidem*, pp. 14 s.

[9] *Oracles Chaldaïques*, fr. 21, p. 71 des Places.

Ma, accanto a queste, ne ritroviamo altre, di estrazione neopitagorica, facenti capo all'idea di «triade», che costituiscono delle novità destinate ad avere, adeguatamente sviluppate, una notevole fortuna.

Purtroppo i frammenti pervenutici in materia sono assai oscuri, soprattutto a motivo della loro brevità (mentre gli autori antichi che li riportano e li commentano vanno molto oltre gli originali).

Dopo avere qualificato il Padre, ossia il Dio supremo, oltre che come «Bene», anche come «Monade», e precisamente come «Monade paterna», e dopo aver qualificato il secondo Dio o secondo Intelletto come «Diade»,[10] l'autore degli Oracoli precisa che il Dio supremo è una «Monade triadica», ossia che è «uno e trino»:

> «Vedendo te, monade triadica, il cosmo ti venerò».[11]

È «Monade», ossia Uno, come realtà, ed è «Triade», ossia «trino», per le sue facoltà, in quanto è «Padre», «Potenza» e «Intelletto».

Ma poi egli sembra estendere lo schema della concezione triadica anche al secondo Intelletto:

> Da entrambi [*scil.* dalla Monade paterna e dalla Diade] fluisce il legame della Triade prima che non è prima, ma è lì che gli intuibili vengono sottoposti a misura.[12]

È inoltre da notare che il nostro autore sembra applicare lo schema triadico anche alla sfera degli intelligibili, ossia delle Idee.

Infatti egli dice, da un lato, che il Padre dà al secondo Intelletto gli intelligibili (ossia le Idee) da lui prodotte,[13] e, dall'altro:

> Il *noûs* del padre disse che in tre le cose fossero divise, raggiungendo tutte le cose con il *noûs* del primissimo eterno padre; accennò il suo volere, e già tutte erano divise.[14]

Di conseguenza, l'organizzazione triadica sembra riflettersi su tutta quanta la realtà:

> affinché una triade contenga tutte le cose, tutte commisurando.[15]

[10] Cfr. fr. 8, p. 68 des Places.
[11] Fr. 26, p. 72 des Places.
[12] Fr. 31, p. 73 des Places.
[13] Cfr. fr. 7, p. 68 des Places.
[14] Fr. 22, p. 71 des Places.
[15] Fr. 23, p. 72 des Places.

In tutto il cosmo rifulge una triade, che una monade domina.[16]

Il significato di queste dottrine ci sembra ben chiarito, in maniera riassuntiva, da Hadot (sulla scorta di Lewy), come segue: «Sembra che gli *Oracoli* abbiano fornito la materia prima di questa organizzazione triadica [*scil*.: che è propria dei Neoplatonici]. Infatti essi includevano parecchi elementi pitagorici e, in modo particolare, ponevano al vertice delle cose una monade, una diade e una triade, le quali avevano tutte un aspetto triadico. La prima monade era lo stesso Padre, ed era triadica, perché possedeva in sé la Potenza e l'Intelletto. La diade corrispondeva a un secondo Intelletto, diverso dall'Intelletto del Padre: era diadico, nella misura in cui era contemporaneamente rivolto verso l'intelligibile e verso il sensibile, ma anche triadico, nella misura in cui conteneva già in sé la triade. La stessa triade non era altro che il nome interno alle Idee prodotte dall'Intelletto».[17]

5. Il «Fiore dell'intelletto» come facoltà «soprarazionale» che porta alla congiunzione con il Divino – È evidente che la conoscenza del Divino così concepito e in particolar modo del Dio supremo, ossia della Monade triadica, dovesse essere considerata come irraggiungibile con i metodi propri della filosofia tradizionale, che miravano a definire la natura e l'essenza di Dio.

Conoscere Dio in questo modo, ossia «de-finirlo», significherebbe «de-terminarlo», mentre Dio sfugge a qualsiasi determinazione.

Dio, secondo gli *Oracoli* – come abbiamo visto anche nel *Corpus Hermeticum* – è, invece, raggiungibile attraverso una sorta di unione sopra-razionale, che si ottiene facendo il vuoto dentro di noi, vale a dire svuotando l'anima e l'intelletto dei contenuti e dei pensieri legati al sensibile e al finito.

Interessante è, a questo riguardo, il seguente frammento:

> Esiste un certo Intelligibile [scil.: il Dio supremo] che devi concepire col *fiore dell'intelletto* (ὃ χρή σε νοεῖν νόου ἄνθει); *poiché se dirigi verso di lui il tuo intelletto e cerchi di concepirlo come se concepissi un oggetto determinato, tu non lo coglierai*; perché egli è la forza di una spada luminosa che irradia fendentii intellettivi. Non bisogna perciò concepire questo Intelligibile con veemenza, *ma grazie alla sottile fiamma*

[16] Fr. 27, p. 73 des Places.

[17] P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Paris 1968; il passo riportato è nel volume I, p. 261, cfr. ivi, nelle note, la documentazione; traduzione italiana di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 227 s.

> *di un sottile intelletto, che misura ogni cosa tranne questo Intelligibile*; e non bisogna concepirlo con intensità, ma – portandovi il puro sguardo dalla tua anima distolta (dal sensibile) –, *tendere verso l'Intelligibile un intelletto vuoto di pensiero*, per imparare a conoscere l'Intelligibile, dal momento che sussiste fuori dell'intelletto (dell'uomo).[18]

Questo «fiore dell'intelletto» è, in sostanza, la facoltà soprarazionale dell'anima di congiungersi e assimilarsi a Dio, quella che i tardi Neoplatonici considereranno la capacità estatica di unirsi all'Uno e, con tutte le debite differenze, quella che i mistici medievali chiameranno *apex mentis*.

E il «fiore dell'intelletto» presuppone appunto lo svuotamento dell'anima e dell'intelletto di cui abbiamo detto, cioè il totale «silenzio», perché, dicono gli *Oracoli*, del Silenzio «Dio si nutre».

Ma, mentre nei Neoplatonici la concezione di questa facoltà soprarazionale viene filosoficamente affinata e nei mistici cristiani viene trasposta sul piano della dottrina della Grazia, negli *Oracoli Caldaici* resta fondamentalmente condizionata da una mentalità magica, come vedremo.

Damascio, che ci ha conservato il frammento ora letto, per illustrare il medesimo riporta anche quest'altro:

> Completamente rivestito del colmo di una luce risonante, armato anima e mente di una forza come spada tricuspide, getta nel cuore il simbolo della molteplicità come un grido di guerra – non ti aggirare per canali di fuoco disperdendoti, ma concentrandoti.[19]

E qui, evidentemente, entriamo nella sfera di quella «sapienza teurgica», di cui dobbiamo ora parlare.

V. La sapienza magica e la teurgia degli «Oracoli Caldaici»

1. Differenza fra teologia e teurgia – Quel Giuliano che, come abbiamo visto, potrebbe essere verosimilmente considerato autore degli *Oracoli Caldaici*, è anche il primo che è stato denominato (o che si è fatto denominare) «teurgo».

[18] Fr. 1, p. 66 des Places. Ci allontaniamo qui da Tonelli, fornendo di questo frammento una nostra traduzione che esplicita i concetti, sulla base di des Places.

[19] Fr. 2, pp. 66 s. des Places.

Il «teurgo» differisce essenzialmente dal «teologo», giacché mentre questo – come è stato da tempo notato – si limita a «parlare intorno agli Dei», quello, invece, «evoca gli Dei» e «agisce sugli Dei».

Allora, che cos'è, esattamente, la «teurgia»?

Essa è la «sapienza» e l'«arte» della magia utilizzata per finalità mistico-religiose. Appunto queste finalità costituiscono la nota caratteristica che distingue la «teurgia» dalla comune «magia».

Come abbiamo già detto, Giuliano la considerava frutto di «divina rivelazione».

Dodds ha precisato molto bene che «mentre la magia volgare fa uso di nomi e formule di origine religiosa per fini profani, la teurgia adopera i procedimenti della magia volgare anzitutto per fini religiosi».[1]

E questi fini sono – come sappiamo – la liberazione dell'anima dal corporeo e dalla fatalità a esso connessa e il congiungimento al divino.

Dodds ha anche cercato di mostrare come, probabilmente, i procedimenti della teurgia si distinguessero (analogamente a quelli della magia comune) in due tipi:

a) quelli dipendenti semplicemente dall'uso di «simboli», di cui subito sotto diremo,

b) quelli che – per dirla con linguaggio moderno – fanno uso di una forma di trance medianica.[2]

2. L'uso dei «simboli» sulle pratiche teurgiche – I procedimenti del primo tipo costituivano probabilmente quella che era chiamata *telestiké*, la quale era la pratica che si occupava «specialmente di consacrare (τελεῖν...) e animare statue magiche per ottenerne oracoli».[3]

Si fabbricavano statuette magiche con particolari procedimenti, riempiendone le cavità con animali, erbe, pietre e profumi (o anche gemme incise e formule scritte), considerati come dotati di particolari potenze, specie se riuniti e mescolati in particolari modi.

Ogni divinità, spiega sempre Dodds, «ha il suo rappresentante "simpatico" nel mondo animale, vegetale e minerale; questo è, o contiene, un simbolo (σύμβολον) della sua divina causa, ed è quindi in relazione con essa».[4]

[1] Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 355.
[2] Cfr. *ibidem*, pp. 355-365.
[3] *Ibidem*, pp. 356 s. (si vedano, ivi, i documenti).
[4] *Ibidem*, p. 356.

A questa pratica del fabbricare statue magiche si accompagnavano, inoltre, anche invocazioni orali, in cui si pronunciavano nomi ed epiteti divini, alcuni dei quali si riteneva dovessero essere mantenuti in lingua barbara, giacché si affermava che, tradotti in greco, perdevano la loro divina efficacia.

L'arte di fabbricare queste «immagini magiche» si diffuse largamente nel tardo paganesimo e fu addirittura difesa dagli ultimi Neoplatonici come un'arte di onorare le potenze superiori.

3. La «trance» medianica – Il secondo modo di operare della teurgia è spiegato, sempre da Dodds, nel modo seguente: «Mentre la *telestiké* cercava di inserire la presenza di una divinità in un "ricettacolo" (ὑποδοχή) inanimato, un altro ramo della teurgia mirava a incarnare temporaneamente (εἰσκρίνειν) la divinità in un essere umano (κάτοχος o, con termine tecnico più specifico, δοχεύς). Come la prima arte era basata sul concetto più ampio di una simpatia (συμπάθεια) naturale e spontanea fra l'immagine e l'originale, così la seconda si fondava sulla credenza molto diffusa che le alterazioni spontanee della personalità fossero dovute a possessione da parte di una divinità, un demone o anche una persona defunta».[5]

In particolare, è da notare come l'ingresso di una Divinità in una persona, che avveniva nella pratica teurgica, differiva da quello degli oracoli ufficiali per il fatto che «si riteneva che la divinità penetrasse nel corpo del *medium* non per uno spontaneo atto di grazia, ma rispondendo alla chiamata dell'operatore (κλήτωρ) o addirittura subendo la sua costrizione».[6]

Nei frammenti pervenutici degli *Oracoli* indubbiamente dovevano essere presenti ambedue questi rami della teurgia, come molti spunti e l'uso di termini tecnici lasciano intendere, ma non possiamo sapere fino a che punto fossero sviluppati.

4. Necessità della pratica teurgica per raggiungere il divino – In questa sede non ci interessa discutere i vari problemi connessi a queste tecniche, ci interessa, invece, ribadire un punto molto importante.

Queste pratiche teurgiche sono presentate non solo come finalizzate alla purificazione dell'anima e all'unione col divino, ma sono altresì inquadrate nello schema filosofico di cui abbiamo sopra detto e presentate come strumento necessario da usare insieme alla facoltà più

[5] *Ibidem*, p. 360.
[6] *Ibidem*, p. 361.

alta che è in noi, ossia insieme a quel «Fiore dell'intelletto», che, da solo, non sembra bastare.

L'autore degli *Oracoli* impone infatti, per liberare l'anima, di

> congiungere l'azione [teurgica] al logos sacro.[7]

E Michele Psello (che conosceva molto bene gli Oracoli) ci spiega che il «logos sacro» o «pensiero sacro» corrisponde appunto al «Fiore dell'intelletto», e che di per sé questo è incapace a portarci fino a cogliere il divino, e che, secondo l'autore degli *Oracoli*, la pratica del rito teurgico è indispensabile.[8]

Psello fa poi un paragone molto interessante fra la dottrina cristiana di Gregorio Nazianzeno, quella puramente filosofica di Platone e quella degli *Oracoli*, scrivendo testualmente:

> Il nostro teologo Gregorio fa salire, egli pure, l'anima verso il divino mediante la ragione e la contemplazione: mediante la ragione, in quanto essa è in noi ciò che *vi* è di più intellettivo e migliore; mediante la contemplazione, per l'illuminazione che è al di sopra di noi. Platone, dal canto suo, ci fa cogliere con la ragione e l'intuizione l'essenza intelligibile. *Invece il Caldeo dice che noi non possiamo salire verso Dio se non fortificando il veicolo dell'anima mediante riti materiali.* Egli ritiene infatti che l'anima sia purificata da pietre, da erbe e da incantesimi e che così si muova facilmente per la sua ascesa.[9]

5. Importanza storica degli «Oracoli Caldaici» – Questi Oracoli Caldaici possono suscitare nel lettore moderno una serie di dubbi di vario genere circa il loro valore; tuttavia essi costituiscono un documento di importanza storica notevolissima, in quanto sia per lo schema triadico che introducono nella concezione della realtà sia, più ancora, per la «sapienza» teurgica «rivelata» che tentano di congiungere alla «speculazione» filosofica, costituiranno un punto di riferimento obbligato per i tardi Neoplatonici.

I *Loghia* verranno giudicati importanti quanto i dialoghi platonici.

Possiamo, anzi, senz'altro dire che, qualora si trascurassero questi *Oracoli*, si resterebbe privi di uno dei parametri essenziali per caratterizzare le varie Scuole e correnti del Neoplatonismo.

[7] Cfr. fr.. 110, p. 94 des Places.

[8] Cfr. frr. 107-153, pp. 92-103 des Places.

[9] Cfr. M. Psello, *Commentario agli Oracoli Caldaici*, 1132 a, riportato in des Places, *op. cit.*, p. 169.

Come vedremo, infatti, queste varie Scuole e correnti del Neoplatonismo si distinguono a seconda che non accettino la teurgia, puntando sull'aspetto razionale tipico della speculazione greca (Plotino e la sua scuola), oppure che la accettino, o cercando di trovare una più organica fusione con le istanze della speculazione greca del passato (Giamblico e alcuni suoi discepoli, nonché tutti gli esponenti della scuola di Atene), ovvero privilegiando la teurgia a totale scapito della componente razionale (come la scuola di Pergamo e Giuliano l'Apostata).

Proclo raggiunge i vertici e i limiti estremi nel tentativo di mediazione fra «teurgia» e «filosofia», e con lui gli *Oracoli* terminano la loro vita.

LIBRO VIII

PLOTINO
E IL NEOPLATONISMO PAGANO

PARTE XXVII

AMMONIO
E LA SUA SCUOLA AD ALESSANDRIA

Ammonio, maestro di Plotino, diceva che le realtà intelligibili hanno una natura siffatta da potersi unificare con le cose che sono capaci di accoglierle, come le cose soggette a corruzione, ma che, pur essendo a esse unite, rimangono pure e incorruttibili, come sussistenti accanto a esse senza perdere la propria natura.

Nemesio, *De nat. hom.*, 3

L'enigma di Ammonio Sacca

1. Il problema irrisolto del significato di «Sacca» – Se, per certi aspetti, con Numenio giungiamo alle soglie del Neoplatonismo, con Ammonio Sacca – vissuto a cavallo fra il II e il III secolo d.C.[1] – varchiamo sicuramente queste soglie.

In altri termini, Ammonio non è più solo un precursore, ma è l'*iniziatore del Neoplatonismo.*

Purtroppo, però, Ammonio – come Socrate – non scrisse nulla, e ciò che le nostre fonti più antiche ci dicono di lui, se ci permette di affermare questo con sicurezza, non ci permette di accertare a quale grado di sviluppo egli portò la dottrina neoplatonica.

Esaminiamo i documenti più importanti concernenti il nastro filosofo.

Intanto, non sappiamo con certezza perché Ammonio si chiamasse «Sacca». L'interpretazione «portatore di sacchi», riferita per la prima volta dal vescovo Teodoreto (Ammonio avrebbe esercitato l'umile mestiere di «portatore di sacchi» prima di dedicarsi alla filosofia), non è sicura.[2]

Ma anche certe moderne ipotesi sembrano poco plausibili. Qualcuno, infatti, ritiene che Sacca indicasse l'appartenenza di Ammonio alla stirpe indiana dei «Saker», oppure che il nostro filosofo fosse un «Sakka-Muni», un monaco buddista.[3]

Da Porfirio sappiamo invece che Ammonio nacque e fu educato in una famiglia cristiana e che, allorché si diede alla pratica della filosofia, sarebbe tornato ad abbracciare la religione pagana.[4]

Eusebio contesta questa notizia, accusando Porfirio di aver detto il falso, e adducendo come prova lo scritto di Ammonio dal titolo *Delle concordanze fra Mosè e Gesù.*[5]

[1] Teodoreto (*Gr. affect. cur.*, VI, 96) precisa che Ammonio fiorì sotto il regno di Commodo (180-192 d.C.).

[2] Cfr. Teodoreto, nel luogo citato alla precedente nota, e Ammiano Marcellino, XXII, 528.

[3] Cfr., per esempio, E. Seeberg, *Ammonius Sakkas*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 61 (1941), pp. 136-170.

[4] Cfr. Porfirio, presso Eusebio, *Hist. eccles.*, VI, 19, 7.

[5] Cfr. Eusebio, *Hist. eccles*, VI, 19, 7 s.

Ma Ammonio non scrisse nulla, ed Eusebio è stato vittima di uno scambio di persona dovuto, oltre che all'omonimia, altresì al fatto che Origene Cristiano, che fu uno dei discepoli di Ammonio Sacca, fu, forse, anche discepolo dell'Ammonio Cristiano.

Del resto, anche il pensiero di Plotino, che – come vedremo – è legato strettamente a quello del maestro, spinge a escludere che Ammonio sia stato cristiano fino alla fine della sua vita. Sono quindi indubbiamente fuori strada gli studiosi che accreditano la tesi di Eusebio, senza contare, naturalmente, l'ipotesi veramente romanzesca di chi ha creduto di vedere in Ammonio nientemeno che l'autore degli scritti attribuiti allo pseudo-Dionigi.[6]

2. L'eccezionale statura spirituale del personaggio – Ammonio non appartenne alle celebrità conclamate del suo tempo. Egli, cioè, non dovette mirare né agli onori, né alla fama, né al numero dei discepoli, ma dovette vivere una vita schiva e ritirata dal clamore del mondo e coltivare la filosofia, intesa non solo come esercizio di intelligenza, ma anche e specialmente come esercizio di vita e come ascesi spirituale, insieme a pochi discepoli a lui profondamente legati. Il seguente passo di Porfirio, tratto dalla *Vita di Plotino*, è particolarmente eloquente:

> A ventott'anni [Plotino] si sentì spinto verso la filosofia e fu presentato ai più noti maestri che a quel tempo operavano ad Alessandria, ma ritornava sempre dalle loro lezioni pieno di tristezza e di delusione, fino a quando confidò quello che provava a uno dei suoi amici; questi comprese il desiderio della sua anima e *lo portò da Ammonio*, che non aveva mai conosciuto. Dopo che entrò e lo ascoltò, confidò all'amico: «È lui che cercavo». E da quel giorno frequentò Ammonio con costanza e si esercitò così tanto nella filosofia che volle sperimentare direttamente quella che viene praticata dai Persiani e quella che domina tra gli Indiani.[7]

E non meno eloquenti sono gli undici anni che Plotino trascorse alla Scuola di Ammonio.[8]

[6] Cfr. H. Langerbeck, *The Philosophy of Ammonius Saccas and Christian Elements therein*, in «Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), pp. 67-74. L'ipotesi che sia Ammonio l'autore degli scritti attribuiti allo pseudo-Dionigi è di E. Elorduy, «*Es Ammonio Sakkas el Pseudo-Areopagita?*», in «Estudios Eclesiásticos», 18 (1944), pp. 501-557, e in molti altri articoli e saggi.

[7] Porfirio, *Vita di Plotino*, 3; trad. di G. Girgenti.

[8] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 3.

È lecito concludere, dunque, che Ammonio dovette essere un uomo di statura eccezionale, non solo per quanto concerne la personalità spirituale, ma altresì per quanto concerne la dottrina vera e propria, se un uomo del calibro di Plotino, che si era subito stancato delle celebrità di allora, continuò ad ascoltare la parola di Ammonio per tutti quegli anni.

Del resto, che il debito di Plotino verso Ammonio sia considerevole, per quanto concerne il *metodo* e per quanto concerne i *contenuti*, ce lo conferma ancora Porfirio:

> Egli [Plotino] era originale e creativo nella speculazione, *portando nelle ricerche l'intelligenza di Ammonio*. Completava velocemente la lettura e poi, spiegando in poche parole il significato di una profonda riflessione, si alzava in piedi. [...] La volta che Origene si presentò a una lezione, egli arrossì e volle andarsene, e, sebbene Origene lo pregasse di parlare, egli rispose che la tensione viene meno quando chi parla sa che deve dire cose che gli uditori già sanno; e così andò via, dopo aver discusso per breve tempo.[9]

3. Alcuni discepoli di Ammonio hanno rotto presto il patto di non scrivere nulla – Ammonio, come abbiamo già detto, non volle scrivere nulla, riservando alla viva parola e al legame spirituale che nasce dall'intimo consenso fra maestro e discepolo la comunicazione del suo messaggio.

Di conseguenza, i tre discepoli più dotati, Plotino, Origene (da non confondere, come meglio preciseremo sotto, con Origene Cristiano) ed Erennio, per rispetto alla peculiare impostazione data dal maestro al proprio insegnamento, strinsero un preciso patto di non divulgare le dottrine che avevano desunto dalle lezioni.

Ma, dopo qualche tempo, Erennio per primo ruppe il patto.

Origene ne seguì ben presto l'esempio, pubblicando due opere.

Plotino, invece, continuò a lungo a seguire l'esempio di Ammonio, anche dopo aver fondato una propria Scuola a Roma, e solo dopo dieci anni iniziò a fissare alcuni argomenti per iscritto.[10]

Ma di Erennio è andato perduto tutto; di Origene conosciamo solo il titolo delle opere,[11] cosicché ci restano solamente le *Enneadi* plotiniane, come frutto spirituale diretto della scuola di Ammonio. Ma

[9] Porfirio, *Vita di Plotino*, 14.
[10] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 3.
[11] Cfr. *infra*, § 8, pp. 1992 s.

da queste non si può desumere certamente la originaria dottrina di Ammonio. Sarebbe come se ci fossero giunti i soli scritti di Platone e da essi pretendessimo di risalire all'originario pensiero di Socrate.

Ancor più problematico risulta il tentativo di desumere da Origene Cristiano elementi validi per la ricostruzione della filosofia di Ammonio.[12]

Il pensiero di Ammonio è allora destinato a restare, per noi, solo un enigma?[13]

4. Le testimonianze di Ierocle e di Nemesio sul pensiero di Ammonio – Per la verità, l'antichità ci ha tramandato testimonianze sul pensiero di Ammonio, le quali, però, risalgono al V secolo d.C. Esse ci sono state conservate dal neoplatonico Ierocle di Alessandria e da Nemesio vescovo di Emesa.[14]

Molti studiosi non sono quindi disposti ad accettarle come degne di fede, dato che non si riesce a comprendere come questi autori possano essere stati in possesso di notizie che gli altri Neoplatonici ignorano.

Ma è evidente che non si può escludere in maniera categorica che alcuni appunti stesi da qualche uditore di Ammonio, pur senza essere stati pubblicati, possano essere pervenuti nelle mani di Ierocle e di Nemesio.

In ogni caso, pur lasciando impregiudicata la questione della fondatezza di queste fonti – che sulla base degli studi finora condotti non è risolvibile in maniera precisa – riteniamo opportuno enucleare le principali dottrine che esse attribuiscono ad Ammonio.[15]

[12] Si veda l'eruditissimo studio di W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des Origenes*, nella raccolta di saggi di questo stesso autore dal titolo *Forschungen zum Neuplatonismus,* Berlin 1966, pp. 1-43, che, però, non raggiunge una sufficiente chiarezza nella dimostrazione della tesi.

[13] Si veda anche l'interessante saggio di H. Dörrie, *Ammonios, der Lehrer Plotins,* in «Hermes», 83 (1955), pp. 439-478, che interpreta invece Ammonio in chiave pitagoreggiante.

[14] Cfr. Ierocle, presso Fozio, *Biblioth.*, codd. 214 e 251; Nemesio, *De nat. hom.*, capitoli 2 e 3. Secondo alcuni parla del nostro Ammonio anche Prisciano Lido, *Solut. ad Chosroen*, che si potranno vedere nel «Supplementum Aristotelicum» ai «Commentaria in Aristotelem Graeca», I, 2, p. 42, 15 ss.

[15] Su queste fonti si vedano: H. von Arnim, *Quelle der Überlieferung über Ammonius Sakkas*, in «Rheinisches Museum», 42 (1887), pp. 276-285 e E. Zeller, *Ammonius Sakkas und Plotinus*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 7 (1894), pp. 295-312. Una eccellente ricostruzione del pensiero di Ammonio sulla base di queste fonti è stata fatta da F. Heinemann, *Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus*, in «Hermes», 61 (1926), pp. 1-27, anche se pecca di eccessi, finendo col trarre più di quanto tali fonti dicono.

Innanzitutto, Ammonio viene presentato come il filosofo che, per primo, ponendosi al di sopra delle dispute e delle polemiche delle opposte Scuole, seppe conciliare Platone e Aristotele e seppe tramandare ai suoi discepoli, soprattutto a Plotino e a Origene, la filosofia liberata dallo spirito polemico.

Ammonio operò questa pacificazione «per ispirazione di Dio», ossia «perché istruito da Dio» (θεοδίδακτος), e «per divino trasporto a ciò che vi è di vero nella filosofia».[16]

Tutto questo può trovare conferma in ciò che da Porfirio sappiamo, e dunque è pienamente degno di fede.

5. Le tesi metafisiche di Ammonio – Molto impegnative sono, poi, le tesi metafisiche ammoniane che si ricavano da Ierocle.

Il nostro filosofo avrebbe prospettato la derivazione di tutta la realtà da Dio, interpretando la dottrina platonica in senso «creazionistico». Ecco il passo più significativo:

> Platone [...] fa preesistere un Dio artefice, che regge l'intero assetto dell'universo visibile e invisibile, non generato da altro sostrato preesistente. Basta, infatti, la Sua Volontà a produrre la sussistenza delle cose. Congiungendo la natura fisica alla realtà incorporea, produsse un cosmo perfettissimo, duplice sensibile e soprasensibile e insieme *Uno.*[17]

In questo cosmo vengono distinti tre piani:

1) quello delle realtà supreme, ossia: «Dio creatore», «le realtà celesti» e gli «Dei»;

2) quello delle «realtà intermedie», costituite dalle nature eteree (aeree) e dai Demoni buoni, che sono interpreti e messaggeri (angeli) per gli uomini;

3) quello delle «realtà infime», ossia le anime umane e gli uomini, nonché gli animali terrestri. Inoltre si precisa quanto segue:

> Le realtà che stanno al di sopra governano quelle che stanno al di sotto, e su tutte regna il Dio che le ha prodotte e che è Padre. E questo suo dominio e potestà paterna è Provvidenza, che stabilisce

[16] Cfr. Ierocle, presso Fozio, *Biblioth.*, cod. 251, p. 461 a 24 ss. e cod. 214, p. 172 a 9 ss.

[17] Fozio*, Biblioth.*, cod. 251, p. 461 b 6 ss.

ciò che conviene a ciascun genere. La giustizia che a questa consegue si chiama Fato.[18]

Altrettanto impegnative sono le tesi che Nemesio attribuisce ad Ammonio, e non tanto la dimostrazione dell'incorporeità dell'anima, in cui il nostro filosofo è associato a Numenio e risulta sostenere tesi ormai acquisite, quanto la interpretazione dei rapporti anima-corpo, incorporeo-corporeo, che costituisce, invece, una novità:

> Ammonio, maestro di Plotino, diceva che le realtà intelligibili hanno una natura siffatta da potersi unificare con le cose che sono capaci di accoglierle, come le cose che sono soggette a corruzione, *ma che, pur essendo a esse unite, rimangono pure e incorruttibili*, come sussistenti accanto a esse senza perdere la propria natura. Infatti, nei corpi l'unione produce la completa trasformazione delle cose che si unificano, giacché avviene una trasformazione in altri corpi: così gli elementi si trasformano nei composti, il nutrimento in sangue, il sangue in carne e nelle altre parti del corpo. Invece, *nel caso delle realtà intelligibili, l'unione ha luogo senza che ne consegua una trasformazione*. Infatti, per sua natura, l'intelligibile non può mutare essenza, ma o sussiste, oppure va nel non essere; invece l'intelligibile né ammette mutamento, né va nel nulla. Altrimenti non sarebbe incorruttibile, e l'anima, che è vita, se mutasse nel mescolarsi al corpo, diverrebbe altro e non sarebbe più vita. E che cosa mai essa apporterebbe al corpo, se non la vita? Dunque, l'anima nel corpo non si trasforma.[19]

L'anima, appunto in quanto incorporea – prosegue Nemesio – secondo Ammonio non è nel corpo, quasi fosse in un recipiente, e, più in generale, non è nel corpo come *in un luogo*, ma ha un rapporto ontologico di natura totalmente diversa rispetto a quella propria dei corpi. L'anima è nel corpo nello stesso senso in cui si dice che «Dio è in noi», ossia come il principio è nel principiato, nel senso, cioè, che il principio produce e regge il principiato. Perciò, non si deve dire «l'anima è qui»; bensì «l'anima *agisce* qui». Nel corpo c'è l'attività dell'anima come principio che lo vivifica e regge.[20]

6. La novità che potrebbe caratterizzare il pensiero di Ammonio in maniera specifica – Se queste testimonianze fossero degne di fede, allora noi potremmo stabilire quanto segue.

[18] Fozio, *Biblioth.*, cod. 251, p. 461 b 17 ss.
[19] Nemesio, *De nat. hom.*, cap. 3. pp. 129 ss. Matthaei.
[20] Nemesio, *De nat. hom.*, cap. 3, pp. 133 ss. Matthaei.

La novità di Ammonio consisterebbe soprattutto, rispetto al Medioplatonismo, nel tentativo di *unificare i differenti piani dell'essere.* Il cosmo è «duplice» e nello stesso tempo «uno»; ogni piano della gerarchia del reale è «causa di quello seguente», e un primo principio è «causa di tutto». Verrebbe addirittura eliminato il presupposto della «materia eterna».

Rispetto al Neopitagorismo la novità consisterebbe *nell'aver inteso il processo di derivazione di tutta la realtà come creazione*, determinando in tal modo in senso preciso quella «derivazione di tutte le cose dall'Uno», che i Neopitagorici lasciavano nel vago.

Naturalmente, si può pensare che Nemesio abbia colorato di tinte cristiane Ammonio. Ma che Ammonio non solo *potesse*, ma *dovesse* conoscere la dottrina della creazione è fuori dubbio, dato che nacque e fu educato in una famiglia cristiana e dato che in Alessandria già con Filone la dottrina aveva avuto larga risonanza.

D'altra parte, come è stato notato da qualcuno, l'Ammonio di Nemesio è chiaramente greco e pagano, in quanto professa il politeismo in modo inequivoco.[21]

7. Conclusioni sul pensiero di Ammonio – Dunque, la dottrina attribuita ad Ammonio è del tutto plausibile in bocca a un uomo nato ed educato come cristiano e successivamente divenuto pagano.

Inoltre, la concezione dei rapporti fra l'anima e il corpo, ossia fra l'incorporeo e il corporeo, rivela anche il guadagno di alcuni dei princìpi che troveremo alla base della concezione delle *Enneadi* e di cui ampiamente diremo.

In generale, poi, la dottrina dell'«intima unione» (*henosis*) fra «incorporeo» e «corporeo», fra Dio e cosmo, costituirebbe una base solida per una nuova concezione dell'uomo e del suo *telos*, nel senso che l'unificazione dell'uomo col divino non sarebbe altro che il momento etico-religioso della generale legge che governa l'intera realtà.

Di conseguenza, anche l'impostazione profondamente religiosa della speculazione di Ammonio risulterebbe perfettamente fondata.

Se così fosse, però, i rapporti fra la tarda filosofia pagana e il pensiero ebraico-cristiano dovrebbero venire ridimensionati. In effetti, la piattaforma sulla quale poggia l'ultimo grande sistema filosofico dei Greci – che, come vedremo, unifica in una potente sintesi la totalità del reale, facendo derivare dal principio primo tutte le ipostasi e lo

[21] Cfr. Heinemann, *Ammonios*, cit., pp. 21 ss.

stesso sostrato materiale e legando l'incorporeo al corporeo in funzione del concetto dinamico di «attività» e di «azione» – sarebbe sorta in Ammonio per sollecitazione del biblico concetto di creazione. Successivamente il pensiero di Ammonio sarebbe stato più solidamente imbrigliato e sistemato da Plotino in categorie squisitamente greche facenti capo alla teoria della «processione», che, tuttavia, verrebbe ad acquistare un senso pieno solo in questa ottica.

In ogni caso, le fonti di cui abbiamo detto non attribuiscono ad Ammonio né la dottrina dell'Uno, né la complessa e grandiosa teoria del *Nous* come sintesi di Essere e di Pensiero, che troveremo in Plotino.

8. I discepoli di Ammonio – Dei discepoli di Ammonio abbiamo già in parte detto.

Del pensiero di Erennio, il primo che ruppe il patto di tenere segrete le dottrine di Ammonio, non sappiamo nulla.

Di Origene il Pagano sappiamo che pubblicò, oltre a un libro *Sui Dèmoni*, un trattato dal titolo *Il solo creatore è il Dio supremo*.

In questo titolo non è possibile non riconoscere una eco delle dottrine che Ierocle riferisce ad Ammonio (con coincidenze anche verbali): esso doveva essere diretto contro quanti distinguevano il «Dio Supremo» dal «Dio creante». Ma anche il primo titolo rivela tesi tipiche della Scuola, in perfetta armonia con quelle che le fonti sopra menzionate ci riferiscono a proposito di Ammonio.[22]

Legato al circolo del nostro filosofo fu anche Longino, che ebbe, però, interessi in prevalenza letterari, e fu lodato, come filologo, sia da Plotino che da Porfirio.[23]

Delle sue concezioni filosofiche ne conosciamo solo una, ma piuttosto significativa. Egli non riteneva che le «Idee» fossero «pensieri di Dio», e sosteneva, invece, che esistevano separatamente dal *Nous*.

È una concezione, questa, che venne mantenuta per un certo periodo di tempo anche da Porfirio (e forse proprio anche da Ammonio).[24]

Il *Trattato sul sublime*, giuntoci sotto il nome di Longino, è per molti aspetti interessante, ma dalla maggior parte degli studiosi vie-

[22] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 3; cfr. Heinemann, *Ammonios...*, cit., p. 19.

[23] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 14; 20.

[24] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 18 e Proclo, *In Plat. Tim.*, I, p. 322, 24 Diehl. Questo potrebbe essere una riconferma di quanto sopra dicevamo, ossia che Ammonio non dovette professare la dottrina della seconda ipostasi come *Nous*, inteso come unità strutturale di essenza (Idee) e pensiero, che troveremo in Plotino.

ne considerato inautentico, e, pertanto, non ci serve per ricostruire il pensiero del nostro autore.[25]

Origene Cristiano non appartenne al gruppo dei filosofi summenzionati e non dovette nemmeno aver incontrato Plotino ad Alessandria.

Gli studiosi pensano che possa aver frequentato Ammonio (di circa un decennio più vecchio di lui) intorno al 205/210 d.C. Nel 231 pare che egli abbia abbandonato Alessandria.[26]

Plotino giunse invece ad Alessandria nel 232.

Il suo incontro con Ammonio fu decisivo non solo per lui, come abbiamo letto nel passo di Porfirio, ma per la storia delle idee dell'Occidente, quasi come l'incontro ad Atene di Platone con Socrate.

Le potenti energie spirituali che Ammonio seppe suscitare nei discepoli, e che sarebbero scomparse in breve volgere di tempo, con Plotino divennero invece «possesso per il sempre».

[25] Si veda l'edizione di D.A. Russel, *Longinus, On the Sublime*, Oxford 1964, con introduzione e commento.

[26] Cfr. il saggio di Theiler, citato *supra*, nota 12.

PARTE XXVIII

PLOTINO E LA FONDAZIONE DEL NEOPLATONISMO

Cercate di condurre il divino che è in noi al divino che è nell'universo

Plotino, in Porfirio, Vita di Plotino, *2*

SEZIONE I

LA SCUOLA DI PLOTINO A ROMA E GENESI DELLE «ENNEADI»

I. Come nacque la Scuola di Plotino

1. Plotino da Alessandria a Roma – Plotino aveva ventotto anni quando entrò nel circolo di Ammonio Sacca e vi rimase fino a trentotto.[1]

Dalla Scuola di Ammonio Plotino trasse un particolare desiderio, di cui Porfirio ci dice:

[1] Della vita di Plotino sappiamo quasi esclusivamente quello che ci riferisce Porfirio nella celebre *Vita di Plotino.* Infatti, non solo Plotino non parla mai di sé nella sua opera, ma non volle parlarne neppure con gli amici intimi. Porfirio (*Vita di Plotino*, 1) scrive: «Plotino, il filosofo del nostro tempo, sembrava vergognarsi di essere in un corpo. Per questa disposizione d'animo, non voleva raccontare nulla né della sua nascita, né dei suoi genitori, né della sua patria. Disprezzava talmente il posare per un pittore o per uno scultore che, quando Amelio gli chiese di lasciarsi fare un ritratto, rispose: "Non solo è già abbastanza trascinare quest'idolo con cui la natura ci ha avvolti, ma voi pretendete addirittura che io acconsenta a lasciare un'immagine di questa immagine molto più duratura, come se fosse un'opera degna di essere contemplata?"». Dei particolari più significativi della vita del nostro filosofo, riferitici da Porfirio, diremo nel testo. Qui ci limitiamo a tracciare la cronologia e a completare quanto nel testo non diremo. Plotino nacque a Licopoli, stando alla *Suda* (*s.v.*). La data che si ricava da Porfirio è il 205 d.C. Nel 232 inizia a dedicarsi interamente alla filosofia ad Alessandria. Nel 243 lascia Alessandria per seguire l'imperatore Gordiano nella sua spedizione orientale. Nel 244 giunge a Roma, dove fonda la sua Scuola. Compone i suoi trattati fra il 253 e il 269. Morì nel 270, a 66 anni, a causa di un male (non bene identificabile) che gli produsse piaghe nelle mani e nei piedi e gli arrochì notevolmente la voce. Negli ultimi tempi, a causa di questo male, abbandona la Scuola e gli amici e si ritira nella tenuta di un vecchio amico in Campania, dove muore in solitudine. Delle *Enneadi* plotiniane (sulla cui genesi e sul cui ordinamento diremo nel testo) è stata finalmente curata una edizione critica eccellente da P. Henry e H.R. Schwyzer, *Plotini Opera*, 3 voll., Paris-Bruxelles 1951-1973 (*editio maior*) e Oxford 1964-1982 (*editio minor*). La più recente traduzione delle *Enneadi*, con testo greco a fronte dell'edizione Henry-Schwyzer, è la seguente, già ricordata: Plotino, *Enneadi*, traduzione di R. Radice, Saggio introduttivo, prefazioni e note di G. Reale; nell'opera è contenuto anche Porfirio, *Vita di Plotino*, a cura di G. Girgenti, nella collana «I Meridiani. Classici dello Spirito», Mondadori, Milano 2002, 2003[2]. Citeremo da queste traduzioni. Importante è il *Lexicon Plotinianum* curato da J.H. Sleeman e G. Pollet, Leiden-Leuven 1980. Un *Lessico* su supporto elettronico ha curato R. Radice, Milano 2004.

Delle edizioni italiane integrali delle *Enneadi* di Plotino, puntualmente registrate nello Schedario, ci serviremo di quella a cura di R. Radice: Plotino, *Enneadi*, tradu-

> Si esercitò così tanto nella filosofia che volle sperimentare direttamente quella che viene praticata dai Persiani e quella che domina tra gli Indiani.[2]

Il contatto diretto con la sapienza orientale, dunque, dovette essere ritenuto come il coronamento, o, per lo meno, come il completamento di quanto aveva appreso da Ammonio.

Del resto, i «Gimnosofisti» e i «Magi d'Oriente» – come sappiamo – erano da tempo indicati come una delle principali fonti del sapere.

La spedizione dell'imperatore romano Gordiano III, nel 243 d. C. sembrò offrirgli l'occasione propizia.

Ma si trattò di un'esperienza drammatica, che non gli poté dare alcuno dei frutti sperati. Gordiano fu ucciso in Mesopotamia e Plotino riparò ad Antiochia, riuscendo solo a stento a salvarsi.

Di qui egli non poté o non volle ritornare ad Alessandria (probabilmente Ammonio era morto), e decise di recarsi a Roma, dove giunse nel 244 d.C., quando Filippo si era impossessato del potere imperiale.[3]

A quest'epoca Plotino aveva ormai toccato «il mezzo del cammin di nostra vita», aveva cioè raggiunto i quarant'anni e si sentiva, quindi, ormai maturo per aprire nella capitale dell'impero una sua scuola.

Per un decennio (244-253 d.C.) il nostro filosofo tenne lezioni, rifacendosi – come sappiamo – alle conversazioni di Ammonio e al suo metodo, lasciando largo spazio alla discussione e alla diretta ricerca di coloro che lo frequentavano, ma senza scrivere nulla, mantenendo fede al vecchio patto stretto con Erennio e Origene, anche se costoro lo avevano tradito.[4]

2. Genesi delle «Enneadi» – Solo a partire dal 254 d.C., e quindi in età matura, Plotino incominciò a scrivere.

Quando Porfirio giunse a Roma, nel 263, Plotino aveva composto già ventuno trattati. Ne compose altri ventiquattro fra il 264 e il 268, e i restanti nove dopo il 268.[5]

zione di R. Radice, saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di G. Reale; Porfirio, *Vita di Plotino*, a cura di G. Girgenti, Mondadori, Milano 2002, 2003[2]. Utilizzeremo la traduzione di Radice per i trattati plotiniani e la traduzione di Girgenti per la *Vita di Plotino* di Porfirio.

[2] Porfrio, *Vita di Plotino*, 3.

[3] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 3.

[4] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 3.

[5] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 46.

Molto interessante è la notizia che Porfirio ci dà sul modo in cui Plotino componeva i suoi trattati. Egli scriveva di getto (senza rileggere, per un difetto di vista, ciò che aveva scritto),[6] in maniera continua e molto regolare, quasi come se copiasse da un libro, e così proseguiva a lungo. Il suo comporre era dunque come un conversare per iscritto, anziché con la voce. E chi non tiene ben presente questo difficilmente riesce a intendere lo stile delle *Enneadi.*

Porfirio ebbe direttamente da Plotino l'incarico di emendare e riordinare i vari trattati.[7]

Questi trattati erano stati composti senza un preciso ordine sistematico. Di conseguenza, Porfirio decise di seguire il metodo già adottato da Andronico di Rodi nel pubblicare gli esoterici di Aristotele, ossia di radunare insieme i libri che trattavano tematiche eguali o tra loro direttamente connesse. In più, Porfirio si lasciò guidare dalla pitagorica convinzione circa il significato metafisico del numero, e combinando la «perfezione del numero sei» con il numero «nove» (ejnnevα), divise i cinquantaquattro trattati plotiniani appunto in sei gruppi di nove ciascuno e raggruppò gli argomenti affini, graduandoli, a seconda della difficoltà, dai più facili ai più complessi.[8]

Nacquero, così, quelle *Enneadi*, che, insieme ai dialoghi di Platone e agli esoterici di Aristotele, contengono il più alto messaggio filosofico dell'antichità, e uno dei più cospicui di tutti i tempi.

3. Caratteristiche particolari della Scuola plotiniana – La Scuola di Plotino non assomigliava probabilmente a nessuna delle precedenti. L'autorità e il prestigio che il filosofo si era acquistati presso il ceto nobiliare furono tali, che molti «al pensiero della morte imminente» gli affidavano i figli e le figlie da educare e i loro beni da conservare e amministrare, come «a custode sacro e divino», sicché la casa in cui abitava (che apparteneva a una certa Gemina, di cui era ospite) brulicava di giovinetti, di giovinette e di vedove. Da Plotino venivano, inoltre, uomini politici al fine di comporre vertenze e liti, e a lui si affidavano come ad arbitro infallibile.[9]

Lo stesso imperatore Gallieno e la moglie Salonina ebbero di lui altissima stima, tanto da prendere in seria considerazione il progetto plotiniano di far sorgere una città di filosofi che avrebbe dovuto chia-

[6] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 8.
[7] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 7.
[8] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 24-26.
[9] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 9.

marsi «Platonopoli», in Campania, in cui si sarebbe ritirato Plotino stesso e i cui abitanti avrebbero dovuto osservare «le leggi di Platone».

Il progetto però fallì, a causa delle trame dei cortigiani.[10]

Si sbaglierebbe però ad arguire, da tutto ciò, che Plotino si interessasse ai problemi politici o avesse mire politiche di qualche genere.

Lo spirito che animava il suo progetto di «Platonopoli» era molto diverso dallo spirito che aveva ispirato a Platone i suoi progetti, i suoi ideali e le sue utopie politiche. Infatti Platone, ancora tutto pregno dello spirito e dell'*ethos* della *polis* greca, intendeva veramente – come abbiamo a suo luogo spiegato – incidere sul vivo dell'attività politica e operare una radicale trasformazione e nella teoresi e nella prassi politica: intendeva, cioè, riformare dalle radici lo Stato nella sua totalità. Plotino, invece, non voleva affatto proporre un progetto per rinnovare l'impero romano in funzione dei princìpi filosofici, ma voleva *semplicemente costruire un'oasi di pace, una città fatta per filosofi*, vale a dire (come risulterà chiaro in base a quanto diremo) *fatta per chi voleva vivere una vita in una comunità che rendesse possibile il raggiungimento del fine supremo, ossia l'unione con il divino.*

Non stupisce, dunque, che egli dissuadesse espressamente i suoi discepoli dal dedicarsi alla vita politica.

Coloro che accorrevano ad ascoltare la parola di Plotino avevano interessi di tipo assai differente.

Intanto, è da rilevare che a chiunque era permesso di frequentare le lezioni e le riunioni.[11] Pertanto, dovevano esserci numerosi uditori occasionali e saltuari, che erano attratti semplicemente dalla fama del personaggio e quindi dalla curiosità. Inoltre vi erano – piuttosto numerosi – gli uditori che frequentavano con una certa costanza, e fra questi senatori romani e anche alcuni nobili di origine orientale.

Infine vi erano i veri e propri «seguaci».

È da notare che anche un certo numero di donne – come ci riferisce Porfirio – tutte fortemente attratte dalla filosofia prendeva parte alle riunioni.[12]

Agli scritti del maestro, invece, solo pochi avevano diritto di accesso, e solo dopo che avevano dimostrato di possedere precisi requisiti intellettuali e morali.[13]

[10] Cfr. Porfirio *Vita di Plotino*, 12.
[11] Porfirio, *Vita di Plotino*, 1.
[12] Porfirio, *Vita di Plotino*, 9.
[13] Riferisce Porfirio, *Vita di Plotino*, 4, che i libri scritti da Plotino venivano affidati a ben pochi, dopo attento esame delle persone che manifestavano il desiderio di leggerli.

4. Finalità della Scuola di Plotino – Platone aveva fondato l'Accademia per poter formare mediante la filosofia gli uomini che avrebbero dovuto rinnovare lo Stato; Aristotele aveva fondato il Peripato per organizzare in modo sistematico la ricerca e il sapere; Pirrone, Epicuro, Zenone avevano fondato i loro movimenti per cercare di dare agli uomini l'«atarassia», ossia la pace e la tranquillità dell'anima.

La Scuola di Plotino tendeva a un nuovo, ulteriore fine: *voleva insegnare agli uomini a sciogliersi dalla vita di quaggiù per riunirsi al divino, e poterlo contemplare fino a giungere al culmine di una trascendente unione estatica.*

Il fine della nuova Scuola era, dunque, fortemente religioso e mistico. Era quello stesso fine che stava alla base del progetto di «Platonopoli».

Ecco le parole di Porfirio che illustrano perfettamente questo supremo *telos* cui il nostro filosofo mirava:

> Si dice, poi, che [Plotino] era sempre sveglio, *poiché aveva un'anima pura e sempre protesa verso il divino che amava con tutta l'anima*, e che adoperò ogni mezzo per liberarsi e sottrarsi al flusso crudele di questa vita avida di sangue. Pertanto, soprattutto grazie a quella luce divina che spesso, durante le riflessioni, lo innalzava *fino al Primo Dio che è al di là*, percorrendo le vie indicate da Platone nel «Simposio», gli apparve proprio quel Dio che non ha né forma né idea, perché si trova al di sopra dell'Intelligenza e di ogni intelligibile. Confesso che io stesso, Porfirio, mi sono avvicinato e *mi sono unito a questo Dio soltanto una volta*, e ormai ho sessantotto anni. A Plotino, quindi, il Fine ultimo apparve vicino. *Infatti, per lui, il fine e lo scopo consistevano nell'avvicinarsi e nell'unirsi al Dio che è al di sopra di tutto*. Nel periodo in cui stetti con lui gli capitò di raggiungere quel Fine per ben quattro volte con un atto ineffabile.[14]

Le ultime parole di Plotino morente al medico Eustochio furono queste:

> Cercate di ricondurre il divino che è in noi al divino che è nell'universo.[15]

Esse suonano veramente come il suo testamento spirituale e costituiscono quasi il sigillo del suo insegnamento.

[14] Porfirio, *Vita di Plotino,* 23.
[15] Porfirio, *Vita di Plotino,* 2.

II. Ripresa e conclusione della «seconda navigazione»

1. Rapporto fra Plotino e i filosofi precedenti – Plotino presuppone circa otto secoli di speculazione precedente, ed è comprensibile solo sulla base dei guadagni essenziali del pensiero antico in questo lasso di tempo.

La lista di ciò in cui Plotino è debitore ai predecessori è considerevolmente ampia. Per limitarci solo all'essenziale, dobbiamo rilevare quanto segue.

Lo spirito di Pitagora, o, per meglio dire, di quello che venne successivamente considerato spirito pitagorico, nonché la dottrina dei princìpi supremi della «Monade» e della «Diade», costituiscono una componente importante nella formazione del suo pensiero.

A Parmenide il nostro filosofo riconosce soprattutto il merito di aver scoperto l'identità fra «Essere» e «Pensiero»; un principio, questo, che, reinterpretato su nuove basi, regge la concezione enneadica del *Nous*.

Platone è riconosciuto come l'autentica autorità, quasi sempre infallibile.

Ma il Platone che interessa a Plotino non è né quello aporetico e problematico dei dialoghi socratici, con le sue impennate di dubbio e con la sua carica ironica maieutica, e non è nemmeno il Platone che persegue il progetto dello Stato ideale e che dà voce alla grande passione politica dei Greci.

Il Platone che interessa a Plotino è quello mistico-teologico e metafisico, e perciò i dialoghi a lui cari erano il *Fedone*, il *Fedro*, il *Simposio*, il *Timeo*, i libri centrali della *Repubblica* e, subordinatamente, alcuni aspetti del *Sofista*, del *Parmenide,* del *Filebo* e della *Lettera II*.

Platone non è mai criticato, e, spesso, è menzionato col pronome di terza persona singolare.

Platone, come l'Aristotele degli Scolastici, è, insomma, il punto di riferimento fermo e costante, è il filosofo per eccellenza, l'autorità suprema (vedremo che, in sostanza, Plotino si riteneva non altro che un «interprete di Platone»).

Le dottrine di Aristotele sono invece spesso criticate, come per esempio la dottrina di Dio come «pensiero di pensiero», la teoria dell'anima come «entelechia», la concezione dell'etere, la dottrina delle categorie. Tuttavia, alcuni dei concetti metafisici e psicologici di Aristotele risultano determinanti nella costituzione del pensiero di Plotino, come avremo modo di constatare.

Anche la dottrina della Stoa, avversatissima a motivo del suo materialismo di fondo, ha, essa pure, una presenza considerevole nelle *Enneadi.* Plotino critica la concezione materialistica di Dio e dell'anima, la dottrina delle categorie e la teoria del tempo, che sono proprie della Stoa, ma accetta le dottrine della simpatia universale e del *Logos*, nonché le istanze di una concezione unitaria del reale, riformulandole però su altre basi, e una serie di concetti morali, piegandoli in una direzione spiritualistica e mistica.

Del resto già Porfirio notava:

> Nei suoi scritti si mescolano latenti dottrine stoiche e peripatetiche; spesso viene utilizzata la «Metafisica» di Aristotele.[1]

Lo stesso negletto Epicuro e gli Scettici ebbero qualcosa da insegnargli.

Ma la filosofia di Plotino sarebbe semplicemente impensabile al di fuori dell'ambiente culturale di Alessandria quale venne a formarsi fra il I secolo a.C. e il II secolo d.C., ossia senza Filone Ebreo, senza il Medioplatonismo e il Neopitagorismo, delle cui istanze la scuola di Ammonio rappresentò la più efficace sintesi.

Malgrado questi debiti, e altri di cui diremo, la filosofia di Plotino non è né un eclettismo, né una forma di sincretismo, perché nel sistema plotiniano c'è un'ispirazione nuova che dà un senso inedito a queste vecchie dottrine.

Dodds scrive: «Se voi fate a pezzi, il sistema di Plotino, potete di regola trovare, per ogni pezzetto, se non qualcosa che si possa rigorosamente chiamare una fonte, comunque un qualche modello o antecedente o stimolo, a esso più o meno correlato, sia che lo stimolo provenisse dall'interno della scuola platonica o dall'esterno di essa. Plotino ha costruito il suo sistema utilizzando ampiamente pezzi usati, ossia i materiali che la tradizione filosofica greca gli offriva. Ma la essenza del sistema plotiniano sta nel nuovo significato che il tutto impose alle parti; la sua vera originalità non consiste nei materiali, ma nel disegno (come infatti io ritengo avvenga in ogni grande sistema filosofico)».[2]

Se ciò è vero, bisogna, altresì riconoscere che anche nel tracciare il nuovo disegno con i vecchi materiali Plotino ricevette non poche suggestioni dagli ultimi filosofi che abbiamo nominato, ossia da Filone di

[1] Porfirio, *Vita di Plotino*, 14.

[2] E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973, p. 129.

Alessandria, dai Medioplatonici e dai Neopitagorici, come allo stato attuale degli studi risulta ormai certo.

Ma su questo problema dobbiamo svolgere un più ampio discorso, perché proprio queste correnti filosofiche fiorite nei primi due secoli dell'età imperiale costituiscono un vero e proprio grandioso *prologo al Neoplatonismo*. Cosa, questa, assai scarsamente riconosciuta dalla *communis opinio* o addirittura pressoché ignorata.

2. Plotino invera e porta a pieno sviluppo le istanze del Medioplatonismo e del Neopitagorismo – Il moderno lettore delle *Enneadi* può avere spesso l'impressione che molte tesi non vengano dimostrate, o, perlomeno, non convenientemente giustificate. Ma chi si fermasse a questa impressione e giudicasse non adeguatamente fondata la speculazione plotiniana, cadrebbe in un grave errore di prospettiva storica e ne pregiudicherebbe in modo irreparabile la comprensione.

Bisogna tenere presente, infatti, che, nel secolo immediatamente precedente, il Medioplatonismo e il Neopitagorismo avevano raggiunto la loro *acmé*. Essi avevano ormai messo definitivamente in crisi il materialismo dei grandi sistemi ellenistici, avevano recuperato – come abbiamo con ampiezza dimostrato nel libro VII – gli esiti della platonica «seconda navigazione» e avevano tentato di integrarli, di rielaborarli e di risistemarli, tenendo conto soprattutto dei guadagni aristotelici, e senza trascurare alcuna delle istanze fatte valere dagli stessi sistemi dell'età ellenistica.[3]

Plotino trovava, dunque, una serie di verità filosofiche già riguadagnate e giustificate dai suoi predecessori, e proprio per questo motivo egli non sentiva il bisogno di ridimostrarle in modo approfondito, considerandole come acquisite.

Fondamentale, a questo riguardo, è la testimonianza di Porfirio, cui più volte abbiamo fatto riferimento esponendo il pensiero Medioplatonico, e che ora giova rileggere:

> Nelle lezioni [di Plotino] venivano letti sia i commentari di *Severo*, di *Cronio*, di *Numenio*, di *Gaio* e di *Attico*, sia quelli dei Peripatetici, vale a dire di *Aspasio*, di *Alessandro*, di *Adrasto* e di altri occasionali.[4]

Proprio i testi dei Medioplatonici e dei Neopitagorici e degli ultimi Peripatetici influenzati dal Medioplatonismo erano il punto di par-

[3] Si veda, sopra, il libro VII, *passim*.
[4] Porfirio, *Vita di Plotino*, 14.

tenza di Plotino nelle sue lezioni, e quindi l'*humus* su cui nasceva e si svolgeva il suo pensiero.

Del resto, se si legge e si medita quanto di quegli autori ci è pervenuto (di Gaio non ci è pervenuto nulla, ma il discepolo autore del *Didascalico*, come abbiamo visto, supplisce largamente a questa perdita), la comprensione dei contenuti filosofici e della stessa temperie spirituale delle *Enneadi* risulta enormemente agevolata.

Un altro fatto è bene ricordare, perché particolarmente importante ai fini della valutazione della portata della tesi che stiamo sostenendo.

3. Rapporti di Plotino con Numenio – Già nell'antichità si era notata la somiglianza fra alcune tesi di Numenio e alcune parallele tesi di Plotino. Anzi, questa somiglianza era stata giudicata talmente forte che ad Atene Plotino venne accusato addirittura di plagio, e un discepolo di Plotino stesso, Amelio, si sentì in dovere di confutare pubblicamente con uno scritto tale accusa.[5]

Se quest'accusa è senza dubbio infondata, è tuttavia innegabile l'esistenza di consistenti tangenze fra la filosofia di Plotino e quella di Numenio, come già abbiamo mostrato.

Plotino, in sostanza, riprese le istanze dei Medioplatonici e dei più evoluti Neopitagorici, le sviluppò e le portò a completa maturazione con una profondità, una lucidità e una audacia senza paragone maggiori, sì da eclissare e fare dimenticare i suoi immediati predecessori.

Tuttavia, mai come in questo caso, rimane vero il principio che il segreto per intendere i «maggiori» è, in gran parte, nei «minori» che li hanno preceduti. Per questo motivo ai Medioplatonici e ai Neopitagorici – la cui conoscenza, purtroppo, continua a rimanere retaggio di pochi specialisti – noi abbiamo dedicato tanto spazio nel precedente volume: *essi risultano aver gettato quelle basi, muovendo dalle quali soltanto era possibile salire a quelle altezze cui seppe elevarsi Plotino, sulla scia di Ammonio.*

Si potrebbe obiettare che Plotino non cita nemmeno una volta per nome questi autori. Ma l'obiezione perde ogni mordente non appena si considerino questi tre fatti.

[5] Ecco quanto ci riferisce Porfirio a questo proposito: «Quando Trifone, uno stoico platonico, riferì ad Amelio che alcuni provenienti dalla Grecia accusavano Plotino di plagiare Numenio, Amelio scrisse un libro dal titolo "Sulla differenza delle dottrine di Plotino e di Numenio"» *(Vita di Plotino*, 17). È da notare che Amelio conosceva assai bene il pensiero di Numenio, come lo stesso Porfirio ci riferisce. «Amelio [...] superando chiunque altro in laboriosità, trascrisse tutti i libri di Numenio, li riassunse e ne imparò a memoria la maggior parte» (*Vita di Plotino*, 3).

In primo luogo, Plotino non cita per nome se non i filosofi da lui molto lontani nel tempo.[6]

In secondo luogo, i filosofi di cui discorriamo si consideravano «esegeti» e «interpreti» di Platone (e di Pitagora) e non pensatori originali; e come «interprete di Platone» considera se stesso anche Plotino.[7]

Indubbiamente egli dovette giudicare quei suoi predecessori semplicemente come uomini che attinsero alla medesima fonte in cui è già contenuta tutta la verità.

Infine è particolarmente significativo il fatto che lo stesso Ammonio non viene citato neppure una volta.[8]

4. Rapporti fra Plotino e il pensiero orientale – Per comprendere il complesso quadro delle diverse componenti culturali che concorsero alla formazione del pensiero plotiniano, resta ancora da dire, sia pure in breve, del problema 1) degli influssi della «sapienza orientale», 2) della «filosofia mosaica» di Filone di Alessandria, 3) della Gnosi e 4) del Cristianesimo.

In che misura Plotino attinse a queste fonti? Incominciamo dal primo punto

Il preteso influsso dell'Oriente su Plotino è stato ampiamente ridimensionato dagli studiosi moderni. D'altra parte, sappiamo che Plotino desiderò ardentemente avere diretta esperienza della filosofia quale era praticata dai Persiani e dagli Indiani, ma che, per le ragioni già dette, egli non potè venire a contatto con quelle fonti.[9]

Inoltre, il cosiddetto «emanazionismo» plotiniano non ha nulla a che vedere con l'«emanazionismo» della sapienza orientale.

Vedremo, anzi, che, propriamente parlando, la dottrina plotiniana *non è affatto una forma di emanazionismo.*[10]

[6] Nessun filosofo posteriore a Epicuro viene citato espressamente.

[7] Cfr. Plotino, *Enneadi*, V, 1, 8.

[8] Che Plotino non parli mai di Ammonio, al quale deve, probabilmente, non meno di quanto Platone deve a Socrate, è per noi stupefacente. Tuttavia, come giustamente rilevava Heinemann (*Ammonios*, cit., p. 2), se anche ci fosse stato Platone alla scuola di Ammonio, egli non si sarebbe comportato come si comportò con Socrate. Nel III secolo d.C. e nel contesto filosofico del circolo di Ammonio, un elogio al Maestro, vale a dire all'uomo Ammonio, era impensabile, dato che ciascun membro della Scuola sentiva sé e gli altri (e in modo particolare un uomo ispirato come Ammonio) quasi solo come espressione del Divino soprasensibile. Dunque, bisognava esaltare il divino e non chi del divino era semplice veicolo. Del resto anche di sé e della propria vita Plotino non volle quasi mai parlare.

[9] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 3.

[10] Cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 2, pp. 468-500.

Le fonti orientali di Plotino si riducono a quelle largamente ellenizzate nell'ambiente alessandrino.

Più che di contenuti specifici, si tratta di quello spirito mistico e religioso, frutto già di una mediazione e di una sintesi fra categorie orientali e occidentali: si tratta, insomma, di quello spirito da cui avevano tratto alimento tutte le correnti di pensiero esaminate, fiorite ad Alessandria a partire dal I secolo a.C.

5. Rapporti fra Plotino e Filone di Alessandria – Invece, non solo è probabile, ma è pressoché certo l'influsso di Filone Ebreo su Plotino.

I libri di Filone, ad Alessandria, città in cui egli aveva operato, erano certamente accessibili con facilità. In ogni caso, mediatamente, ossia tramite Numenio, Plotino dovette conoscere Filone.

Di fatto, le analogie fra il pensiero filoniano e quello plotiniano sono notevoli. Zeller riconobbe che, fra tutti i precursori di Plotino, Filone presenta le analogie più consistenti con il pensiero delle *Enneadi.*

La concezione filoniana di Dio presenta numerose affinità con la concezione plotiniana dell'Assoluto. La dottrina del «Logos» e delle «Potenze» ha corrispondenze con la dottrina plotiniana della seconda ipostasi non solo nel contenuto concettuale, ma perfino in certe espressioni lessicali: per esempio, l'espressione «cosmo intelligibile», coniata da Filone, ritorna con le stesse valenze in Plotino.

L'attività divina, creatrice di tutte le realtà intelligibili e dello stesso cosmo sensibile, intesa dinamicamente come manifestazione della potenza divina e come produzione di effetti da parte della medesima, prefigura, sia pure in direzione «parallela e non convergente» la «processione» plotiniana, di cui parleremo in modo dettagliato.

La metafisica filoniana dell'«interiorità» e la concezione del fine supremo dell'uomo posto nell'«unione mistico-estatica» con Dio hanno, poi, piena corrispondenza nelle pagine delle *Enneadi.*[11]

6. Rapporti di Plotino con la «Gnosi» – I rapporti di Plotino con la Gnosi furono di contrapposizione polemica. Naturalmente, dal confronto dialettico Plotino trasse un chiarimento delle proprie posizioni.

Tuttavia, è da rilevare che i piani su cui si muovono gli Gnostici e Plotino sono diversissimi e che i positivi influssi dei primi sul secondo sono stati da alcuni studiosi indebitamente esaltati, tanto più che non conosciamo con esattezza gli Gnostici cui Plotino si riferisce.

[11] Si veda libro VII, pp. 1799 ss.

Invece, ci sembra aver messo molto bene a fuoco il problema uno studioso italiano, il quale ha precisato quanto segue: «gli Gnostici e Plotino si muovono in contrastanti mondi di pensiero: la dottrina plotiniana è un serio tentativo di risolvere l'antico problema dell'Uno-Tutto, come cioè porre il supremo Principio in relazione con l'Universo. Se pur si possa usare la parola emanazione, per Plotino, essa non ha proprio nulla in comune con le emanazioni gnostiche, le quali sono uno dei pochi esempi, nel pensiero europeo, di quella curiosa applicazione dell'immaginazione, in quanto essa ha di più sregolato e irrazionale, a problemi filosofici e teologici: il che è caratteristico di quella decadente trasposizione europea del pensiero indiano alla quale diamo il nome teosofia. Vi sono alcune tracce di questa contaminazione tra fantasia e ragione nel tardo neoplatonismo con la sua indiscriminata accettazione di ogni fittizia entità della astrologia caldea, sebbene persino qui il nativo razionalismo ellenico tenti, ingenuamente, le sue sistemazioni. Nulla di tale irrazionalità è in Plotino, neppure nel più alto ed estatico Plotino; poiché anche la sua mistica è, ellenicamente, dialettizzata. I sistemi gnostici, se pure meritano tal nome, sembrano essere ispirati in parte dal sincretismo dell'epoca, dal desiderio di trovare un posto nel loro mondo spirituale a ogni sorta di essere occorrente nelle religioni soteriologiche o filosofiche delle quali essi avevano una qualche conoscenza; e, in parte, dalla passione orientale per la personificazione di idee astratte, caratteristica dell'età scolasticizzata, a cui i nomi barbarici degli Eoni portano testimonianza [...]. Altri tratti discriminanti la Gnosi da Plotino è che la produzione degli Eoni non è necessaria o eterna ma dipende dalla volontà del Primo Principio; e poi la sessualità, il "transfert" erotico sublimato al mondo spirituale, caratteristico della gnosi simoniana e valentiniana. Tra i Simoniani, una gran parte è affidata alla gran Madre, *magna peccatrix*, Elena terrestre, oscillante tra l'epos antico e il secondo Faust; mentre il Valentinianesimo è una vera orgia di προυνικία, di brame e di coppie. Da tutto ciò Plotino è lontano».[12]

Ciononostante, dalla polemica antignostica Plotino trasse soprattutto la piena coscienza della positività del cosmo, che per la Gnosi è, invece, malvagio. Forse egli, da certe istanze della dottrina gnostica, fu indotto a porsi un problema, estraneo alla precedente speculazione greca, che investe l'Assoluto stesso, ossia il *problema del perché c'è il principio stesso e qual è la ragione del suo esserci*.

[12] V. Cilento, *Plotino, Paideia Antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, Firenze 1971, pp. 23 s.

Ma la risposta che egli seppe dare – come vedremo – va ben oltre gli orizzonti della Gnosi e raggiunge le più alte vette cui il pensiero occidentale è pervenuto.[13]

7. Rapporti di Plotino con il Cristianesimo – Plotino dovette avere rapporti anche con i Cristiani veri e propri. Porfirio parla della presenza di numerosi Cristiani alle lezioni di Plotino, i quali «inducevano molti in errore» nel sostenere che Platone non aveva compreso in modo adeguato la profondità dell'essenza intelligibile, cosicché Plotino interveniva spesso a confutarli.

Ma questi Cristiani sono mescolati da Porfirio con gli Gnostici, o addirittura identificati *in toto* con essi.[14]

È certo, comunque, che Plotino prese espressamente posizione contro il dogma fondamentale della *resurrezione della carne.*[15]

Lo stesso principio cardine del Cristianesimo del *Dio che si fa carne, restando vero Dio e divenendo, insieme, vero uomo*, non poteva essere da Plotino accolto né nel suo significato rivoluzionario di evento storico, né nel suo significato metafisico e teologico.

Plotino respingeva inoltre la dottrina della creazione del mondo nel senso biblico, così come la concezione dell'assoluto privilegio dato all'uomo, e quindi l'antropocentrismo.

Né poteva essere accolta la dottrina della *Grazia soprannaturale*.

Plotino voleva piuttosto portare *l'uomo a essere Dio con le sole forze del logos.* Egli restava fermamente convinto che le forze dell'uomo sono sufficienti per portarlo a diventare Dio, facendosi uno con Lui.

L'«unione mistica» con Dio, ossia il raggiungimento del supremo *telos* dell'uomo, non avviene dunque – come vedremo – tramite una grazia soprannaturale, ma per una *naturale energia spirituale*, che rientra nella circolare dialettica della *processione* e del *ritorno* all'Assoluto.[16]

[13] Cfr. *infra*, pp. 2031 ss.
[14] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 16.
[15] Cfr. Plotino, *Enneadi*, III, 6, 6.
[16] Per approfondire l'assai complessa questione delle fonti e della genesi storica e teoretica del pensiero plotiniano, si veda la bibliografia nello Schedario, *s.v.*

SEZIONE II

IL SISTEMA DI PLOTINO

I. Novità nel contenuto e nel metodo della filosofia di Plotino, i loro rapporti con la speculazione precedente

1. Sei punti-chiave del pensiero plotiniano – Il complesso quadro fin qui tracciato – che ha lo scopo di rendere consapevole il lettore della necessità di compiere una serie di ricognizioni per poter leggere e comprendere le *Enneadi*, il capolavoro estremo della Grecità – risulterà ancor più chiaro sulla base delle osservazioni che ora faremo.

Il pensiero plotiniano ruota per intero intorno a sei capisaldi.

1) La tesi di fondo consiste nella netta distinzione fra mondo sensibile e mondo intelligibile, fra l'essere corporeo e l'incorporeo.

2) Il secondo caposaldo consiste nella determinazione dell'incorporeo in funzione dello «schema triadico», ossia in funzione della teoria delle tre ipostasi, che sono l'*Uno*, il *Nous* e la *Psyché.*

3) Il terzo caposaldo consiste nella determinazione precisa del rapporto che lega le tre ipostasi, ossia del processo secondo cui dalla prima deriva la seconda e da questa la terza. Il grado più alto produce quello più basso senza diminuire, dona senza impoverire. Questa dottrina è comunemente indicata col termine «emanazione»; ma – come vedremo – tale termine è inadeguato e fuorviante, in quanto risulta fonte di ogni sorta di equivoci, e bisogna quindi sostituirlo con il termine «processione».

4) Strettamente connessa alla dottrina della «processione» delle ipostasi è la dottrina secondo cui la materia sensibile non costituisce un principio sussistente di per sé, ma procede essa stessa dall'ultima delle ipostasi: il mondo sensibile, per conseguenza, viene «dedotto» interamente dal soprasensibile.

5) Plotino, come nessun altro dei metafisici greci, si preoccupa di fondare l'unità di tutta la realtà. In un certo senso – come vedremo – tutto è nell'Uno e l'Uno è in tutto, e ciascuno dei gradi inferiori è nel superiore e da esso è prodotto e sorretto. Non solo le ipostasi so-

prasensibili sono così unificate, ma lo stesso mondo corporeo è strettamente affiancato dall'incorporeo, al punto che, rovesciando il modo tradizionale di esprimersi, Plotino afferma che non è l'anima che è nel corpo, ma piuttosto *il corpo che* è nell'anima e quindi non il soprasensibile nel sensibile, ma viceversa. Certo, Plotino arriva, proseguendo su questa via, ai limiti dell'«acosmismo»; ma questo è, appunto, un tratto assai peculiare della sua filosofia.

6) In tale contesto ontologico, in cui tutto «procede» dal Principio, nulla è veramente estraneo al Principio (dato che non esiste nulla a Lui contrapposto) e pertanto è possibile un «ritorno» al Principio, una riunificazione piena e totale al Principio, che l'uomo può realizzare anche mentre è ancora in vita, nell'«unione mistica» e nell'«estasi». L'uomo può separarsi dal mondo esterno e rientrare in se stesso, prendere possesso del suo vero io, che è l'anima e, poiché l'anima deriva dall'intelligenza e l'intelligenza dall'Uno, l'uomo può ritornare all'Uno. Questo principio sconvolge la tradizionale tavola dei valori sia classica sia ellenistica, trasforma l'etica in ascesi spirituale e pone la felicità – il *telos* umano – nell'unione estatica col divino.

2. Plotino può essere inteso solamente nell'ambito della sfera culturale in cui si colloca – Questi capisaldi, pur giocando tutti quanti un ruolo parimenti essenziale nelle *Enneadi*, non risultano avere tutti quanti una fondazione e una giustificazione proporzionate alla loro portata. Ciò che abbiamo fin qui detto dovrebbe ormai avere chiarito la ragione di questo fatto apparentemente strano.

In realtà, Plotino non «dimostra», ma semplicemente «afferma» e «ribadisce» certi capisaldi che i due secoli di speculazione a lui precedenti avevano riguadagnato. Si sofferma solo in parte su quelli che avevano già avuto una certa giustificazione; invece insiste sulle specifiche novità da lui apportate. Ecco perché la conoscenza della speculazione dei secoli I e II d.C. è indispensabile per intendere le *Enneadi.*

Facciamo qualche esempio.

Il primo caposaldo, già ampiamente riguadagnato, viene da Plotino semplicemente sussunto: se il lettore moderno sente la mancanza della dimostrazione di tale principio, Plotino non solo non la sente, ma per precise ragioni storico-culturali non la poteva sentire, perché – come abbiamo visto a più riprese – i Medioplatonici e i Neopitagorici, dai quali egli muove, avevano già detto ciò che occorreva.

Per quanto concerne il secondo caposaldo, Plotino si sofferma non a dimostrare che ci sono «ipostasi» (ossia l'esistenza di una gerarchia

nell'ambito dell'incorporeo), giacché anche questa era tesi corrente, ma si impegna a dimostrare *che le ipostasi sono solo tre* (contro gli Gnostici che moltiplicavano gli Eoni; Valentino ne ammetteva, per esempio, trenta).

Anzi, questa stessa tesi Plotino la ritiene già acquisita da Platone e intravista da Parmenide (come, del resto, Numenio riteneva la teologia trinitaria addirittura già propria di Socrate).[1]

Plotino si impegna soprattutto a dimostrare che le ipostasi sono solamente *queste tre e non altre*: l'«Uno» che è al di sopra dell'essere e dell'intelligenza, il «Nous» che è unità di essere e di pensiero, e l'«Anima».

Il terzo caposaldo è forse quello più a fondo discusso, insieme al precedente. Del resto è *proprio questo il tratto nuovo e distintivo del Neoplatonismo, vale a dire la determinazione del principio secondo cui dalla prima ipostasi procedono le successive, e dall'ultima procede lo stesso cosmo sensibile, nonché la determinazione della natura di questo processo.*

Analoghe osservazioni potremmo fare sui restanti tre capisaldi.

In modo particolare è da rilevare che l'ultimo caposaldo risulta perfettamente intelligibile solo se collocato nella temperie spirituale del tempo, in cui i valori religiosi erano posti al vertice per comune consenso. Plotino non fa che dare un adeguato fondamento speculativo a questo sentire.

Quanto abbiamo detto è dunque sufficiente a far comprendere che è impossibile intendere Plotino al di *fuori dello sfondo e della prospettiva storica in cui si colloca.*[2]

3. Il metodo di Plotino – Qual è il metodo peculiare della filosofia plotiniana?

È quello stesso che era stato proprio della speculazione platonica, vale a dire la «dialettica», intesa nel suo originario significato metafisico e ontologico e non nel senso puramente logico-metodologico di tipo aristotelico e nemmeno, ovviamente, in quello stoico.

La dialettica era, in Platone, non solo il metodo, ma il tipo stesso di vita che caratterizzava la «seconda navigazione», cioè quel metodo e quel tipo di vita che soli sanno sciogliere l'uomo dai legami con il mondo sensibile, sanno farlo ascendere al mondo intelligibile e, una volta

[1] Cfr. Plotino, *Enneadi*, V, 1, 8 e Numenio, fr. 2 des Places = fr. 1 Leemans.
[2] Cfr. libro VII, *passim*.

raggiunto l'intelligibile, sanno portarlo di grado in grado alla realtà suprema, al «principio imprincipiato», alla «condizione incondizionata».

Come in Platone, così anche in Plotino sono due le tappe della dialettica: la prima consiste nel passare dal sensibile all'intelligibile, la seconda nel salire, di grado in grado, nel mondo intelligibile, fino a toccare il culmine dell'intelligibile. Ecco un passo eloquente:

> In verità, la via è duplice per tutti, sia per chi ancora è impegnato nella salita, sia per chi è ormai arrivato in alto: la prima via muove dal basso, mentre la seconda riguarda coloro che già si trovano nel mondo intelligibile, e, per così dire, vi hanno posto il piede. Ma anche costoro non possono non proseguire finché non abbiano raggiunto l'estremo confine di quel luogo, dove, una volta conquistata la vetta dell'intelligibile, si giunge alla «conclusione del viaggio.[3]

Per la verità, il testo parla di due tappe, ma poi ne designa tre, in quanto distingue (e vedremo più avanti per quale ragione), nello stesso ambito dell'intelligibile:

a) il cammino nel mondo dello Spirito,

b) il momento in cui si perviene «al termine del viaggio», ossia la conclusione del viaggio (l'estasi).

Ma vediamo, intanto, quali uomini sono in grado di elevarsi e quindi di diventare dialettici, per poi determinare in modo più preciso il metodo dialettico. Secondo Plotino questi uomini sono di tre specie: quelli che hanno natura di *musici*, quelli che hanno natura di *amanti* e quelli che hanno natura di *filosofi*. Si tratta, in sostanza, di uomini che aspirano all'immateriale e sono capaci di «separarsi dal sensibile» o che, come gli uomini di natura filosofica, hanno già in qualche modo operato la separazione.

All'uomo che ha la natura di musico bisognerà, dapprima, insegnare a passare dai suoni sensibili e dalla bellezza sensibile che in essi si esprime alla bellezza spirituale che loro sovrasta, insinuando così in lui le ragioni della filosofia.

Analogamente, all'uomo che ha natura di amante bisognerà insegnare ad andare oltre quelle bellezze corporee che lo turbano e lo sconvolgono e bisognerà avvezzarlo a scoprire il fascino verace delle cose incorporee e quindi a salire al mondo dello Spirito. L'uomo che ha natura filosofica ha già operato questa separazione ed è già pronto per l'ulteriore cammino, ossia è già pronto per diventare dialettico.[4]

[3] Plotino, *Enneadi*, I, 3, 1.
[4] Cfr. Plotino, *Enneadi*, I, 3, 1-3.

4. La dialettica – Che cos'è, allora, precisamente, la dialettica? Ecco la risposta di Plotino:

> Ma che cos'è mai questa dialettica che bisogna insegnare anche ai primi ‹due tipi› di uomo? Consiste in un'abitudine che permette di parlare secondo ragione su ogni realtà, dando di essa l'esatta definizione, la differenza rispetto alle altre cose, e rivelando quanto ha in comune con esse. [E non solo questo, ma anche riconosce] il luogo e l'ambito in cui ogni cosa si colloca, se realizza la propria essenza, e quante cose siano essere e quante non essere, inteso come ciò che è diviso dall'essere. Inoltre, la dialettica tratta sia del bene sia di quello che non è bene, di quanto in esso rientra e di quanto, invece, rientra nel suo opposto; chiarisce altresì che cos'è l'eterno e che cosa non è, procedendo sempre sulla via della scienza e mai dell'opinione. Alla fine del suo errare nel mondo sensibile, la dialettica si radica in quello intelligibile, dove esercita la sua attività, liberandosi dell'errore e alimentando l'Anima nella cosidetta «Pianura della Verità». In ciò fa uso del metodo platonico della diairesi per la distinzione delle Idee e dell'essenza, utilmente applicandolo anche ai generi primi. A tal punto, sempre nel campo dell'intelligibile, mette in relazione tutte le conseguenze che derivano dai princìpi fino a percorrere l'intero mondo intelligibile, e, poi, in senso contrario, per via di analisi si spinge nuovamente al Principio, e qui finalmente trova pace. Si trova in pace finché sta lassù, dato che in questo luogo non si disperde in una pluralità di azioni, ma si limita a guardare, concentrandosi in unità, e delegando a un'altra disciplina – quasi si trattasse di conoscere la scrittura – la cosiddetta attività logica che concerne l'uso delle premesse e dei sillogismi. In verità alcuni di questi procedimenti li ritiene necessari preliminari della sua arte e li valuta come si valutano le altre conoscenze, ossia alcune ritenendole utili, altre invece superflue, in quanto legate al metodo della disciplina che le esige.[5]

Questa scienza non dipende dal mondo esterno e non muove, quindi, dalla sensazione, nel senso che non trae dall'esperienza sensibile i propri princìpi, ma dal *Nous* stesso mediante l'*anima*.

Già Platone aveva chiaramente detto che il guardare direttamente le cose sensibili con i sensi «acceca l'anima» e aveva sostenuto la necessità di rifugiarsi «nei *logoi*» e in questa sfera procedere.[6]

Plotino afferma, in modo ancor più chiaro, che i princìpi li dà il *Nous* stesso e sono evidenti, purché si sappia accoglierli appunto con l'anima, che, come vedremo, dal *Nous* dipende.

[5] Plotino, *Enneadi*, I, 3, 4.
[6] Cfr. Platone, *Fedone*, 99 E-100 D.

La dialettica trae poi da questi princìpi tutte le conseguenze, intrecciandoli e separandoli, fino a cogliere tutta la trama dei rapporti che costituisce l'intero mondo del *Nous* in modo adeguato e, addirittura, fino a cogliere oltre il *Nous* stesso, l'Uno, l'Assoluto, come vedremo.

5. Il vertice mistico della dialettica – Due elementi sono ancora da mettere in evidenza, ai fini di una corretta comprensione della dialettica plotiniana.

In primo luogo – come già abbiamo accennato – la dialettica *non è un puro metodo di ricerca*, ossia un puro strumento. Essa, infatti, non consiste, come per Aristotele e per la Stoa, nella determinazione di meri procedimenti razionali o dei modi corretti di procedere nel domandare e nel rispondere, ma in un processo di pensiero che – come già in Platone – coglie immediatamente l'essere e la realtà:

> Non si deve affatto ritenere che essa [la dialettica] sia un semplice strumento del filosofo: in realtà, essa non consiste in nudi teoremi e regole, ma investe le cose stesse ed ha gli esseri, per così dire, come sua materia: eppure si avvicina agli esseri con un metodo tutto suo, perché possiede a un tempo, insieme con i teoremi, le cose stesse?[7]

In secondo luogo, la dialettica per Plotino, come già per Platone, e anche a questo abbiamo già accennato, è «elevazione morale», è «ascesa», è «conversione».

La dialettica non può esserci senza la virtù e, anzi, *le virtù superiori coincidono o sono strettamente connesse con la dialettica*, dato che queste virtù sono separazione dal corpo, «assimilazione» e «identificazione» col divino, e la dialettica mira appunto a questo scopo.

La dialettica plotiniana, insomma, nel momento conclusivo sbocca nella «mistica».

Con quest'ultimo rilievo, ci riallacciamo a quello iniziale sulla peculiarissima natura del momento culminante della dialettica plotiniana.

Già il processo dialettico platonico terminava nell'intuizione del Bene, ossia in un coglimento immediato dell'incondizionato.

Plotino sottolinea con estremo vigore la natura straordinaria di questo momento finale, fino al punto di contrapporla alla scienza, e, addirittura, giunge a parlare di «contatto», «assimilazione», «identificazione», «estasi».[8]

[7] Plotino, *Enneadi,* I, 3, 5.
[8] Cfr. *infra*, pp. 2103 ss.

Ma per comprendere questo punto, è necessario prima esaminare l'intero sistema plotiniano, e perciò potremo caratterizzarlo adeguatamente solo alla fine della trattazione.

II. I metodi possibili per interpretare ed esporre Plotino

1. Le interpretazioni proposte dagli storici della filosofia – Le componenti del pensiero plotiniano – come da tempo gli studiosi riconoscono – sono due: una di carattere soggettivo, che oggi diremmo *esistenziale*; l'altra di carattere oggettivo, e più propriamente *speculativo*.

Da un capo all'altro delle *Enneadi*, infatti, emergono l'ansia del Divino e il fervido desiderio di unirsi a esso, il sentimento religioso e la tensione mistica. Ma è altrettanto evidente in tutti i trattati delle *Enneadi* il lucido tentativo di spiegare razionalmente la totalità del reale, e di dar conto, sempre su basi razionali, di quella stessa tensione dell'uomo e di tutte le cose verso il Divino.

Alcuni interpreti hanno privilegiato la prima componente, offrendoci una serie di interpretazioni che grosso modo possono chiamarsi *religiose*, mentre altri hanno privilegiato la seconda componente, offrendoci appunto una serie di interpretazioni *più filosofiche e metafisiche.*

Peraltro, è da rilevare, in primo luogo, che queste due componenti, in Plotino, si lasciano ben difficilmente separare. Il Bréhier ha anzi affermato – e non senza ragione – che il tratto caratteristico di Plotino è proprio «l'unione intima di questi due problemi, unione tale che la questione di sapere quale dei due è subordinato all'altro non può più porsi».[1] Anzi, lo studioso francese precisa ulteriormente: «Plotino deve essere collocato tra i pensatori che hanno tentato di superare non solo il conflitto tra la ragione e la fede (perché, in questa forma, esso si porrà in seguito a circostanze storiche non ancora verificatesi in quest'epoca), ma un conflitto di carattere molto più generale, il conflitto tra una rappresentazione religiosa dell'universo, cioè una rappresentazione tale che il nostro destino vi abbia un senso, e una rappresentazione razionalista che sembra togliere ogni significato a una realtà quale il destino individuale dell'anima. Per aver posto questo problema Plotino resta uno dei maestri più importanti della storia della filosofia».[2]

[1] É. Bréhier, *La philosophie de Plotin,* Paris 1968; traduzione italiana, *La filosofia di Plotino,* Milano 1976, p. 36.

[2] Bréhier, *La filosofia di Plotino*, cit., p. 44.

Inoltre è da rilevare che, in ogni caso, noi ci occupiamo di Plotino nella storia della filosofia solo in virtù della seconda componente, o – se si vuole – nella misura in cui è la seconda componente a dar senso alla prima. Di conseguenza, le interpretazioni «filosofico-metafisiche» risultano senza dubbio più adeguate, tanto più che anche le prime, alla fine, non riescono a dar senso al momento religioso, senza riferirsi a quello filosofico, non riescono a spiegare il momento esistenziale senza rifarsi a quello ontologico: insomma, non riescono a far a meno del momento «oggettivo» per spiegare quello «soggettivo».

A loro volta, le interpretazioni filosofiche hanno seguito vie differenti.

Alcuni studiosi hanno cercato di ricostruire l'evoluzione del pensiero plotiniano e il suo svolgimento cronologico. Senonché l'ordine cronologico delle *Enneadi* tramandatoci da Porfirio non è del tutto attendibile. Inoltre, sappiamo che Plotino iniziò a scrivere verso i cinquant'anni, dopo che da circa un decennio teneva le sue lezioni, e, dunque, quando già aveva maturato il suo pensiero. Si capisce, quindi, la ragione per cui questi tentativi hanno avuto esiti alquanto deludenti.

Quanti, invece, si sono proposti di ricostruire sistematicamente il pensiero plotiniano si sono trovati di fronte a un'altra difficoltà.

Plotino è in certo senso un pensatore molto «sistematico», ma il modo con cui egli espone il proprio pensiero è quanto di più «asistematico» si possa immaginare. Dal principio alla fine le *Enneadi* presuppongono la dottrina delle tre «ipostasi», e, anzi, presuppongono tutto quanto il sistema già fissato, ma da nessuna parte noi troviamo l'indicazione di un piano preciso da seguire per ricostruirlo.

Si comprende, pertanto, come, anche in questo caso, gli interpreti si siano divisi in due schiere. Alcuni hanno preferito seguire la via che potremmo chiamare «dal basso all'alto», ossia la via che parte dalla materia e dal mondo sensibile per giungere al mondo dell'intelligibile e dall'ipostasi inferiore a quella superiore. Altri, invece, hanno preferito la via che potremmo chiamare «dall'alto al basso», partendo cioè dal principio supremo, ossia dall'«Uno», scendendo via via al «Nous», all'«Anima», e, poi, al mondo sensibile.

Qual è la via più corretta e più adeguata?

2. La via seguita nella presente esposizione – Per la verità, è da notare che nelle *Enneadi* si possono ritrovare ambedue queste vie.

Esse non sono in effetti in antitesi se non in apparenza. Del resto, noi sappiamo che già in Platone la dialettica era sia «ascendente» sia «discendente», e così risulta essere anche in Plotino.

Tuttavia coloro che scelgono la via «ascendente», dal basso all'alto, sembrano essere in sintonia con il metodo aristotelico, che suole appunto muovere da ciò che è *primo per noi* (il sensibile) per salire a ciò che è *ultimo per noi*, anche se è *primo per sé* (il soprasensibile).

Ma il metodo aristotelico è di tutt'altra natura rispetto a quello plotiniano. Infatti, per Plotino il mondo sensibile non ha né quello spessore ontologico né quell'autonomia che ha in Aristotele, e la sensazione, di conseguenza, non ha una sua autonoma valenza conoscitiva. Come già abbiamo ricordato, l'«anima» (il nostro intelletto) non trae i princìpi dal sensibile, ma dallo stesso «Nous».

D'altra parte, è da rilevare che Plotino usa il metodo dal basso all'alto solo poche volte e solo quando vuol provare – a guisa di verifica – che le ipostasi sono tre. Ma, di regola, egli usa il metodo dall'alto al basso, giacché solo con questo è possibile adeguatamente rappresentare la «processione» delle ipostasi, ossia il modo con cui «l'una deriva dall'altra» e i rapporti che le legano reciprocamente.

Del resto il principio supremo, l'Uno, gioca un ruolo assolutamente condizionante nel sistema plotiniano, al punto che nessuna parte di esso risulta intelligibile se non in riferimento all'Uno.

La via «dall'alto al basso» risulta, dunque, quella più adeguata e più conforme alla speculazione plotiniana.

3. Le articolazioni del sistema plotiniano – Anche sulla determinazione dell'articolazione del sistema plotiniano gli studiosi sono poco concordi. Questa è una conseguenza inevitabile dei diversi punti di partenza che essi assumono e della diversa interpretazione che danno della natura del filosofare plotiniano.

A noi sembra, tuttavia, che questa articolazione emerga dalle *Enneadi* in modo abbastanza chiaro.

Intanto, poiché – come si è visto – la base del sistema plotiniano è la platonica distinzione fra «mondo intelligibile» e «mondo sensibile», i quali stanno fra loro nel rapporto di condizione a condizionato, bisognerà distinguere la trattazione del mondo soprasensibile da quella del mondo sensibile, e iniziare dalla prima.

Circa l'articolazione della trattazione del soprasensibile non potrebbero sussistere dubbi: l'ordine gerarchico dall'alto al basso, dall'«Uno» al «Nous» all'«Anima», è il più logico. Chi parte dall'ipostasi più bassa, l'Anima, per risalire alla più alta, non riesce a spiegare perfettamente la natura della «processione» plotiniana. Chi, poi, parte dall'ipostasi mediana, opera con arbitrio.

Alla trattazione del mondo intelligibile dovrà far seguito quella del mondo sensibile: la «fisica» o, meglio, la «cosmologia» vera e propria.

Infine, si dovrà trattare dell'uomo, del suo fine e del come deve vivere per raggiungerlo. È questa l'etica.

Se si rilegge il trattato della prima *Enneade* dedicato alla dialettica, si troverà proprio questo schema. La filosofia ha parti distinte: la più nobile è appunto la «dialettica» (la conoscenza dell'intelligibile e dell'immateriale); le due altre parti menzionate e dichiarate dipendenti dalla dialettica sono appunto la «fisica» e l'«etica».[3]

4. Le tradizionali distinzioni delle parti della filosofia perdono il loro significato originario e assumono una nuova dimensione – A ben vedere, però, Plotino si disinteressa totalmente della trattazione dei problemi fisici considerati sotto il profilo strettamente scientifico. Il mondo fisico gli interessa solamente come momento della «processione» dall'Assoluto. Analogamente, l'etica non ha un suo spessore e una sua – sia pur relativa – autonomia. L'etica diventa, in Plotino, la via del «ritorno all'Uno» e solo sotto questo profilo il nostro filosofo si interessa dei problemi dell'uomo.

Il sistema plotiniano emerge così nelle sue linee di forza solo ricomponendo le tradizionali «parti» della filosofia nel nuovo schema «circolare» della «processione» di ogni cosa dall'Uno e del «ritorno all'Uno».

In effetti, nel sistema plotiniano viene presentato il più audace tentativo metafisico dell'antichità, che squassa tutti gli schemi tradizionali, e li infrange: le ipostasi e il mondo stesso non sono che gradi diversi del Divino, in ogni grado e momento c'è, in un certo senso, il tutto, *l'Uno è in tutto, sia pure in modo diverso, a seconda che ciascuna cosa sia in grado di contenerlo, e il tutto è nell'Uno.*

Come è stato giustamente rilevato, la «processione» dei molti dall'Uno è «una *via da Dio a Dio*, ma anche una *via in Dio*, perché ci sono solo gradi della vita divina, un eterno scendere e un eterno salire dell'anima, secondo ritmi determinati e secondo una legge immanente».[4]

Proprio per questo, le «parti» della filosofia perdono il loro significato tradizionale e solo nel circolo della «processione» e del «ritorno» acquistano il loro nuovo significato trasvalutato.

Perciò a questo schema ci atterremo nella esposizione.

[3] Cfr. Plotino, *Enneadi,* I, 3, 6.

[4] Heinemann, *Ammonios*, cit., p. 27. Heinemann riferisce già ad Ammonio tutto questo. Forse, in ciò, egli eccede; è certo, in ogni caso, che questo è il vero «movimento» del pensiero plotiniano.

SEZIONE TERZA

L'IPOSTASI DELL'UNO-BENE E LE SUE CARATTERISTICHE

I. Preliminare dimostrazione dell'esistenza dell'Uno e delle tre ipostasi

1. L'Uno principio supremo – È impossibile intendere l'originalità e la novità di Plotino e, in particolare, il suo personale contributo alla «seconda navigazione», se non si comprende la riforma di struttura che egli apporta alla metafisica sia platonica sia aristotelica, la quale conduce a risultati che, per più di un aspetto, sono rivoluzionari.

È ben vero che in Platone ci sono spunti plotiniani *ante litteram*[1] e che nella successiva storia del Platonismo e del Neopitagorismo questi spunti – come abbiamo veduto[2] – sono lievitati in modo abbastanza considerevole, ma Plotino va ben oltre, perché da questi spunti risale a una *vera e propria rifondazione sistematica e strutturale della metafisica classica.*

Il principio ultimo del reale, per Aristotele, era la *sostanza* (oujsiva) e l'*intelligenza* del Motore Immobile.

Per Plotino, invece, *il principio è ancora ulteriore*, è l'Uno, il quale è «al di là dell'essere e dell'essenza» e «al di là dell'intelligenza». *L'Uno è una ipostasi che trascende lo stesso Essere e lo stesso Nous*: in questo senso, Plotino riprende e porta alle conseguenze estreme il nucleo centrale delle «Dottrine non scritte» di Platone, fortemente anticipatrici, come abbiamo visto nel terzo volume.

Vediamo il ragionamento con cui Plotino motiva questa sua tesi, secondo cui l'Uno è *il fondamento e il principio assoluto.*

2. Ogni cosa è in virtù dell'«unità» – Ogni ente, in senso ultimativo, è *tale solo in virtù della «unità».* Se si spezza l'unità, infatti, cessa di sussistere la cosa stessa. La sussistenza della cosa dipende dall'unità: se si toglie questa, si toglie l'essere stesso della cosa. Scrive Plotino:

[1] Soprattutto nelle cosiddette «Dottrine non scritte», oltre che in certi dialoghi.
[2] Cfr. libro VII, *passim*.

> Tutti gli esseri devono il loro essere all'Uno, tanto quelli che sono primi, quanto quelli che rientrano fra gli esseri per un qualche carattere che si attribuisce loro. Del resto, quale cosa potrebbe essere, se non fosse una? Infatti se la privi dell'uno che le si attribuisce non sarebbe più quella che è. Per esempio, un esercito non esisterebbe neppure se non fosse uno, e così dicasi di un coro o un gregge. Ma non ci sarebbero neanche una casa o una nave se non godessero di unità; infatti, tanto l'una quanto l'altra sono una, e se perdessero questa loro unità non sarebbero più né casa né nave. Neppure le grandezze continue potrebbero esserci, se l'Uno non concedesse la sua partecipazione. Però, se vengono divise, nella misura in cui perdono in unità, cambiano il loro essere. Per esempio, se i corpi degli animali e delle piante, ciascuno nella propria unità, rifuggono da essa e si frantumano nel molteplice, perdono l'essenza originaria e non sono più quello che erano: si trasformano in esseri diversi, che però in quanto esistono, sono pure essi unitari. Peraltro, anche la salute si ha quando il corpo trova un'armonia unitaria, e lo stesso vale per la bellezza che è presente finché la natura dell'uno tiene le parti. Anche la virtù dell'Anima si trova quando c'è una tensione all'uno, e quando verifica l'unificazione in un'unità coerente.[3]

Domandiamoci ora – una volta stabilito che l'*essere degli enti* dipende dalla loro *unità* – da che cosa ulteriormente derivi questa loro unità.

Plotino rileva quanto segue: tutti gli enti fisici ricevono la loro unità dall'Anima (come si vedrà più oltre), la quale è appunto attività plasmatrice, formatrice e coordinatrice di tutte le cose sensibili, e, in questo senso, è causa e fondamento della loro unità.

3. L'Anima dà unità alle cose, ma essa stessa riceve l'unità dal «Nous» – Diremo, allora, che l'Anima stessa è l'unità, o diremo, piuttosto, che l'anima *dà l'unità, ma non coincide con l'unità*, e che quindi deriva essa stessa la sua unità da qualcosa di ulteriore?

La risposta di Plotino è chiarissima: vi sono *gradi diversi di unità*; l'Anima ha un grado di unità superiore a quello dei corpi, ma *non è essa l'unità*:

> Delle cose a cui si attribuisce unità, ciascuna è una in ragione del grado di essere che ha, sicché tanto meno sono essere, quanto meno hanno unità, e tanto più hanno di essere quanto più hanno di unità.

[3] *Enneadi*, VI, 9, 1.

> E così anche l'anima, pur essendo un'altra cosa rispetto all'Uno, ha tanto più unità, quanto più possiede l'essere in misura superiore e in forma più piena. L'anima, comunque, non è l'Uno in sé. Essa è certamente una, ma in un certo senso ha l'Uno per attributo, e quindi l'Uno e l'Anima sono due realtà, esattamente come l'Uno e il corpo. Solo che, rispetto all'Uno, ciò che è fatto di parti separabili, come per esempio un coro, è quanto di più distante esiste, mentre ciò che è continuo gli è più vicino. L'Anima, invece, è ancora più prossima all'Uno, in quanto anch'essa ha con Lui qualcosa in comune. Se, però, dal fatto che l'Anima senza l'Uno non sarebbe anima, si volesse concludere che è identica all'Uno, si incapperebbe in primo luogo nell'obiezione che anche ciascuno degli altri esseri è in quanto si accompagna con l'essere uno, ma resta tuttavia distinto dall'Uno: infatti, l'Uno e i corpi non si identificano, perché è il corpo a partecipare dell'Uno. In secondo luogo, si potrebbe obiettare che l'Anima è molteplice e una a un tempo, anche se non è composta di parti; in essa, infatti, si trova un gran numero di facoltà, come quella del ragionamento, dell'appetito e dell'apprendimento che l'Uno riunisce come in un legame. In tale maniera l'anima, in virtù della sua unità, trasferisce ad altri esseri l'unità, che, del resto, lei stessa accoglie per averla ricevuta da un altro.[4]

Dunque, l'Anima introduce nel mondo fisico l'unità, ma la riceve, essa stessa, da ciò che le sta al di sopra, vale a dire dal *Nous,* dall'Intelligenza e dall'Essere.

4. Anche il «Nous» implica molteplicità e non coincide con l'Unità – A questo punto si ripresenta il problema già posto a proposito dell'Anima: *l'Uno coincide con l'Essere e con l'Intelligenza, ossia con il Nous*?

La risposta, anche in questo caso, è negativa. L'Essere e il *Nous*, per quanto abbiano un grado superiore di «unità» rispetto all'Anima, non sono l'Uno, *perché implicano molteplicità*: dualità di «pensante» e «pensato» e molteplicità di Idee, vale a dire la totalità delle realtà intelligibili:

> Ora, quanto segue chiarirà per quale motivo l'Intelligenza non può considerarsi come il Primo. L'essere dell'Intelligenza consiste necessariamente nel pensare; e nella sua massima espressione, non mira al suo esterno, ma direttamente a ciò che viene prima di lei: in tale modo, convertendosi a sé si converte al principio. In quanto questa

[4] *Ibidem*.

medesima Intelligenza è a un tempo pensante e pensato, sarà duplice e non semplice, e con ciò si esclude che possa essere l'Uno. Nel guardare ad altro, senza dubbio contempla ciò che è migliore rispetto a lei e più originario; e poi, nel guardare a sé e insieme a ciò che è migliore, ecco che così si pone come seconda. Bisogna assolutamente ammettere una siffatta Intelligenza, che nello stesso tempo sia in grado di essere alla presenza del Bene e del Primo a cui guarda, senza d'altra parte lasciare se stessa e smettere di pensare e di pensarsi come l'insieme di tutte le cose. In ogni caso, la sua natura multiforme si distingue nettamente dall'Uno.[5]

5. Il principio dell'«unità» è l'«Uno-in-sé» – La «radice dell'unità», dunque, è qualcosa che trascende lo stesso *Nous*, qualcosa di assolutamente scevro di qualsivoglia pluralità, è l'*Uno-in-sé.*

Ecco ancora un passo significativo:

Per tale ragione la causa del cosmo sensibile non potrebbe essere essa stessa un cosmo sensibile, ma deve essere Intelligenza e mondo intelligibile. Ancora prima di questo, la causa che l'ha prodotto, non può essere né l'Intelligenza, né un cosmo intelligibile, ma qualcosa di più semplice sia dell'una che dell'altro. Il molteplice non viene dal molteplice, ma questo genere di molteplicità viene dal non-molteplice; difatti se pure esso fosse molteplice non sarebbe principio, e ci vorrebbe qualcos'altro di anteriore. Bisogna, dunque, soffermarsi su ciò che è davvero uno e che prescinde da ogni molteplicità e da ogni semplicità ordinaria, per essere assolutamente semplice.[6]

In conclusione: nel ricercare il fondamento delle cose, che è l'unità, noi siamo costretti a risalire dal mondo fisico all'Anima (che è l'ipostasi più bassa), quindi dall'Anima (che «ha», ma non «è» unità) al *Nous* (che è la seconda ipostasi) e dal *Nous* (che ha un'unità più alta ancora di quella dell'anima, ma è esso pure molteplice) a *un principio ulteriore, assolutamente semplice: l'Uno, che* è l'ipostasi *prima, il «Principio imprincipiato», l'Assoluto.*

Vediamo ora, in modo più preciso, come Plotino intenda tale Uno.

[5] *Enneadi*, VI, 9, 2.
[6] *Enneadi*, V, 3, 16; cfr. anche III, 8, 10.

II. L'Uno come Principio assoluto

1. L'Uno come infinitudine – La caratteristica fondamentale dell'Uno è l'«infinitudine», e da questa occorre partire per comprendere le differenze fra la metafisica plotiniana e quella platonico-aristotelica, cui sopra abbiamo fatto cenno.

L'«infinitudine» era stata attribuita al Principio solo da alcuni degli antichi filosofi della *physis* e in dimensione appunto «fisica».[1]

In Platone e in Aristotele (e in genere nel pensiero della Grecità) era prevalsa l'idea che l'«in-finito» comportasse «imperfezione» (che fosse, cioè, sinonimo di «indeterminato» e di «in-compiuto»), mentre il «finito» (nel senso di «de-terminato» e «compiuto») era stato associato con il «perfetto».

Platone aveva inteso il Principio primo come *limite* (πέρας) e il Principio materiale come l'*illimitato* e l'*infinito* (ἄπειρον). Aristotele, poi, aveva dichiarato impossibile l'esistenza dell'«infinito in atto», e aveva concepito questo come *puramente potenziale circoscrivendolo alla categoria della quantità*, e aveva affermato, inoltre, che il «perfetto» implica sempre un «fine», e il fine un «limite».[2]

Bisognava quindi, per poter far rivivere l'antica concezione dell'infinito affermata dai Naturalisti – che, in fondo, era un'infinitudine spazio-temporale –, rifondarla su un piano nuovo, ossia sul piano dell'«immateriale», come già aveva fatto in parte Filone di Alessandria.[3]

Proprio per non aver compreso questa radicale trasformazione che il concetto di infinito subisce, trasposto e calibrato sul piano dell'«immateriale», molti storici della filosofia hanno dato dell'Uno le più disparate e inadeguate interpretazioni.

2. L'Uno come «infinita potenza» spirituale – Che cosa significa, dunque, l'*infinito nella dimensione dell'immateriale?*

Ecco le affermazioni di Plotino più chiare e più significative a questo riguardo:

> E non potrebbe neppure avere dei limiti: infatti, chi lo limiterebbe? Ma neppure può essere infinito quanto a dimensioni. Dove avreb-

[1] Cfr. Anassimandro, Anassimene, Melisso e Anassagora, trattati nel libro I, pp. 83 ss; 90; 164 ss.; 187 ss.

[2] Cfr. libro III, pp. 533 s.; libro IV, pp. 902 ss.

[3] Non ci si deve lasciare trarre in inganno dal fatto che Filone non usi il termine ἄπειρον in riferimento a Dio, dato che egli lo riserba alla materia. Ma da tutto quanto egli dice di Dio questo carattere emerge con tutta evidenza.

be bisogno di avanzare, e per diventare che cosa, se non manca di nulla? È la sua potenza a essere infinita. Ma egli stesso mai si muterà, mai verrà meno, poiché quello che non viene mai meno è opera sua. È infinito anche perché non è più di uno, né ha una delle sue parti che gli si ponga come limite. Per il fatto di essere Uno non è misurato né finisce in numero. Egli pertanto non trova limiti, né rispetto ad altro né rispetto a sé, perché in tal caso diverrebbe dualità. Non ha configurazione, né parti, né forma.[4]

L'Uno, invece, non «è in altro», non si trova nella sfera divisibile e neppure è indivisibile alla maniera del «minimo». Al contrario, egli è la cosa più grande, ma non nel senso delle dimensioni, ma in quello della potenza, tanto è vero che la sua non-estensione dipende propriamente dalla sua potenza, per il fatto che anche gli enti che derivano da Lui non sono suscettibili di divisione o di scomposizione a motivo della loro potenza e non della loro massa. Pertanto, bisogna concepire l'Uno come infinito, non perché sia inesauribile quanto a grandezza o a numero, ma perché non si riesce ad abbracciare la sua potenza...[5]

Se qualcuno se ne chiedesse ancora la ragione, non dimentichi che si tratta di una potenza e non di una quantità, e che, se pure con il pensiero, la si dividesse all'infinito, fondamentalmente si avrebbe sempre la stessa infinita potenza. Inoltre, nella realtà intelligibile non c'è materia che, con la sua massa dotata di grandezza, si assottigli restringendosi.[6]

L'infinito plotiniano, dunque, non è l'infinito dello *spazio*, né l'infinito della *quantità* (legata alla spazialità), ma, come in una certa misura già in Filone di Alessandria, *l'infinito è inteso come illimitata, inesauribile, immateriale «potenza produttrice».*

In questo contesto, evidentemente, la parola «potenza» (δύναμις) assume non già il significato di «potenzialità», perché tale significato aristotelico era strutturalmente legato alla materia e al corporeo, ma di «attività», come già in Filone alessandrino.

Dunque, la potenza coincide, qui, con la forza attiva, con l'«attività», con l'ἐνέργεια, con l'«atto puro», con l'«atto metafisico primo e supremo».

Intendere l'Uno come «infinita potenza» significa, insomma, intenderlo come *infinita spirituale energia creatrice*: l'Uno è «creatore di se medesimo» e, pertanto, di tutte le altre cose, come vedremo.

[4] *Enneadi*, V, 5, 10 e s.
[5] *Enneadi*, VI, 9, 6.
[6] *Enneadi*, VI, 5, 12.

3. Trascendenza e ineffabilità dell'Uno – Le rivoluzionarie conseguenze che il concetto positivo di «infinito immateriale» comporta nell'ambito della «seconda navigazione» sono le seguenti.

In primo luogo, l'Uno non potrà essere inteso come «Idea», come οὐσία nel senso platonico, perché forma ed essenza implicano, per Platone – come già s'è detto – *finitudine*, πέρας, ossia *limite*: sono e producono «de-limitazione» e «de-terminazione». Ma l'Uno non potrà neppure essere l'aristotelica «sostanza immobile», eterna e separata, perché anche questa οὐσία, che è Intelligenza auto-pensantesi, è, parimenti, «finita» e «determinata».[7]

Per conseguenza, poiché l'essere, come era stato inteso da questi filosofi, era l'essere dell'*eidos* e dell'*ousía* (e di ciò che si riferisce all'*ousía*) e quindi «essere finito», si capisce per quale motivo Plotino senta la necessità di porre l'Uno «al di sopra dell'essere» e anche, per lo stesso motivo, «al di sopra del pensiero», e di ribadire questa tesi nel corso di tutte le *Enneadi* con un'insistenza tale, da lasciare il lettore quasi senza tregua.

Questa nuova concezione della trascendenza nell'ambito della Grecità non ha se non assai vaghi precedenti.

Ha, invece, un chiaro antecedente, mediato dalla cultura biblica ebraica, in Filone di Alessandria.[8]

Il principio supremo non solo trascende il mondo fisico, ma trascende *ogni forma di finitudine*, compresa quella finitudine in cui Platone e Aristotele avevano imprigionato lo stesso intelligibile e la stessa Intelligenza.

Si comprende, pertanto, come dell'Uno Plotino tenda a dare determinazioni *prevalentemente negative* (infatti, in quanto è «infinito», a Lui non si addice alcuna delle «determinazioni del finito», che sono posteriori a Lui), e a dichiararlo, addirittura, «ineffabile»:

> In conclusione l'Uno è, per la verità, ineffabile, dato che dire qualunque cosa è pur sempre dire "qualcosa". La formula "al di sopra di tutte le cose e anche dell'Intelligenza degna di ogni venerazione" è fra tutte l'unica vera, ma non è il suo nome: dice soltanto che l'Uno non è una cosa fra le altre e "non ha nome", perché di Lui non si riesce a dire nulla. Tuttavia, per quanto si può, cerchiamo tra noi di indicarlo in qualche modo.[9]

[7] Cfr. *Enneadi*, V, 5, 6.
[8] Cfr. libro VII, parte XXIII. La tesi è presentata anche dall'autore del *Didascalico*, ma alquanto attenuata, cfr. libro VII, pp. 1765 s.
[9] *Enneadi*, V, 3, 13.

E quando Plotino riferisce all'Uno caratterizzazioni positive, non si contraddice – come qualche studioso ha pensato –, perché usa un linguaggio chiaramente «analogico», come già Filone.

Ma vediamo quali sono queste caratterizzazioni positive dell'Uno.

4. Le caratterizzazioni positive dell'Uno e il modo in cui vanno intese – Incominciamo dallo stesso termine «Uno», con cui Plotino designa il suo Principio supremo.

L'Uno, riferito al Principio, non significa *un particolare uno*, ossia *una determinata unità*, ma è l'«Uno-in-sé», ossia la causa e ragion d'essere dell'unità di tutte le altre cose. L'Uno significa *l'assolutamente semplice che è ragion d'essere del complesso e del molteplice*. Ecco un testo assai eloquente:

> Se esiste qualcosa dopo il Primo, è necessario che essa derivi da questo, o direttamente o risalendo fino a Lui per via di intermediari. In tal caso, ci sarà una gerarchia di esseri di secondo e di terzo livello, tale che il secondo tende a risalire verso il primo e il terzo verso il secondo. Prima di tutto deve esserci il semplice, diverso da ciò che segue, esistente di per sé, senza commistione con le realtà che lo seguono, e tuttavia, in grado d'essere presente negli altri esseri in un modo particolare. Lui è il vero Uno, quello che non è uno essendo prima un'altra cosa: nel suo caso è falsa l'espressione essere uno, perché di lui non c'è né discorso, né scienza, tant'è vero che lo si dice al di là dell'essere, e, in ragione della sua semplicità assolutamente autonomo, e prima di ogni essere; infatti, se non fosse semplice, alieno da ogni relazione e combinazione, e se non fosse veramente uno, non potrebbe essere principio. In verità, quello che non è primo ha bisogno di ciò che lo precede, come l'essere che non è semplice richiede gli elementi semplici che lo costituiscono, per poter esistere a partire dalla loro composizione.[10]

Ma si tenga presente che anche queste precisazioni possono trarre in inganno, giacché la «semplicità» dell'Uno *non è povertà*, ma, al contrario, è *infinita potenza*, come abbiamo visto, ossia *infinita ricchezza.* L'Uno, infatti, è «potenza di tutte le cose», nel senso che tutte le porta (da sé) all'essere e nell'essere le mantiene,[11] come vedremo. In tal senso l'«Uno è tutto», ma, nello stesso tempo, è «nulla di tutto», in quanto tutte le altre cose sono «de-terminate» e «de-finite», e quindi

[10] *Enneadi*, V, 4, 1.
[11] Cfr. *Enneadi*, V, 3, 15.

«principiate», e al di sotto del Principio, che non può essere caratterizzato da nessuna di esse.

L'altro termine che Plotino usa di frequente per designare il Principio assoluto è ἀγαθόν, ossia «Bene».[12]

Si tratta, evidentemente, non *di un particolare bene*, ma del «Bene in sé»; o, se si vuole, non di qualcosa che «ha» il bene, ma che «è» il Bene stesso.[13]

Plotino precisa anche che, propriamente parlando, il Principio primo è bene non per sé, nel senso che non può essere bene a proprio vantaggio; infatti, Egli non ha bisogno di nulla, ma è *bene per tutte le altre cose*, che di Lui hanno bisogno. In questo senso, egli è «Super-Bene»:

> Un principio, però, non può avere necessità delle realtà che vengono dopo di Lui, sicché il Principio di tutto non ha bisogno di nulla: anzi, ciò che è nel bisogno, proprio per questa sua condizione, aspira al Principio. Ora, se l'Uno avesse necessità di qualcosa, certamente cercherebbe di non essere più Uno, e così avrebbe bisogno proprio di ciò che lo dissolve. In generale, tutto quello che si riconosce manchevole di qualcosa, ha bisogno di bontà e di salvezza, di modo che per l'Uno non c'è alcun bene, né volontà di qualcosa. Infatti, è al di sopra del Bene, e non bene per sé, ma per le altre realtà, che siano eventualmente in grado di parteciparne.[14]

5. L'Uno come «Super-Essere», «Super-Intelligenza», «Super-Vita» – Sulla base di quanto si è fin qui detto, è ora possibile chiarire meglio il senso delle affermazioni secondo cui l'Uno è assoluta trascendenza: è «al di sopra dell'essere» (al di sopra dell'οὐσία e dell'essenza), «al di sopra del pensiero» e anche «al di sopra della vita».

Plotino non vuol dire, evidentemente, che il Primo è il «non-essere», il «non-pensiero», o qualcosa che è «privo di vita». Egli vuol dire, invece, che, come principio infinito da cui derivano l'essere, il pensiero e la vita, è alcunché di superiore a questi suoi prodotti.

In effetti Plotino usa questi termini quando si riferisce all'Uno accompagnandoli con un οἷον («per così dire»), ossia in senso «analogico», come dicevamo; o, addirittura, parla di «Super-Pensiero»[15] e, in certo senso, anche di «Super-Essere»[16] e, quindi, di «Super-Vita».[17]

[12] Cfr. *Enneadi*, II, 9, 1.
[13] Cfr. *Enneadi*, V, 5, 13.
[14] *Enneadi*, VI, 9, 6.
[15] Cfr. *Enneadi*, VI, 8, 16.
[16] Cfr. *Enneadi*, VI, 8, 14.
[17] Cfr. *Enneadi*, VI, 8, 16.

Insomma: l'Uno sussiste, *ma non al modo dell'essere delle Idee e delle essenze, perché queste sono un essere principiato e molteplice*.

Analogamente, Egli «non pensa» sdoppiandosi in «pensante» e «pensato», giacché tale sdoppiamento implica rottura dell'unità, quindi il suo «pensiero» trascende la possibilità umana di comprenderlo.

Del resto, Plotino nega recisamente che l'Uno si pensi e abbia coscienza di sé allo stesso modo in cui vedremo che il «Nous» pensa e ha coscienza di sé. Egli nega, tuttavia, recisamente che l'Uno sia «inconscio». E analogamente nega recisamente che l'Uno sia «privo di vita», anche se la sua non è la Vita propria del *Nous*, né quella dell'Anima:

> Quello, che non è, per così dire, incosciente, ma tutto ciò che ha se lo tiene in sé e con sé, e ha perfetta cognizione di sé. In lui si trova la vita, tutto si trova in lui. Lui stesso è autocoscienza, che esiste per una specie coscienza, in uno stato di perpetua stabilità e in un tipo di Intelligenza che è diverso dalla comprensione di tipo intellettivo.[18]

E ancora:

> Ma chi sarà disposto ad accettare una natura che non rientra né nell'ambito della percezione né in quello dell'autoconoscenza? A che si riduce il suo conoscere? All'«io sono»? Ma se non è! Perché allora non affermare «io sono il Bene»? In tal caso, ancora una volta, attribuirà l'«è» a se stesso; e poi il «bene» lo potrà affermare solo in forma di apposizione, perché il «bene» è possibile pensarlo anche senza l'«è», purché sia fuori da ogni predicazione. Ma colui che si pensa come Bene, non potrà far altro che pensare «io sono il Bene», altrimenti avrà certo il pensiero di «Bene», ma non la consapevolezza d'essere lui stesso tale Bene. È necessario, dunque, che chi si pensa come Bene, pensi così: «io sono Bene». Però, se il pensiero stesso è Bene, non sarà pensiero di sé, ma del Bene, cosicché esso non coinciderà col Bene, ma con il pensiero. Se poi, un conto è il pensiero del Bene e un conto è il Bene, allora il Bene precederà il pensiero del Bene; ma se questo viene prima del pensiero, non manca di nulla, e se non manca di nulla per essere Bene, che bisogno ha del pensiero di sé? Si deve concludere che non si pensa come Bene. Come si pensa, allora? Null'altro gli è presente se non un'apprensione immediata di sé.[19]

L'Assoluto plotiniano ha dunque un pensiero che è «meta-pensiero», ha un'intuizione che è «meta-intuizione», ha una vita che è «meta-vita»; anche la sua volizione, come vedremo, è una «meta-volizione».

[18] *Enneadi*, V, 4, 2.
[19] *Enneadi*, VI, 7, 38-39.

III. L'Uno come attività «auto-produttrice»

1. Il problema metafisico ultimativo: «perché l'Uno è ed è quello che è?» – L'Uno è la ragion d'essere di tutto ciò che a Lui segue, ed è tale proprio per il suo essere quello che è.

Ma Plotino non si accontenta di una spiegazione a questo livello. Egli non si accontenta, cioè, di dire che, dal momento che l'Uno è, ed è quello che è, allora dall'Uno procedono tutte le altre cose. Plotino pone una domanda ancora più radicale, toccando così i limiti estremi delle possibilità della metafisica: *perché l'Uno è ed è quello che è?*

Tale domanda, posta in altri termini, equivale alla seguente: perché c'è l'Assoluto e perché l'Assoluto è così come è?

a) È da escludere che Egli *sia per caso o per accidente*, perché possono esistere in siffatto modo solo le cose del mondo sensibile, soggette alla vicenda del divenire.

b) E neppure egli può esistere *per una libera scelta, del tipo di quella che presuppone l'esistenza di contrari sui quali deve operare*, perché Egli è *al di là di tutto questo.*

c) Né si può dire che egli *esista di necessità*, perché la «necessità» è a Lui posteriore, e anzi è proprio Lui la *legge e la necessità per le altre cose*.

d) Nemmeno si può parlare, nei confronti dell'Assoluto, di un essere, di un'essenza e di una determinata natura, e spiegare la *sua attività in funzione della sua natura*, perché – come sappiamo – egli trascende l'essere e l'essenza, e la sua stessa «attività» è tale solo in senso analogico.

Operari sequitur esse, diranno i medievali.

Plotino, invece, per caratterizzare il suo Assoluto direbbe il contrario: *esse sequitur operari.*

O, meglio ancora, *essere e operare, nell'Assoluto, coincidono: il primo principio si auto-pone, crea se medesimo, è attività auto-produttrice.* Ecco un passo esemplare:

> Se così si può dire, in Lui l'essere corrisponde all'attività e, dato che neppure nell'Intelligenza e l'attività e l'essere erano differenti, neanche in Lui lo sono, perché la sua attività non è più conforme al suo essere di quanto il suo essere lo sia alla sua attività. In tal senso, il Bene non può agire secondo natura, e la sua cosiddetta vita non va riportata

a quello che va sotto il nome di sua sostanza; quest'ultima, per così dire, co-esiste ed è co-essenziale da sempre all'attività, di modo che Egli crea se stesso a partire dall'una e dall'altra realtà; e deve ciò a se stesso e a nessun altro.[1]

2. L'Uno come «libertà assoluta» che vuole essere ciò che è – In Lui la «volontà» corrisponde al suo «atto» e quindi al suo essere.

È *volontà di essere quello che è*, è *libertà totale e assoluta*.

Inoltre – dice Plotino – Egli vuole essere quello che è, *perché è quanto di più alto vi sia*, è il valore supremo e il supremo positivo.

Ecco la pagina in cui Plotino descrive l'Assoluto come *causa sui*. È una pagina in cui gli orizzonti platonici e aristotelici risultano trascesi e in cui la metafisica antica – e, anzi, la metafisica di tutti i tempi – raggiunge veramente i suoi estremi limiti. Si tratta, senza dubbio, di una delle più possenti pagine speculative che l'antichità ci abbia lasciato:

> Se siamo costretti a riferire questi nomi all'oggetto della nostra ricerca, dobbiamo ribadire che essi non sono esatti, perché non è lecito, neppure per ragionamento, duplicare l'Uno: è solo per farci capire che nel discorso sacrifichiamo un poco la coerenza. Se noi assegniamo certe attività all'Uno, e, per così dire, alla sua volontà – di fatto non c'è atto senza volontà –, allora tali atti finiscono con l'essere la sua essenza, e la sua volontà e la sua essenza coincideranno. In tal senso, l'Uno sarà esattamente quello che ha voluto essere e l'affermare che Egli vuole e agisce conformemente alla sua natura equivale ad affermare che la sua essenza è come lui vuole e come agisce. Egli è, dunque, assolutamente padrone di sé, potendo disporre anche del suo essere. Fa' quest'altra considerazione. Ogni realtà che aspira al Bene vuole essere il Bene piuttosto che essere quello che è, ed è convinta di esserlo tanto più, quanto più partecipa del Bene; per questo appunto ogni volta sceglie per sé quella condizione nella quale può in maggior misura partecipare del Bene. È pertanto chiaro che la «natura del Bene» è di per sé da scegliersi molto prima ‹di ogni altra›, se perfino quella parte del Bene che si trova in un altro è in sommo grado preferibile e costituisce la parte essenziale della libertà, quella che segue alla decisione, e fa tutt'uno con essa, in quanto deve a essa la sua esistenza. Il singolo, finché non era in possesso del Bene, cercava altre cose; ma non appena l'ebbe cominciò a volere se stesso; e ciò non significa che, a tal punto, la presenza del Bene fosse affidata alla sorte e che la sua essenza sfuggisse alla sua volontà, perché era pur sempre il Bene a dettarle le regole, ed è grazie a Lui che può appartenere a se stessa. Se, dunque, è merito del Bene se

[1] *Enneadi*, VI, 8, 7.

ciascun essere crea se stesso, è più che evidente che il Bene per primo ha questo potere su di sé, perché si deve a lui se le altre cose sono per sé. Nel Bene la volontà «di essere quello che si è» corrisponde alla sua cosiddetta essenza, e non si potrebbe per questo sorprenderlo senza la volontà di essere com'è, anzi la volontà d'essere di per sé corrisponde al suo essere ciò che vuole: in tal senso, il Bene e il decidere per il Bene formano un'unità, la quale non è di ordine inferiore, perché non c'è differenza fra ciò che egli voleva essere e ciò che effettivamente gli è capitato di essere. Del resto, il Bene che cosa avrebbe voluto essere, se non quello che effettivamente è? Facciamo l'ipotesi che il Bene potesse scegliere quello che voleva essere, o addirittura potesse cambiare la sua natura in qualcosa di diverso; ebbene, mai avrebbe scelto di diventare qualcos'altro, né si sarebbe lagnato d'essere quel che è per necessità, perché «essere se stesso in questo caso indica quello che egli ha sempre voluto essere e tuttora vuole. In senso proprio, la natura del Bene è incontaminata volontà di se stesso, non ridotta al traino della propria natura, ma frutto della propria scelta, dato che non c'era un altro essere in grado di attrarla a sé. Si può anche dire che nessuno degli altri esseri trova nella propria essenza la ragione dell'autocompiacimento, per il semplice motivo che si può sempre essere delusi da se stessi. Invece, nell'ipostasi del Bene è necessariamente inclusa la scelta e la volontà di sé, altrimenti sarebbe ben difficile per un'altra realtà essere soddisfatta di se stessa, dal momento che quest'ultima condizione dipende proprio dalla condivisione e dalla rappresentazione del Bene. Bisogna però chiudere un occhio sui nomi, se qualcuno, per farsi comprendere necessariamente usa termini che, a essere precisi, non dovremmo ammettere: in verità basta premettere a ciascun nome la formula «per così dire». Se, dunque, c'è il Bene e con lui ci sono la scelta e la volontà, senza le quali egli non potrebbe esistere, è però necessario che il Bene stesso non sia molteplice e che, di conseguenza, volontà ed essenza facciano tutt'uno. Ora, se il volere deriva dal Bene, è necessario che anche l'essere derivi da Lui, cosicché il ragionamento porta a concludere che il Bene ha creato se stesso. Infatti, una volta ammesso che la volontà deriva da Lui, quasi come un suo prodotto e che essa si identifica con la sua esistenza, allora Egli stesso si è posto in essere così com'è. Non si può dunque dire che sia quello che la sorte ha scelto, ma quello che egli stesso ha voluto.[2]

E poco prima di questa pagina Plotino aveva espressamente rilevato:

Tuttavia, egli non è così perché non può essere in un altro modo, ma perché è quanto di meglio ci possa essere.[3]

[2] *Enneadi*, VI, 8, 13.
[3] *Enneadi*, VI, 8, 10.

3. L'Uno come amore di sé – Come conseguenza deriva che il principio supremo sia anche non solo «amabile», ma altresì «amore», e precisamente «amore di sé»:

> Il Bene è ciò che è amabile; anzi è amore, amore di sé. Difatti, non trae da altro la sua bellezza se non da sé e in sé. E d'altra parte, il coesistere con se stesso non può darsi in altro modo se non quando la parte coesistente e quella con cui coesiste costituiscono la stessa, unica realtà.[4]

> Il Bene [l'Uno] sta al vertice sommo, anzi non sta al vertice, è il vertice. In tal senso, ha tutte le cose ai propri ordini, e non perché Egli sia toccato a esse, ma perché esse sono toccate a Lui: o meglio le altre cose gli si dispongono intorno, senza che Egli le degni di uno sguardo, giacché tocca a esse rivolgersi a Lui. Il Bene, [l'Uno] per così dire, si rivolge al suo interno, come attratto dall'amore di sé, del proprio «puro splendore», essendo esattamente egli stesso ciò che amava.[5]

Dunque, l'Uno è «attività auto-produttrice», assoluta libertà creatrice; «causa di sé», è ciò che esiste da sé e per sé.

Egli è «il trascendente se stesso».[6]

IV. La «processione» di tutte le cose dall'Uno

1. Il problema della derivazione dei Molti dall'Uno – Perché e come dall'Uno sono derivate altre cose? Perché l'Uno, pago di se stesso, non è rimasto in se stesso?

È questa, in fondo – come più volte abbiamo avuto occasione di rilevare – la domanda metafisica di più ardua soluzione. Plotino se la pone in maniera lucidissima:

> Come l'Uno – si intende l'Uno come noi diciamo che è – non sia rimasto in sé quello che era, e invece abbia dato origine a un qualcosa – la molteplicità, la diade, o il numero –, traendo da sé quella molteplicità che è manifesta nelle cose, ma che noi pensiamo debba ricondursi a Lui.[1]

Anche il tentativo plotiniano di rispondere a questo problema rappresenta uno dei vertici della metafisica dell'antichità. Si tratta di una

[4] *Enneadi*, VI, 8, 15.
[5] *Enneadi*, VI, 8, 16.
[6] *Enneadi*, VI, 8, 14.
[1] *Enneadi*, V, 1, 6.

risposta che – come vedremo – è originalissima e costituisce addirittura un *unicum* nella storia delle idee dell'Occidente.

Nella trattazione del problema, Plotino si avvale, a più riprese, di immagini splendide e divenute giustamente famosissime. Ma, appunto in quanto «immagini», esse restano nell'ambiguo, se non vengono concettualmente esplicitate. Purtroppo alcuni interpreti si sono lasciati attrarre più dalle immagini che non dalle esplicazioni concettuali che implicano, con grave pregiudizio della comprensione del pensiero del nostro filosofo. E tuttavia è necessario prendere le mosse proprio dalle più famose di queste immagini, per poter determinare meglio la concezione teoretica di cui esse sono una preliminare illustrazione.

2. L'immagine della luce – La più celebre è quella della luce. La derivazione delle cose dall'Uno è rappresentata come l'irraggiarsi di una luce da una fonte luminosa in forma di cerchi successivi via via digradanti in luminosità, mentre la fonte stessa della luce persevera senza impoverirsi pur nel suo espandersi tutto intorno.

Il primo cerchio luminoso dopo la fonte di luce è il *Nous* o Intelligenza, ossia la seconda ipostasi; il successivo cerchio è l'Anima, ossia la terza ipostasi. Il cerchio che segue ulteriormente segna il momento dello spegnersi della luce e simboleggia la materia, la quale ha bisogno di un irraggiamento, essendo ormai tenebra:

> Possiamo infatti immaginare che un centro accenda tutt'intorno a sé una circonferenza, e poi oltre a questa un'altra, come se luce scorresse da luce. Tuttavia, al di là di questi cerchi non se ne trova più un altro dotato di luce, ma uno che per mancanza di luce propria ha bisogno di una esterna. In tal senso esso è simile a una ruota, o per meglio dire a una sfera, che riceve dalla terza fonte, con la quale è confinante, tutta la sua luminosità. La grande luce illumina conservandosi com'è e distribuendo il suo chiarore regolarmente; le altre, invece, si uniscono a essa nell'irraggiamento, alcune restando stabili, altre facendosi per lo più attirare dalla lucentezza di ciò che rischiarano.[2]

3. Le immagini del «fuoco», della «sostanza odorosa» e del «vivente che genera» – Ed ecco come in quest'altro passo Plotino ripresenta l'immagine della luce intrecciandola con altre divenute non meno famose: il fuoco che emana calore, la sostanza odorosa che emana profumo, il vivente che, giunto a maturità, genera:

[2] *Enneadi,* IV, 3, 17.

In che modo ragionare e che cosa dire di un siffatto principio e della sua immobilità? Bisogna pensarlo come se fosse un irraggiamento da se stesso che non inficia la sua immobilità; simile in questo all'irraggiamento del sole che lo circonda come se gli ruotasse intorno: è vero, il raggio si alimenta di continuo al sole, ma il sole resta qual è. E d'altra parte tutti gli esseri finché sussistono necessariamente diffondono all'esterno e tutt'intorno a partire dalla loro propria sostanza e dal potere che hanno: questa realtà dipende da loro ed è, per così dire, un riflesso dei modelli da cui hanno tratto origine. Il fuoco, per esempio, diffonde il calore e anche la neve non trattiene certo in sé il suo gelo. Ma l'esempio migliore lo offrono le essenze profumate: infatti, finché ci sono qualcosa si diffonde dal loro interno e chi si trova nelle vicinanze trae piacere dalla loro presenza. Ogni essere genera quando è ormai maturo: questo essere, però, è sempre perfetto e dunque in eterno non smette di generare, anche se il generato gli è inferiore. Che dire allora dell'Essere perfettissimo? Da Lui non viene nulla se non la realtà più grande dopo di Lui. Ebbene, per seconda, dopo di Lui in ordine di grandezza, viene l'Intelligenza, la quale lo contempla e solo di Lui ha bisogno, mentre Egli non ha alcuna necessità dell'Intelligenza. Ciò che è generato dall'Essere, che è migliore dell'Intelligenza, è l'Intelligenza; questa poi è migliore di ogni altra realtà, perché tutto il resto viene dopo di lei. E come l'Anima è un pensiero dell'Intelligenza e una sua attività, lo stesso vale per l'Intelligenza rispetto a Quello.[3]

4. Le immagini della sorgente e dell'albero – Altre due celebri immagini sono: la sorgente inesauribile che genera i fiumi, e l'albero:

Ma che cos'è, insomma, questo Uno? È la potenza di tutte le cose, senza la quale nulla esisterebbe, e neppure l'Intelligenza sarebbe vita originaria e universale. Ora, ciò che sopravanza la vita ne è anche la causa, perché la forza vitale, identificandosi con tutte le cose, non può essere originaria, ma è come se sorgesse da una fonte. Pensa a una sorgente che non si distingua dalla sua origine e che si doni a tutti i fiumi, senza che si lasci impoverire da questi; essa rimane stabilmente nella sua integrità, mentre i fiumi che ne sgorgano, prima di imboccare il proprio corso, quando ancora sono tutti insieme, per così dire, già conoscono, uno per uno, la direzione della loro corrente. Oppure, pensa alla vita di un albero immenso che è dovunque diffusa, ma che non perde il suo carattere di principio, né si dissipa nel tutto, restando ben fondata alla sua radice. È appunto a questo principio che si deve tutta la vita dell'albero nella sua esuberanza, ma esso resta integro, perché non è molteplice, ma principio della molteplicità.[4]

[3] *Enneadi*, V, 1, 6.
[4] *Enneadi*, III, 8, 10.

A proposito di tali immagini Beierwaltes giustamente precisa quanto segue: «È vero che l'Uno viene pensato come "fonte" e dell'Uno si dice che "trabocca" e "fluisce" spontaneamente, ma l'immagine va ricondotta al senso della realtà intelligibile, che essa intende riprodurre. Di conseguenza, ciò a cui si riferisce l'immagine va pensato come privo di tutto ciò che necessariamente aderisce all'immagine in quanto analogia che si produce nella dimensione della realtà sensibile. L'immagine "fonte" non si riferisce solo al diffondersi (questa parziale prospettiva comporta infatti il rimprovero della emanazione panteistica), ma anche al fatto che la fonte non ha un principio al di là di sé e rimane inesauribile; l'immagine in questione vuole anche segnalare il fatto che la realtà "diffusa" dalla fonte esiste solo a partire da essa e da essa viene conservata nell'essere».[5]

E a proposito dell'immagine della vita di un grande albero ovunque diffusa, che deriva dalla radice, Beierwaltes precisa: «l'immagine della radice ha lo stesso significato dell'immagine della "fonte": l'Intero dell'essere può essere pensato come un enorme albero, il cui principio originario rimane nella radice, ma l'albero può vivere solo perché il fondamento della vita che permane in sé compenetra tutto l'albero. Il "fraintendimento emanazionista" di questa immagine si basa in particolare sul fatto che non si comprende l'importanza del paradosso a essa soggiacente o non si comprende che tale paradosso è addirittura la sola possibile espressione di questa paradossale unità. Il paradosso esige che si pensi ciò che sembra essere contraddittorio: fonte e radice sono, a un tempo, sia in sé sia fuori di sé. Fonte e radice possono attuarsi fuori di sé, solo perché esse permangono in sé, conservando la loro essenza come fonte e come radice».[6]

5. L'immagine dei «cerchi concentrici» – Infine, meno celebre ma non meno interessante è l'immagine dei cerchi concentrici: l'Uno è come il «centro», la seconda ipostasi è come un «cerchio immoto», mentre l'anima è come un «cerchio mobile»:

> Se si mette il Bene al centro, l'Intelligenza gli si dispone intorno come un cerchio immobile, l'Anima come un cerchio mosso sulla spinta del desiderio. L'Intelligenza ha un possesso immediato del Bene e lo abbraccia, mentre l'Anima vi aspira come qualcosa che è al

[5] W. Beierwaltes, *Eternità e tempo*, Introduzione di G. Reale, traduzione di A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 41 ss.
[6] *Ibidem*.

> di là dell'Essere. Inoltre, la sfera del tutto che include l'Anima mossa dal desiderio, è mossa essa pure dal desiderio che ha per natura. E siccome il tutto è per sua natura un corpo, ambisce a qualcosa che è fuori di sé, e quindi gli si avvolge intorno e compie un giro completo su se stesso, ossia percorre un'orbita circolare.[7]

Ma si tratta di cerchi strutturalmente prodotti dal centro, come Plotino precisa nel seguente passo, illustrando soprattutto il rapporto fra centro e primo cerchio, e poi tornando ancora all'immagine della luce:

> Si pensi a un cerchio, che, in quanto cerchio, tocca il suo centro e anzi si ritiene assumere le sue proprietà proprio dal centro ed è per così dire centriforme: infatti, i raggi del cerchio che convergono in un unico centro con uno dei loro estremi, fanno di esso il punto di origine e di convergenza. Il centro, però, è qualcosa di più di questi raggi, dei loro estremi, e in generale dei punti che li costituiscono; questi estremi, infatti, hanno solo una certa somiglianza con il centro; direi anzi che ne sono una debole impronta, dato che il centro ha il potere di generarli insieme ai loro raggi, che in ogni caso lo contengono. Il centro si rivela nei suoi raggi per quello che è, e, per così dire, è esso che dà sviluppo ai raggi, e non viceversa. Così vanno intesi tanto l'Intelligenza quanto l'Essere che traggono origine dall'Uno, e da Lui si espandono, si estendono e ne sono dipendenti, e grazie alla loro natura intellettiva, provano l'esistenza di quella certa Intelligenza che è insita nell'Uno e che però non è propriamente Intelligenza, appunto perché è Uno. E come nell'esempio appena fatto il centro non equivale né ai raggi né al cerchio, ma semmai è padre del centro e dei raggi – e infatti fornisce impronte di sé e, grazie a una indelebile proprietà, ha generato cerchio e raggi in modo tale che nessuna forza potrebbe mai separarli da esso –, così anche l'Uno, mentre la potenza dell'Intelligenza gli corre intorno, si pone quasi come il prototipo della sua stessa immagine, un intelletto contratto in unità, mentre la sua immagine, scivolando verso il molteplice, si arrende a esso, e per questo si trasforma in Intelligenza. L'Uno, invece, giacché si mantiene anteriore all'Intelligenza, come sua potenza ha la capacità di generare le intelligenze. Ebbene, quale coincidenza di eventi, o casualità, o qual è capitato che fosse potrebbe solo approssimarsi a una tale potenza produttrice di Intelligenza e autenticamente creatrice? Non diverso da quello che si trova nell'Intelligenza, ma di assai maggiore portata, è quanto avviene nell'Uno: qui c'è come una luce che si spande da un

[7] *Enneadi*, IV, 4, 16.

unico punto in sé trasparente. La parte che si diffonde è l'immagine, mentre il punto di origine è il vero. Ma l'Intelligenza, per quanto immagine diffusa, non è difforme rispetto all'Uno, ossia non è per puro caso, perché fin nei particolari in lei domina la causalità e la ragione formale, per cui l'Uno risulta essere causa della causa.[8]

6. La dottrina metafisica della «processione» va molto oltre le immagini – Queste sono le immagini: ma, come sopra accennavamo, esse sono state prese troppo alla lettera, e alcuni interpreti si sono addirittura fermati a esse, con il risultato di fraintendere o di non comprendere affatto i concetti che esse dovrebbero chiarire. Proprio sulla base di esse – come abbiamo detto – soprattutto, si è parlato di «emanazionismo», e perfino di «panteismo» e di «monismo».

In realtà, le cose sono assai più complesse di quanto queste formule non lascino supporre. Solo dopo aver ultimato l'esposizione e l'interpretazione di *tutto il sistema plotiniano* sarà possibile intendere in tutte le molteplici valenze che cosa significhi veramente la plotiniana «processione dall'Uno». Per il momento, tuttavia, è già possibile chiarire una dottrina essenziale, destinata a far apparire la «processione» in una luce inaspettata.

Intanto, da tutte le immagini si ricava già che il principio «rimane» (μένει), e, rimanendo, genera, *nel senso che il suo generare non lo impoverisce, non lo menoma, non lo condiziona.*

Ciò che è generato è *inferiore al generante e non serve al generante*; il generato ha bisogno del generante, non viceversa.[9]

Ci si domanderà a questo punto: data la sua infinita perfezione e la sua trascendente potenza, il generante non è forse «necessitato» a creare?

Può la fonte di luce non mandare luce, la polla d'acqua non mandare acqua, il corpo profumato non «emanare» profumo?

È proprio su questo punto che le immagini traggono in inganno, rivelando solo un aspetto del pensiero plotiniano e velando l'altro, che è proprio l'aspetto più nuovo.

7. La «necessità» derivante dalla libertà dell'Uno – Plotino distingue due tipi differenti di «attività dell'Uno» (e anche delle altre ipostasi):

a) l'attività *dell'*ente,

b) l'attività che deriva *dall'*ente.

[8] *Enneadi*, VI, 8, 18.

[9] Cfr., ad esempio, *Enneadi*, V, 3, 12 e *passim.* È uno dei punti cardini dell'ontologia plotiniana.

La prima è immanente all'ente, per così dire, mentre la seconda esce dall'ente e si dirige al di fuori.

In altri termini, l'attività *dell'*ente coincide con la singola realtà, mentre l'attività che deriva *dall'*ente si dirige ad altro.

Applicando questa distinzione all'Uno, si dovrà parlare

a) di una attività *dell'*Uno e inoltre

b) di una attività che deriva *dall'*Uno.

a) L'attività *dell'*Uno è quella che lo fa essere e lo mantiene e lo fa «rimanere»;

b) invece l'attività che deriva *dall'*Uno è quella che fa sì che dall'Uno derivi o meglio «proceda» un'altra realtà.

È chiaro che l'attività *dall'*Uno dipende strutturalmente dalla stessa attività *dell'*Uno.[10]

Ma prima di trarre le conseguenze che da tali princìpi scaturiscono, leggiamo il passo fondamentale eppure non molto conosciuto, in cui tali princìpi vengono esposti con tutta chiarezza:

> Come può l'Uno generare, pur restando identico a sé? C'è un'attività che è propria dell'essere, e una che viene dall'essere di ciascuno. L'attività dell'essere è quella che costituisce ciascun ente; quella che viene dall'essere, è conseguente sotto tutti gli aspetti e necessariamente è distinta dalla sua fonte. Nel caso del fuoco, per esempio, c'è un calore che ne costituisce l'essere, e uno che proviene da questo, quando il fuoco, col rimanere qual è, mette in atto la natura del suo essere. Non diversamente accade lassù. Molto prima di quaggiù, restando nella condizione che gli era abituale, l'attività generata derivò dalla perfezione e dall'attività che era presso di Lui; e siccome era di grande portata, la più grande in assoluto, divenne un essere sostanziale. Proprio così è anche nel mondo superno; lassù, anzi, a più forte ragione: mentre l'Uno persevera nel suo proprio modo di essere, la forza operante, nata com'è dalla perfezione e dalla congiunta forza operosa ch'è in Lui, si ipostatizza appunto perché sorge da una potenza enorme: la suprema, certo, tra tutte.[11]

8. Capovolgimento della interpretazione tradizionale – Applicando questa dottrina al problema di cui sopra dicevamo, si ricava una so-

[10] Il primo studioso che ha richiamato l'attenzione su questo punto in modo puntuale e adeguato ci sembra sia stato A. Covotti, *Da Aristotele ai Bizantini,* Napoli 1935, pp. 134-141. Molto chiaro è anche J.M. Rist, *Plotinus. The Road of Reality*, Cambridge 1967, pp. 70 ss., che, però, non conosce Covotti.

[11] *Enneadi*, V, 4, 2.

luzione opposta a quella che si è spesso ricavata, non tenendo conto di essa.

È vero che le cose procedono dall'Uno perché l'Uno è quello che è, ossia infinita forza traboccante; ma abbiamo anche visto sopra che *l'attività dell'Uno consiste proprio nel voler essere ciò che è*, e di conseguenza nella *assoluta libertà di essere ciò che è*.

Pertanto, l'attività che procede *dall*'Uno e che consegue necessariamente all'attività *dell*'Uno (ossia la pretesa «emanazione») costituisce una «necessità», in certo senso, «voluta», ossia una necessità posta da un atto libero, o meglio, la «conseguenza di un atto libero».

Giustamente è stato quindi rilevato che, da tutto questo, si deve concludere che «la volontà dell'Uno di essere la sua propria natura è la causa diretta della determinazione della sua natura», e che, pertanto, in un certo senso «la creazione è libera, non più e non meno, di quanto lo sia l'Uno stesso».[12]

Noi preferiremmo dire che la creazione (la processione) è *una necessità che consegue a un atto di libertà, ossia una sorta di «necessità voluta»*.

Questo è di per sé sufficiente a mostrare la grande novità della «processione» plotiniana.

Ma solo l'esame dettagliato delle altre ipostasi potrà fornirci tutti gli elementi necessari per comprenderla a fondo.

[12] Rist, *Plotinus*, cit., p. 83.

SEZIONE IV

L'IPOSTASI DEL NOUS E SUE CARATTERISTICHE

I. Il duplice rapporto che lega il Nous con l'Uno

1. Il «Nous» come Essere e Intelligenza – La generazione delle ipostasi implica, oltre alle due sopra illustrate, una ulteriore attività, la quale non è meno essenziale di quelle, giacché senza di essa le Ipostasi non potrebbero sussistere. Si tratta dell'attività del «rivolgersi» al principio da cui ciascuna ipostasi deriva per «guardarlo» e per «contemplarlo».

Si tenga presente che questa «attività contemplatrice» nelle famose immagini sopra esaminate *non è per nulla espressa*. Di conseguenza, essa è stata del tutto misconosciuta (e talora ignorata) da interpreti anche famosi, mentre, in realtà, rappresenta uno dei cardini attorno a cui ruota la metafisica plotiniana.

In particolare, per quanto concerne la seconda ipostasi di cui ci stiamo ora occupando, è da rilevare che la potenza o attività creatrice non genera senz'altro il *Nous* o Intelligenza, bensì qualcosa di «indeterminato» o «informe», e questo si determina e diviene mondo delle forme *rivolgendosi all'Uno*, guardando e contemplando l'Uno e di Lui «fecondandosi» e «riempiendosi», appunto mediante tale «contemplazione» (e poi anche – come vedremo – contemplando se medesimo fecondato dalla contemplazione dell'Uno).

Questo *prodotto indeterminato e informe dell'Uno* – considerato in sé, prima che si rivolga a contemplare l'Uno – è detto da Plotino «alterità intelligibile», «materia intelligibile» e anche «primo moto», ossia «moto intelligibile».

Ecco un testo molto significativo in merito:

> D'altra parte, il principio di alterità, che produce la materia, in quella sfera è eterno: è infatti il principio della materia e il movimento primigenio, tanto è vero che anche il movimento è stato detto alterità, perché l'uno e l'altra hanno in comune il momento della nascita. Però, il movimento e l'alterità che vengono dal Primo sono qualcosa di indefinito, e hanno bisogno del Primo per essere definiti. La loro determinazione avviene nel momento in cui si convertono a Lui. Da

principio anche quella materia era qualcosa di indistinto e un che di estraneo, e quindi non era ancora Bene, perché mancava dell'illuminazione del Primo. Infatti, se la luce irraggia dal Primo, ciò che accoglie la luce, prima di accoglierla, non poteva averla come un possesso perpetuo, ma come un qualcosa di estraneo, appunto perché essa viene da un altro essere.[1]

Il linguaggio esoterico non deve trarre in inganno: questa materia e questo moto intelligibile non sono altro se non il *pensiero indefinito* (o, come si potrebbe anche dire, l'essere indefinito) *che si determina appunto rivolgendosi all'Uno*.

Per esprimere questa sua concezione Plotino si avvale anche dei princìpi pitagorico-platonici dell'Uno e della Diade. Il prodotto dell'Uno è «Diade indefinita», la quale, riunendosi all'Uno, genera le idee. Il che significa:

a) ciò che l'Uno produce non è più Uno ma Diade, perché il pensiero presuppone l'oggetto di pensiero, e, dunque, implica appunto una dualità;

b) ulteriormente, questa dualità indeterminata si determina rivolgendosi all'Uno, generando in tal modo il mondo delle Idee, e quindi diventando *Nous*, come vedremo.[2]

2. Dinamica circolare che spiega la processione del «Nous» dall'Uno – Plotino è certamente più felice quando, lasciando da parte idee di estrazione sia platonico-aristotelica sia neopitagorica, si attiene ai nuovi concetti da lui coniati.

Dicevamo sopra che il *Nous* non è affatto semplicemente la potenza che «procede» dall'Uno, ma che questa potenza, per essere *Nous*, deve «rivolgersi» all'Uno e «contemplarlo».

Tuttavia – e pure questo è un punto molto importante – anche tale «rivolgersi» all'Uno non è ancora *Nous*, bensì la causa e la condizione che lo fa essere.

Plotino distingue, infatti, due momenti:

a) il «rivolgersi» della potenza all'Uno, il quale feconda, riempie e colma la potenza medesima,

b) il «riflettere» di questa potenza su se medesima già fecondata.

[1] *Enneadi*, II, 4, 5.
[2] Cfr. *Enneadi*, V, 3, 7.

I due momenti (solo logicamente e non cronologicamente distinguibili) spiegano le due facce del *Nous*:

a) nel primo momento, nasce la sostanza, l'essenza, l'essere (ossia il contenuto del pensiero);

b) nel secondo momento nasce il pensiero vero e proprio.

Questa duplicità di momenti spiega altresì la *nascita del molteplice.* Non solo la dualità pensiero-pensato, ma anche la molteplicità stessa del contenuto (la molteplicità delle Idee).
Ecco uno dei passi più significativi al riguardo:

> È la sua straripante sovrabbondanza a produrre qualcosa d'altro. Questo altro, però, una volta generato si rivolge all'Uno e viene fecondato, e nel contemplare sé, diviene questa Intelligenza. Il suo star fisso rivolto a se stesso ha generato l'Essere; il suo guardare all'Uno, ha generato l'Intelligenza. E siccome per vedere deve essere stabilmente rivolto a sé, è a un tempo Intelligenza ed Essere.[3]

3. Il molteplice intelligibile nasce dalla «contemplazione di sé» del «Nous» fecondato dalla «contemplazione dell'Uno» – Ma c'è ancora un punto da chiarire. La nascita della seconda ipostasi è *nascita di un molteplice*, o, se si vuole, di un «Uno-molti», non solo – come si è già accennato – nel senso che il *Nous* è Intelligenza e Intelligibile, ma anche nel senso che l'*intelligibile è molteplicità, sia pure unificata* (è, come vedremo, «cosmo intelligibile», mondo delle Idee).
Si potrebbe pensare di poter spiegare la genesi di questa molteplicità con la inadeguatezza o incapacità della seconda ipostasi di cogliere l'Uno nella sua infinitudine.
In effetti, qualche testo, a una prima lettura, sembrerebbe avallare tale esegesi:

> L'Intelligenza, pertanto, ha ricevuto dal Bene la capacità di creare, e la possibilità di riempirsi delle creature da lei stessa prodotte: in tal senso, il Bene donava quello che Lui stesso non aveva. Ora, da quell'Uno che è il Bene viene all'Intelligenza il molteplice; ma l'Intelligenza non riuscì a reggere la potenza che ha ricevuto da Lui, e così la frantumò, facendone di una qual era molte, di modo che, ripartendo il carico, ne potesse sopportare il peso.[4]

[3] *Enneadi*, V, 2, 1.
[4] *Enneadi*, VI, 7, 15.

Ma bisogna subito osservare che, in realtà, la posizione di Plotino risulta assai complessa, e lo stesso passo ora riportato, letto con attenzione, lo rivela.

Il *Nous*, infatti, non pensa l'Uno, ma pensa «se medesimo riempito e fecondato dall'Uno».

Il «molteplice», pertanto, nasce solamente *all'interno della seconda ipostasi.*

Questo significa che il *Nous non vede l'Uno stesso come molteplice, ma vede sé come molteplice*, vede in sé l'«Uno riflesso come molteplice». Ecco il passo più interessante:

> Non è che l'Intelligenza, guardando il Bene, pensava quell'Uno come molteplice, e benché fosse uno lo concepiva come pluralità di esseri dividendolo con il suo stesso pensiero, per il motivo che non riusciva a reggerne la vista tutta intera in un sol colpo? Tuttavia, all'atto del suo contemplare l'Intelligenza non era ancora tale; e infatti la sua non era una visione intellettiva. O forse bisognerebbe ammettere che l'Intelligenza non vide mai l'Uno, ma si limitava a vivere alla sua presenza, sospesa a Lui, rivolta verso di Lui. In tale maniera il suo moto si compiva per effetto di quel movimento, e siccome questo si realizzava tutt'intorno all'Uno, non poteva ridursi a un semplice movimento, ma a un movimento che importava sazietà e pienezza. In seguito, l'Intelligenza divenne tutte le cose e acquisì coscienza di ciò insieme alla coscienza di sé: solo a questo punto divenne Intelligenza. E per possedere quello che vedeva doveva essere completa, guardando quelle realtà alla luce di chi ne faceva dono, ma anche disposta ad accoglierle.[5]

II. Il Nous come «Essere», «Pensiero» e «Vita»

1. Mediazione della posizione platonica con quella aristotelica – L'Uno è «la potenza di tutte le cose», il *Nous* è, a sua volta, «tutte le cose».[1]

Che cosa significa questo?

In primo luogo, è da rilevare che il *Nous* plotiniano, come già abbiamo accennato, è inscindibile unione di «Essere» e di «Pensiero» di «Intelligibile» e di «Intelligenza». Il *Nous*, per Plotino, è «l'Essere puro» di Platone – quell'Essere che è pienamente e non è in alcun

[5] *Enneadi*, VI, 7, 16.
[1] Cfr. *Enneadi*, V, 4, *2.*

modo affetto dal non-essere – e, a un tempo, è il «Pensiero di pensiero» di cui parlava Aristotele.[2]

Come abbiamo avuto più volte occasione di rilevare, Aristotele, nel proseguire la platonica «seconda navigazione», aveva posto l'Intelligenza come immateriale, e aveva anche detto che questa era la *prima sostanza*, l'essere supremo, la pura essenza.

Ma, nello stesso tempo, egli l'aveva in certo senso impoverita di contenuto, proprio mentre credeva di averla arricchita, assegnandole come oggetto del suo pensare *solo se stesso* (se stesso come «pensiero»), e riservando all'intelligenza umana la prerogativa di essere *il luogo delle forme*, immanenti nel sensibile: l'intelletto umano – ricordiamolo – è il *luogo delle forme*, in quanto le può accogliere tutte, astraendole dai sensibili.

Ma Plotino nega che le «forme» possano essere immanentizzate alla maniera aristotelica; rivendica a esse una struttura trascendente, e – sulla scia dei Medioplatonici, dei Neopitagorici e soprattutto di Filone di Alessandria – *fa dell'Intelligenza la dimora del platonico mondo delle Idee*.

Il *Nous* è pertanto, per Plotino, la dimora di tutti gli esseri (ideali), senza eccezione:

> Noi sosteniamo che gli esseri in quanto tali, ciascuno nella sua individualità e nel suo vero essere, si collocano nel luogo intelligibile, non solo perché permangono invariati nella loro sostanza, mentre tutto quello che è sensibile scorre via e non permane – anche se non è escluso che pure nel sensibile ci siano realtà stabili –, ma soprattutto perché hanno dalla loro la perfezione dell'essere. La sostanza, nel suo senso originario, non può ridursi all'ombra dell'essere, ma deve possederne la pienezza; e quest'ultima si dà solo in presenza della forma del pensiero e della vita, sicché pensare, vivere stanno insieme nell'Essere. Così se si dà l'Essere si dà anche l'Intelligenza, e se si dà l'Intelligenza, si dà anche l'Essere, e il pensare sta insieme all'Essere.[3]

[2] Il *Nous* in Plotino è termine polivoco, in quanto include, oltre le valenze concettuali del Pensiero, altresì quelle dell'Essere e della Vita. Abbiamo quindi mantenuto per lo più la traslazione del termine. Nelle precedenti edizioni avevamo accolto la traduzione di *Nous* con «Spirito», seguendo – oltre che Cilento – soprattutto la tradizione tedesca che rende il termine con *Geist.* Radice traduce con «Intelligenza», termine che oggi ci sembra più adeguato di «Spirito». Nella esposizione della dottrina la traslitterazione dell'originale risulta più adeguata.

[3] *Enneadi*, V, 6, 6.

2. Radicalizzazione teoretica della posizione di Filone di Alessandria e dei Medioplatonici – Questa identificazione di «Essere» e «Pensare» comporta una radicalizzazione della tesi, già sostenuta da Filone, dai Medioplatonici e dai Neopitagorici, secondo cui le Idee sono «pensieri di Dio». Infatti, nel contesto plotiniano, le Idee vengono a essere non solo il contenuto del Pensiero, ma, esse stesse, pensiero, nel senso che ciascuna e tutte le Idee non solo sono nel *Nous*, ma sono, esse stesse, momenti del *Nous*. Sono, ciascuna e tutte, Intelligenza e Essere. Ecco un passo molto interessante:

> Pertanto, se l'intellezione riguarda una realtà interiore, questa è la forma interna, ovvero l'Idea. Ma che cosa è l'Idea? È Intelligenza e sostanza intellettiva, di modo che ogni Idea non si differenzia dall'Intelligenza, e anzi si identifica con essa. L'Intelligenza nel suo complesso è la totalità delle forme e, d'altra parte, ciascuna forma corrisponde a ogni Intelligenza singola, come la scienza nella sua interezza è tutti i teoremi, mentre ciascuno di questi è una parte dell'intero, però, non separata spazialmente, ma perché ciascuna ha la sua funzione nel complesso. Dunque, questa di cui trattiamo è una Intelligenza in sé, incontrastata padrona di sé, e per questo sempre appagata. Se immaginassimo l'Intelligenza come esistente prima dell'Essere bisognerebbe certo sostenere che essa, nel momento in cui agisce e pensa, porta a compimento e a generazione gli esseri. Noi, però, siamo costretti a credere che l'Essere precede l'Intelligenza, e se vogliamo che gli esseri abbiano in sé, come loro attività, l'Intelligenza che pure è unità, bisogna ritenere che si collocano nel pensante e che l'attività e l'intellezione sono inerenti a essi, come nel fuoco è già presente l'attività del fuoco. Del resto, anche l'essere è attività, sicché le due attività ne formano una sola; o per essere più precisi le due realtà formano un'unica realtà. Essere e Intelligenza sono dunque un'unica natura, e così dicasi per gli esseri, per l'atto dell'Essere e per una tale Intelligenza. E, parimenti, le intellezioni, nel senso in cui ne trattiamo, equivalgono alla forma, alla conformazione e all'attività dell'Essere. Noi, però, nel pensarle, le dividiamo, ponendone una prima dell'altra; e questo si deve al fatto che un conto è l'Intelligenza che divide, un conto è quella che, essendo senza parti, non produce divisioni ed equivale all'Essere e a tutte le cose.[4]

3. Il «Nous» come «Vita ideale» – Naturalmente, il *Nous* è anche «Vita», è «il Vivente perfetto», «il Vivente in sé», è «Vita infinita».[5]

[4] *Enneadi*, V, 9, 8; cfr. anche VI, 6, 6.
[5] Cfr. *Enneadi*, V, 9, 9; VI, 4, 14; VI, 6, 7; VI, 6, 15; VI, 7, 8; VI, 7, 12.

Plotino ha cura di sottolineare[6] che la vita non è necessariamente legata alla dimensione fisica e che anche in noi c'è una vita distinta da quella dell'organismo fisico.

La vita della seconda ipostasi è *vita nella dimensione dell'immateriale*, è vita spirituale, ossia è vita al di fuori della temporalità.

Del resto, già Aristotele aveva caratterizzato il suo «Motore Immobile» come la più alta forma di vita che sia possibile, che è la vita propria del pensiero e dell'intelligenza, appunto nella dimensione dell'eternità.[7]

III. Il Nous come «cosmo intelligibile»

1. Le Idee come Intelligibili e Intelligenze – Nel nuovo contesto della dottrina ipostatica del *Nous*, il platonico «Iperuranio» diventa «cosmo intelligibile». L'espressione era stata coniata da Filone di Alessandria, il quale – come abbiamo veduto – aveva compiuto il più significativo ripensamento della dottrina delle Idee prima di Plotino. Il nostro filosofo riprende da Filone, oltre che l'espressione, una serie di spunti, che sviluppa in modo originale, e, sulla base della sua inedita concezione del *Nous* come strutturale unità di Essere e Pensare, procede, oltre Filone, alla più audace riforma della dottrina delle Idee proposta dalla speculazione antica.

La modifica principale, già sopra rilevata, consiste nella trasformazione dell'«Idea» da mero «intelligibile» in «intelligenza», o, meglio, in qualcosa che è, a un tempo, «intelligibile-e-intelligenza», in una «sostanza pensante» (νοερὰ οὐσία), in cui «pensante» e «pensato» coincidono strutturalmente.

Le Idee diventano «forze» o «potenze intelligenti» (νοεραὶ δυνάμεις) e dunque realtà vive, ossia «Intelligenze pensanti».[1]

In breve: come le Idee sono la molteplicità degli Esseri intelligibili in cui si determina l'Essere all'interno dell'Essere stesso, così esse sono, *eo ipso*, molteplicità di Intelligenze in cui si determina il *Nous* all'interno di se stesso.

2. In ciascuna Idea si riflettono tutte le altre Idee – Strettamente connessa a questa è l'ulteriore modifica della concezione del rapporto

[6] Cfr. *Enneadi*, VI, 6, 8.
[7] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, XII, 7 e 9.
[1] Cfr. *Enneadi*, IV, 8, 3; V, 9, 8; VI, 2, 20; VI 7, 17; VI, 8, 3.

sussistente fra le Idee, ossia fra ciascuna Idea e la totalità delle Idee, e viceversa.

Platone – come abbiamo visto nel terzo libro – aveva, sì, sostenuto l'esistenza di una trama di rapporti (sia positivi sia negativi) fra le varie Idee, ma Plotino si spinge assai oltre, giungendo ad affermare che *ciascuna Idea è in certo senso tutte le altre Idee.*

Infatti, poiché il *Nous* è la totalità degli esseri intelligibili e insieme è Intelligenza non di un determinato essere intelligibile ma di tutti quanti gli esseri intelligibili e con essi coincide, è necessario che ogni sua «parte», così come rispecchia la totalità degli esseri intelligibili, sia essa pure conoscenza di tutti gli esseri intelligibili. Altrimenti, se qualche parte restasse fuori, dal momento che ciascuna e tutte le parti sono *Nous*, ne conseguirebbe l'assurdo che parte del *Nous* resterebbe fuori del *Nous*.

In questo senso, Plotino dice che il *Nous* è «uno-molti», vale a dire «unità molteplice» e «molteplicità una».

3. Fondamenti metafisici della tesi dell'«Uno-molti» e del «Tutto in tutto» – Questa caratteristica delle Idee, che suona così paradossale, in realtà ben si spiega, tenendo presenti i due tratti essenziali del *Nous* in generale (di cui esse sono momenti particolari), vale a dire:

a) l'immaterialità o incorporeità e

b) l'infinitudine (inesauribilità della sua potenza).

a) In quanto sono «incorporei», l'Essere e l'Intelligenza non possono essere intesi come «molti», come se fossero divisi nelle varie Idee, ossia quasi fossero frazionati in parti fisicamente staccate le une dalle altre, appunto come avviene nelle parti in cui si dividono i corpi, le quali sono molteplici in quanto occupano spazi differenti e sono diverse a motivo del loro spessore fisico.

Le molte Idee che costituiscono l'Essere e l'Intelligenza, invece, sono tali per via dell'*alterità intelligibile* (di cui Platone parlava nel *Sofista*):

> Noi siamo d'accordo nell'ammettere che l'Essere è molti per la diversità e non per il luogo. L'essere, pur essendo così molteplice è tutto insieme; l'essere si stringe con l'essere ed è tutto insieme. L'Intelligenza invece è molteplice per effetto della "diversità", non del luogo, e per questo è tutta insieme.[2]

[2] *Enneadi*, VI, 4, 4.

Questa «alterità intelligibile», nella misura in cui non è alterità di parti fisiche e corporee, ma *differenziazione puramente intelligibile*, rientra nell'essere (è alterità dell'Essere e nell'Essere). Ma l'Essere è «unità», di modo che, in questo senso, le Idee risultano una «molteplicità semplice e una», e una «unità molteplice», come sopra dicevamo.

Ecco un testo molto indicativo:

> Diremo, allora, che l'essere è multiforme e molteplice? Multiforme e semplice a un tempo, perché i molti vi si trovano come uno. È una Ragione formale unica e complessa, e tutto l'essere nel suo insieme è uno. Certo, la diversità è propria dell'Essere stesso; la diversità gli appartiene, e del resto, come potrebbe appartenere al non-essere? L'essere appartiene all'Uno non in forma separata, perché dovunque si trovi, lì è presente anche la sua unità, dato che anche l'uno, a sua volta, è di per sé essere. È possibile, infatti, essere presente anche essendo separato.[3]

b) Le stesse conclusioni si ottengono considerando i paradossi dell'«uno-molti» e del «tutto-in-tutto» secondo il parametro dell'infinito.

Se il *Nous* è infinito (ed è infinito in quanto è fecondato dall'infinita potenza dell'Uno, sia pure rifratta nel modo sopra veduto), possiede ogni singola cosa, e, viceversa, in ogni cosa ci devono essere tutte le altre cose, altrimenti in ciascuna singola cosa l'Essere (il *Nous*) risulterebbe menomato e depauperato e, quindi, niente affatto *infinito.*

Ecco due testi che illustrano questi concetti:

> Gli esseri intelligibili sono molti e uno a un tempo. Pur essendo uno, sono anche molti, perché di natura infinita: dunque, sono molti in uno e uno in molti e tutti insieme. Inoltre, agiscono rispetto all'intero, insieme all'intero, e, non disgiunti dall'intero, agiscono anche rispetto alla parte.[4]
>
> Eppure, l'Essere basta per ciascuna cosa e ha in sé tutte le anime e tutte le Intelligenze. È infatti uno, infinito, tutto insieme, e include ogni particolare distinto, ma non separato. Del resto, che significa infinito, se non che ha tutte le realtà insieme, ogni vita, Anima e intelletto? A sua volta, ognuno di questi esseri non è separato da confini, e proprio per questo motivo l'essere è uno.[5]

4. Eternità del «Nous» – Anche il carattere di «eternità» del *Nous* (e quindi delle Idee) viene ad assumere una nuova valenza, e, anzi-

[3] *Enneadi*, VI, 4, 11.
[4] *Enneadi*, VI, 5, 6.
[5] *Enneadi*, VI, 4, 14.

ché essere inteso semplicemente come immobile presente, ossia come statica atemporalità, viene concepito, dinamicamente, in connessione, oltre che alla perfezione, anche all'infinitudine, ossia all'inesauribilità della sua potenza, e quindi in connessione al teorema del «tutto in tutto».

Nel *Nous*, il «fu» e il «sarà» sono nell'«è», in quanto ogni cosa che spetta al *Nous* dev'essere sempre interamente contenuta in atto nel *Nous*.

Insomma, il futuro è nell'«è» del presente (così come lo è anche il passato), perché tutto è in tutto, ossia perché il *Nous* è tutte le cose, e quindi non ha bisogno di nulla ed è inesauribile (infinita potenza):

> Ma se è necessario che ogni atto non resti incompleto, se non è lecito attribuire a Dio altro che il carattere della completezza e della integrità, bisogna che in ogni suo aspetto in lui tutto conviva. Ecco perché è necessario che in Dio il futuro sia già presente, e che nulla accada dopo: è vero, invece, che ciò che in Dio è presente, sarà in futuro in altro. E se il futuro in Dio è già in atto, è necessario che sia presente, come ciò che avverrà in futuro, in quanto nel suo presente Dio non ha bisogno di nulla, perché non manca di nulla. Tutto già c'era, così com'era, da sempre: solo dopo si potrà dire questo fatto dopo quest'altro fatto. Insomma, la successione degli eventi potrà mostrarsi solo dopo il loro sviluppo e il loro dispiegamento; ma intanto l'essere, essendo tutto insieme, è questo, ossia ha in sé anche la propria causa.[6]

5. Le Idee come cause delle altre cose – Platone – come si ricorderà – aveva introdotto le Idee come le «vere cause», come la «ragione» e il «perché» delle cose sensibili; ma aveva molto faticato a spiegare in quale senso esse siano causa delle cose.

Plotino approfondisce anche questo punto, con esiti nuovi. Nelle cose sensibili «il che» (ossia l'esserci delle cose) e «il perché» (ossia la ragione dell'esserci delle cose) generalmente non coincidono; il perché è sempre ulteriore rispetto all'esserci fattuale della cosa. Viceversa, nel mondo del *Nous*, «il che» e «il perché» coincidono.

E questo – sulla base delle precisazioni sopra fatte – non vale solo per il *Nous* nel suo insieme, ma altresì per ciascuno degli esseri che sono in lui, ossia per ciascuna Idea.

Ogni Idea, così come il *Nous*, è «coincidenza del *che* e del *perché*», dal momento che il *Nous* è tutto in tutte (il *Nous* è ogni singolo essere in lui contenuto).[7]

[6] *Enneadi*, VI, 7, 1; cfr. anche V, 1, 4.
[7] Cfr. *Enneadi*, VI, 7, 2.

Insomma: le Idee (come il *Nous* in generale) *non hanno una causa* ma *sono la causa* del proprio essere, e, dunque, a questo titolo *sono la causa di tutto il resto*.

6. Ci sono Idee di tutte le cose – Nella misura in cui il *Nous* rinserra in sé tutte le cose, vi sono Idee di tutte le cose, e non solo delle specie, ma altresì di tutte le possibili differenze in cui può presentarsi la specie.

Non vi è, dunque, una sola Idea di uomo, ma tante Idee di uomo quante sono le differenti conformazioni degli uomini, quante sono le «differenze individuali». Lo stesso vale altresì per gli animali e per tutte le altre cose.

A questa conclusione, che differisce da quella platonica, Plotino è stato spinto dalla sua concezione puramente negativa della materia (che è non-essere). Infatti, questa concezione gli impediva (e ciò lo vedremo meglio più avanti) di attribuire alla materia qualsiasi capacità di «individuare» la specie e di determinare differenti configurazioni particolari in cui la specie si manifesta nei molteplici individui (come, per esempio, l'uomo con naso aquilino, camuso ecc.). Dalla materia, secondo Plotino, derivano solamente bruttezze e privazioni (come, per esempio, l'essere zoppo, guercio e le varie menomazioni) e tutto ciò che può considerarsi inadeguatezza nella realizzazione empirica dell'Idea.

Alcuni studiosi hanno concluso, di conseguenza, che Plotino ammette l'esistenza di Idee di tutte le cose individuali, ossia le Idee di tutti gli individui. Ma questo non è esatto; o, per lo meno, risulta molto equivoco, dato che a Plotino manca proprio il concetto di individuo come *singolarità irripetibile.* Infatti, da un lato, è da osservare che, per Plotino, il mondo ha una storia ciclica, nella quale si succedono i vari periodi cosmici, durante ciascuno dei quali ritornano sempre le medesime cose, di modo che lo stesso modello si ripete molte volte.

Pertanto, anche quel particolarissimo tipo di uomo o di animale che, per esempio, in un dato ciclo si è prodotto una unica volta con quelle particolarissime differenze, nella successione dei cicli si ripete, in ogni caso, più volte.

D'altra parte, è anche da osservare che, per quanto riguarda l'individuo uomo, la cosa si fa ancor più complessa per via della dottrina della metempsicosi, accettata da Plotino. Infatti, nel contesto di questa dottrina, l'anima di Socrate *non è sempre Socrate*, perché rinasce sotto altri volti e vesti, di modo che, in questo senso, non potrebbe esserci un'«Idea di Socrate».

Ecco il testo più esplicito su questo punto:

> Esiste un'Idea anche di ciascuna realtà individuale? Se io e ogni altro uomo abbiamo la possibilità di ascendere al mondo intelligibile, allora lassù ci sarà anche il principio di ciascuno. Ma se Socrate, o meglio l'Anima di Socrate, esiste da sempre, allora ci sarà un Socrate in sé, e, conseguentemente, l'Anima di ciascuno sarà, come si dice, lassù. Ma se Socrate non è da sempre, ma l'Anima, prima di essere Socrate, in un altro tempo era diversa, che so, Pitagora o qualche altro, allora lassù non potrà più esserci questo singolo individuo.[8]

7. Rapporto fra le Idee e i Numeri – Platone nella sua metafisica – in parte negli scritti ma soprattutto nelle sue «Dottrine non scritte» – aveva posto i Numeri ideali come princìpi dai quali derivano le Idee medesime, e aveva posto come princìpi degli stessi Numeri ideali l'Uno e la Diade.

La stessa dottrina, già rilanciata dai Neopitagorici, la ritroviamo anche in Plotino, in parte approfondita e chiarita, anche se non portata in primo piano. I «Numeri ideali» (che vanno ben distinti dai «numeri matematici», dai numeri, cioè, che sono oggetto di pensiero del soggetto numerante, ossia del soggetto che conteggia) derivano dallo stesso Uno.

La Diade (e in quale senso Plotino parli di Diade lo abbiamo già visto) sorge dall'Uno medesimo, come avevano sostenuto anche molti Neopitagorici.

La Diade è, di per sé, illimitata e riceve il limite dall'Uno medesimo. I Numeri ideali nascono, appunto, da questa «delimitazione della Diade» da parte dell'Uno:

> Il numero, infatti, non è una realtà prima. L'uno, invero, viene prima della diade; la diade, appunto, viene al secondo posto e, in quanto è prodotta dall'Uno, trova in quello la sua determinazione, dato che per sé sarebbe indeterminata. Una volta determinata, eccola diventare numero, ma un numero come sostanza. Anche l'Anima è un numero. Ciò che ha massa e dimensioni non rientra nella sfera dei princìpi; le cose che hanno peso vengono dopo ed è la sensazione che le considera essere. Del resto, anche nei semi la parte che conta non è elemento umido, ma quella che non si vede, la quale è numero e ragione formale. Il numero di lassù è invece diade, ragione formale e Intelligenza. La diade, però, è indefinita in quanto è presa come sostrato, mentre ogni

[8] *Enneadi*, V, 7, 1; cfr. V, 9, 12.

singolo numero che nasce da essa e dall'uno è forma, come se fosse modellato dalle forme che si trovano nell'Intelligenza.[9]

Questi Numeri ideali sono, ulteriormente, caratterizzati da Plotino come *la forza che divide l'essere e fa nascere la molteplicità dell'essere, come la regola secondo cui nascono dall'Essere i molteplici esseri*; e, in questo senso, i Numeri ideali sono considerati come fondamento e radice degli esseri:

> Forse era nell'essere senza valere come numero dell'ente – l'essere infatti era pur sempre uno –, o, meglio ancora, era la forza sussistente del numero che ha frantumato l'essere, e nel dolore del parto ha dato alla luce la stessa molteplicità. Oppure il numero sarà la sostanza dell'essere o la sua attività, e anche il vivente e l'Intelligenza saranno numero.[10]

> E poi è la volta dell'essere che include il numero: infatti, è grazie al numero che questo genera gli enti, muovendosi secondo un ordine numerico e facendo precedere i numeri alla sussistenza delle cose, esattamente come l'Uno con la sua medesima unità collega lo stesso Essere al Primo, mentre i numeri non riescono a fare altrettanto con le altre realtà, ossia a collegarle col Primo. Basta, però, che ci riesca l'essere.[11]

8. Il cosmo delle Idee come mondo di Bellezza – Tutto quanto sopra è stato detto (e, in particolare, il principio secondo cui il *Nous* o l'Essere è uno e molti – molte Idee – insieme e armonicamente, unità nella varietà, semplicità nella differenza, tutto in tutto) spiega la ragione per cui Plotino denomina il *Nous*, con espressione filoniana, come già abbiamo ricordato, «cosmo intelligibile» (κόσμος νοητός), mondo dell'*ordine* e dell'*armonia* spirituale, quindi mondo della *bellezza*.[12]

Infatti, per Plotino, *la bellezza, in generale, coincide con la forma*: una cosa è bella per quanto possiede di forma.

Il *Nous*, che è il mondo delle Forme e delle Idee – vale a dire il sistema perfettamente ordinato delle Forme nella loro totalità (totalità in cui ogni singola Forma è tutte le altre e in cui tutte sono unificate, pur essendo diverse) –, è *la suprema e assoluta Bellezza*.

È da rilevare, a questo proposito, che l'Uno, ossia la prima ipostasi, non è, propriamente parlando, Bellezza, perché non è forma, ma è «al

[9] *Enneadi*, V, 1, 5.
[10] *Enneadi*, VI, 6, 9.
[11] *Enneadi*, VI, 6, 15.
[12] Cfr. *Enneadi*, I, 6, *passim*; V, 8, *passim*.

di sopra della forma», in quanto è principio della Forma e dunque è una Bellezza che trascende ogni Bellezza, ossia è «al di sopra della Bellezza», in quanto è la potenza da cui deriva ogni cosa bella.[13]

9. Le categorie del mondo intelligibile – Dicevamo sopra che la distinzione fra il mondo corporeo e il mondo incorporeo è uno dei cardini del sistema plotiniano. Anzi, Plotino, spingendo alle estreme conseguenze le conclusioni che scaturiscono da tale distinzione, afferma che *il sistema aristotelico delle categorie non vale per l'incorporeo*, e stabilisce, di conseguenza, dei sistemi categoriali completamente differenti per le due sfere della realtà.

Per l'Uno, che è l'assolutamente semplice, non vale alcun sistema categoriale. L'Uno è Principio «trans-categoriale». Le categorie dell'incorporeo valgono, dunque, per le altre due ipostasi, e, soprattutto, per il *Nous*.

Queste categorie sono desunte da Plotino dal *Sofista* di Platone, con le opportune riforme che si imponevano sulla base della sua nuova metafisica.

In particolare nel *Sofista* non vengono presentate come supreme «Meta-idee», ma come una «scelta fra le supreme Idee», fatta per discutere e risolvere il problema trattato nel dialogo.[14]

Plotino le considera invece come le uniche Idee supreme andando al di là del testo platonico.

Esse sono:

a) l'*essere* o *ousia*,

b) la *stabilità* o *stasi*,

c) il *movimento*,

d) l'*identico*,

e) il *diverso.*

Tutto, nel mondo del *Nous*, è *ousía*.

Inoltre, il «pensare» del *Nous* implica «movimento» (si tratta, evidentemente, di «movimento intelligibile» spirituale e non fisico).

Ma il pensare del *Nous* implica altresì «stabilità» o «stasi», dovuta ai suoi contenuti.

[13] *Enneadi*, VI, 7, 22.
[14] Cfr. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], pp. 369 ss.

Il *Nous*, inoltre, è «identità» di sé con sé, così come è «diversità» fra pensante e pensato.

Queste distinzioni categoriali, nel mondo del *Nous*, vanno, ovviamente, concepite nella dinamica dell'«uno-molti» e del «tutto-in-tutto», come Plotino espressamente rileva.[15]

La dottrina delle categorie, per quanto diffusamente trattata, non gioca comunque un ruolo primario nel sistema plotiniano. Tuttavia è da rilevare come l'avere espressamente stabilito che le diverse sfere dell'essere postulano sistemi categoriali strutturalmente diversi, costituisca un guadagno essenziale nella storia dell'ontologia.

[15] Cfr. i primi tre trattati della sesta *Enneade*.

SEZIONE V

LA TERZA IPOSTASI
L'ANIMA E IL RAPPORTO CON IL CORPOREO

I. La processione dell'Anima dal Nous

1. Il modo in cui l'Anima procede dal «Nous» – Il *Nous* è «potenza infinita», ossia inesauribile, e, proprio perché tale, «trabocca» e genera un'altra realtà, gerarchicamente inferiore, che è l'Anima.

Come avviene la «processione» dell'Anima dal *Nous*?

Plotino *si rifà agli stessi moduli di cui si è servito per spiegare la processione del Nous dall'Uno.*

Egli distingue, infatti, analogamente a quanto abbiamo veduto a proposito dell'Uno:

a) una attività «del» *Nous*, vale a dire un'attività che il *Nous* rivolge a se stesso,

b) un'attività «dal» *Nous*, vale a dire un'attività che proviene dal *Nous* ed esce fuori da Lui.

La seconda attività deriva dalla prima ed è conseguenza della prima, in quanto è in grazia del proprio rivolgersi a se medesimo che il *Nous* produce qualcosa di altro da sé.

Ecco uno dei testi più significativi a questo riguardo:

> Noi sosteniamo che gli esseri in quanto tali, ciascuno nella sua individualità e nel suo vero essere, si collocano nel luogo intelligibile, non solo perché permangono invariati nella loro sostanza, mentre tutto quello che è sensibile scorre via e non permane – anche se non è escluso che pure nel sensibile ci siano realtà stabili –, ma soprattutto perché hanno dalla loro la perfezione dell'essere. La sostanza, nel suo senso originario, non può ridursi all'ombra dell'essere, ma deve possederne la pienezza; e quest'ultima si dà solo in presenza della forma del pensiero e della vita, sicché pensare, vivere stanno insieme nell'Essere. Così se si dà l'Essere si dà anche l'Intelligenza, e se si dà l'Intelligenza, si dà anche l'Essere, e il pensare sta insieme all'Essere.[1]

[1] *Enneadi*, V, 3, 7; cfr. anche V, 1, 7.

Ecco un secondo testo non meno eloquente:

> L'Anima [...] è come un'attività che viene dall'Intelligenza. Infatti, quando quest'ultima sviluppa la sua attività al suo interno, l'effetto del suo agire corrisponde ad altre intelligenze; quando, invece, agisce dall'interno all'esterno, l'effetto è l'Anima.[2]

Tutto questo, però, non basta ancora. Il risultato dell'attività che procede dal *Nous* non è senz'altro – ossia *immediatamente* – Anima. Occorre, come già abbiamo visto a proposito del Nous nei confronti dell'Uno, *che anche il prodotto dell'attività che procede dal Nous si rivolga a guardare e a contemplare il Nous medesimo.*

2. Il rivolgersi contemplativo dell'Anima verso il «Nous» come momento ontologicamente determinante – L'Anima infatti, come prodotto dell'attività del *Nous*, è, nei confronti del *Nous* verso cui si rivolge con la «contemplazione», come la «materia» rispetto alla forma, o, come anche Plotino dice, come l'«indeterminato» rispetto alla «determinazione formale».

Ecco alcuni testi molto importanti al riguardo:

> L'Anima [...] è un pensiero dell'Intelligenza, è la sua piena attività e quella vita che procede alla costituzione di un altro essere: in questo simile al fuoco che è calore in sé e calore diffuso. Ma quel primo calore non va considerato alla stregua di una emissione, ma come qualcosa che resta nel fuoco; l'altro calore, poi, viene come conseguenza. Dunque, l'Anima, provenendo dall'Intelligenza è intellettiva e la sua intelligenza si esprime nei ragionamenti e la perfezione le deriva ancora dall'Intelligenza, quasi fosse un padre intento ad allevare il figlio che ha generato meno perfetto di sé. L'Anima, dunque, ha la propria realtà dall'Intelligenza e il pensiero per essa si realizza nella contemplazione dell'Intelligenza, perché nel guardare all'Intelligenza trae da sé come qualcosa che non le è estraneo. Invero, solo questi meritano il nome di atti dell'Anima, in quanto hanno i tratti dell'Intelligenza e vengono dall'Anima stessa; invece, le attività di livello più basso le provengono da altro e sono affezioni di un'Anima corrispondente. L'Intelligenza, dunque, sempre più potenzia la divinità dell'Anima, sia perché le fa da padre, sia perché è presente in lei: non c'è nulla, infatti, che si frapponga fra loro se non il fatto d'essere realtà distinte: l'una in guisa di

[2] *Enneadi*, VI, 2, 22; cfr. anche V, 2, l.
[3] *Enneadi*, V, 1, 3.

> conseguente e di ricettacolo, l'altra in guisa di forma. Ma la materia dell'Intelligenza è bella perché ne riproduce la forma ed è semplice.[3]

Anche l'Anima è naturalmente predisposta a «farsi plasmare», ossia «in-formare» dall'Intelligenza e dalla Ragione e a farsi promuovere a un genere più nobile.[4]

> E come l'Anima è un pensiero dell'Intelligenza e una sua attività, lo stesso vale per l'Intelligenza rispetto a Quello. Solo che il pensiero dell'Anima è tutt'altro che chiaro; l'Anima, infatti, è solo un'immagine dell'Intelligenza, ragione per cui deve guardare all'Intelligenza: quest'ultima, a sua volta, per restare se stessa, bisogna che guardi a Quello di lassù. E però lo vede non come essere separato, ma come se nulla ci fosse dopo di Lui a frapporsi tra loro: e del resto neppure fra l'Anima e l'Intelligenza vi è qualcosa che si frappone.[5]

3. Attraverso il «Nous» l'Anima si ricongiunge al Bene e diventa «Boni-forme» (ἀγαθοειδές) – Ma c'è ancora di più. Rivolgendosi al *Nous* e «contemplandolo», l'Anima – appunto «attraverso il *Nous*» medesimo – «vede il Bene», ossia l'Uno, diviene «boniforme», ossia «simile al Bene» ed entra «in possesso del Bene» medesimo.[6]

Infine, sta proprio in questo aggancio all'Uno, tramite il *Nous*, il fondamento supremo della realtà dell'Anima. Scrive Plotino:

> Dato che ogni essere è reso bello da quello che lo precede e da cui riceve la luce, l'Intelligenza ottenne la luce dell'attività intellettuale con la quale rischiarò la propria natura; l'Anima invece ebbe la facoltà di vivere, perché inondata da una vita esuberante.[7]

Questo aggancio dell'Anima all'Uno, come vedremo, costituisce uno degli assi portanti dell'intero sistema plotiniano, vale a dire il fondamento, oltre che della sua attività creatrice dell'Anima, della possibilità del «ritorno all'Uno».

4. Le caratteristiche essenziali e il ruolo fondamentale dell'Anima nel sistema plotiniano – Ma qual è la caratteristica specifica dell'Anima e la sua ragion d'essere, e in che cosa si differenzia dal *Nous*, di cui, pure, è «immagine» e «simulacro»?

[4] Cfr. *Enneadi*, II, 4, 3.
[5] *Enneadi*, V, 1, 6.
[6] Cfr. *Enneadi*, I, 7, 2 e IV, 4, 4.
[7] *Enneadi*, VI, 7, 31.

La caratteristica essenziale del *Nous* consiste nel pensare (ed è per questo – ricordiamolo – che Plotino, per indicarlo, ha scelto il termine *Nous*, che vuol dire, appunto, Intelligenza e Pensiero), donde la sua «dualità» (dato che il pensiero è sempre «pensiero dell'Essere»), e, anzi, la sua molteplicità (dato che l'Essere è una molteplicità di Idee). Si tratta di una «dualità» e «molteplicità» che, peraltro – per le ragioni vedute – coincidono con l'unità, dato che il *Nous* è essenzialmente Uno-molti.

L'Uno, dice Plotino, se vuol pensare deve farsi *Nous*,[8] dato che l'Uno come tale – per le ragioni sopra spiegate – non può pensare. Ora, anche l'Anima pensa, almeno nella misura in cui guarda e contempla il principio che l'ha generata, vale a dire il *Nous*. Ma la sua essenza consiste non nel pensare (altrimenti, non si distinguerebbe dal *Nous*), *bensì nel produrre e nel dar vita a tutte le altre cose che sono (ossia tutte le cose sensibili), nell'ordinarle e nel governarle.*

Ecco un primo testo molto esplicito:

> Compito dell'Anima razionale è il pensare, ma non solo quello: altrimenti in che cosa si differenzierebbe dall'Intelligenza? Si deve quindi aggiungere all'essere pensiero dell'Anima un altro carattere, per il quale non può più rimanere Intelligenza, ma deve assumere pure essa una sua funzione, anche se questa, in ogni caso, non può essere estranea agli intelligibili. Allora, nella misura in cui si volge alle realtà superiori, l'Anima pensa; invece, in quanto guarda se stessa, organizza gli esseri che la seguono, li dirige ed esercita su di essi la sua sovranità. Il fatto è che tutta la realtà non poteva starsene inattiva nella sfera dell'intelligibile, una volta data la possibilità che qualcosa, se pure di natura inferiore, venisse di seguito: anche questo era necessario, posto che ci fosse un essere precedente.[9]

Ora, è da notare che questo «guardare» dell'Anima alle cose che sono dopo di lei, questo «ordinare», «reggere» e «comandare», coincidono con il suo produrre, generare e far vivere queste stesse cose. L'Anima – come già abbiamo accennato – è la primigenia causa produttrice, il principio creatore e vivificatore di tutte le cose sensibili.[10]

Ecco due delle numerose affermazioni di Plotino a questo riguardo:

> L'Anima fa ogni cosa perché possiede la ragione formale del principio.[11]

[8] Cfr. *Enneadi*, V, 6, 2.
[9] *Enneadi*, IV, 8, 3.
[10] Cfr. *Enneadi*, III, 1, 8; IV, 3, 10; IV, 7, 9.
[11] *Enneadi*, II, 3, 8.

Ogni Anima faccia dapprima questa riflessione: che essa ha ispirato negli esseri la vita ed è generatrice di tutti i viventi, quanti ne alimenta la terra e il mare e quanti si trovano nell'aria e nel cielo, cioè gli astri divini. A essa si deve anche il sole, questo grande cielo a cui conferisce bellezza e regolare rotazione; eppure, altra è la sua natura rispetto alle cose che ordina, a quelle che muove e mantiene in vita. Necessariamente l'Anima ha maggior valore delle cose che si generano e si corrompono, se è vero che le fornisce o le priva di vita, mentre lei non smette mai di essere perché non può lasciare se stessa.[12]

5. L'Anima come «ipostasi cosmogonica» – L'Anima è quindi non solo «principio di movimento», ma essa stessa «movimento»:

E questa che viene dall'Essere è attività dell'Anima che in tal modo si genera, mentre l'Intelligenza resta immobile. Del resto, anche l'Intelligenza si generò, mentre quello che era prima di Lei restava immobile. Ma l'Anima, a sua volta, non produce nell'immobilità, ma genera un'immagine messasi in movimento; guardando là da dove ha tratto origine, viene fecondata, ma, poi, avviandosi in un diverso movimento addirittura di senso contrario, genera come propria immagine la facoltà sensitiva, e la natura che è insita nelle piante.[13]

In conclusione, potremmo dire che, come l'Uno doveva diventare *Nous* per pensare, così *doveva diventare Anima per generare tutte le cose del mondo visibile*.

L'Anima costituisce il momento estremo nel processo di espansione dell'infinita potenza dell'Uno.

In altri termini si può dire che l'Anima è l'«ipostasi cosmogonica» che coincide col momento in cui – come ultimo dono di sé – l'incorporeo genera il corporeo, manifestandosi nella dimensione del sensibile.

Non bisogna dimenticare, infatti, che le ipostasi successive all'Uno, da un lato, in un certo senso *sono l'Uno stesso*, nella misura in cui questo è la fonte e la potenza di tutto, e, dall'altro, *non sono l'Uno*, ma sono differenziazioni non già dell'Uno stesso, ma della «potenza nell'Uno», in cui il nuovo che sorge non menoma il Principio, ma scaturisce proprio dal permanere del Principio:

Tutte queste gradazioni (*Nous* e *Anima*) *sono Lui e non sono Lui*: sono Lui poiché da Lui derivano; ma non sono Lui, perché *Egli, fer-*

[12] *Enneadi*, V, 1, 2.

[13] *Enneadi*, V, 2, 1. È appena il caso di ricordare che il creare dell'anima non avviene per una *deliberazione*, ma nel contesto generale della «necessità» della processione, nel senso sopra veduto. Cfr. *Enneadi*, IV, 3, 10; cfr. anche III, 2, 1.

> *mo in se stesso, non ha fatto altro che dare.* Concludendo, gli è come un corso lento di vita che si protenda in lunghezza: ognuno dei tratti successivi è un diverso, ma il tutto è compatto in se stesso e se, per via di differenze, ogni cosa sorge perennemente nuova, l'antico però non si perde nel nuovo.[14]

6. L'Anima e la sua posizione «intermedia» – Da quanto sopra è stato detto, risulta chiaro il significato della «posizione intermedia» che Plotino assegna all'Anima. Essa è «l'ultimo dio»,[15] ossia l'ultima delle realtà intelligibili, e, per conseguenza, è la realtà che confina con il sensibile ed è, anzi, la causa stessa che produce il sensibile:

> Che se poi l'essere si volge, così, in due direzioni, l'una spirituale, l'altra sensibile, meglio però per l'anima si è dimorare in seno al Nous; eppure ella deve, di necessità, partecipare anche del sensibile, poiché il suo essere è quale abbiamo descritto; comunque, ella non deve sdegnarsi con se stessa se non sia in tutto e per tutto qualcosa di superiore; *in realtà, essa occupa un grado intermedio fra gli esseri, poiché, pur rientrando nel consorzio divino, se ne sta peraltro all'ultimo gradino del regno del Nous; confinante com'è con l'essere sensibile, dona a questo nostro mondo qualcosa di se stessa e ne riceve qualcosa in contraccambio.*[16]

L'Anima ha, per così dire, «due volti»,[17] orientati nell'una e nell'altra direzione.

Questo non significa che la natura dell'Anima sia in qualche modo un misto di incorporeo e di corporeo. Plotino, infatti, compie ogni sforzo nel respingere qualunque concezione che in qualsivoglia maniera colleghi la natura dell'Anima alla natura del corporeo: non solo, infatti, egli respinge la concezione estrema della Stoa, ma anche la pitagorica concezione dell'Anima come armonia, e perfino l'aristotelica concezione dell'Anima come *entelechia*. Egli ribadisce il carattere puramente immateriale, spirituale, eidetico e, pertanto, *trascendente* dell'essere dell'Anima.

L'Anima ha posizione «intermedia» e quindi ha – come dicevamo – «due volti», perché nel generare il corporeo, pur continuando a essere e a permanere realtà incorporea e quindi continuando a godere di tutte le prerogative dell'incorporeo, le «accade» di aver commercio

[14] *Enneadi*, V, 2, 2; cfr. III, 2, 2.
[15] *Enneadi*, IV, 8, 5.
[16] *Enneadi*, IV, 8, 7.

col corporeo stesso da Lei prodotto; e per conseguenza le «accade» di avere alcune caratteristiche del corporeo, ma non al modo in cui queste caratteristiche sono proprie del corporeo medesimo.

7. In che senso l'anima è di per sé «divisa-e-indivisa», «una-e-molte» – Spieghiamo meglio questo punto, assai importante.

L'Anima, producendo il sensibile ed entrando in commercio con il sensibile (vedremo meglio più avanti in quale modo questo debba intendersi), pur non essendo originariamente e primieramente divisibile, «diventa divisibile nei corpi».

Ciò significa che, allorché i corpi vengono divisi, *accade* che venga divisa anche l'Anima che è in essi: non, però, alla maniera in cui vengono divisi i corpi, bensì accidentalmente, e quindi restando «nella sua interezza in ciascuna delle parti», ossia «senza deflettere dalla unità del suo essere».[18]

Il «diventare divisibile» dell'Anima non significa quindi il suo frantumarsi in parti staccate successive l'una all'altra, come avviene per i corpi, ma l'*entrare intera in tutte le parti del corpo diviso*, dato che essa non ha grandezza, sicché, al limite, la divisibilità resta prerogativa dei corpi, mentre dell'anima *resta la capacità di entrare indivisa tutta in tutte le parti.*

Scrive Plotino:

> Chi ha avuto modo di vedere questa grandezza dell'Anima cogliendone tutta la potenza, senz'altro non ignorerà il suo carattere meraviglioso e divino e la sua trascendenza rispetto alle realtà fisiche. Certo, l'Anima non ha grandezza; eppure è presente in ogni grandezza ora in un modo ora in un altro, mai appartenendo ad altro, ma sempre a se stessa. In tal senso, l'Anima è e non è divisa; o, meglio, lei stessa non è divisa e non patisce divisione; resta integra in sé, ma è divisa quando è presso i corpi, perché questi non possono accoglierla con la sua indivisibilità, ma solo comunicandole la loro peculiare divisibilità. La divisione, dunque, è un carattere dei corpi e non dell'Anima.[19]

In questo senso si può dire che l'Anima è *divisa-e-indivisa, una-e-molteplice*, in quanto è il principio che produce, regge e governa il mondo sensibile: con la sua *unità molteplice e divisa* essa elargisce la vita a tutte le cose, e con la sua *unità indivisibile* le riunisce e le governa. L'Anima è «tutta dappertutto» e «ovunque identica».

[17] *Enneadi*, IV, 6, 3.
[18] Cfr. *Enneadi*, IV, 1, 1-2.
[19] *Enneadi*, IV, 1, 2; cfr. IV, 9, 4.

L'Anima è, così, *uno-e-molti*, ossia *unità-e-pluralità*, mentre il Principio primo è esclusivamente *Uno,* il *Nous* è *uno-molti*, e i corpi sono esclusivamente *molti.*

II. Pluralità dell'Anima

1. Struttura gerarchica dell'Anima – La questione dell'unità e della molteplicità proprie dell'Anima di cui abbiamo detto, in realtà, risulta ancor più complessa se la si abborda secondo un'altra angolatura. Plotino, infatti, parla di una molteplicità dell'Anima non solo in senso, per così dire, «orizzontale», ma altresì in senso «verticale», *vale a dire in senso gerarchico.*

Il nostro filosofo ammette, insomma, una vera e propria gradazione gerarchica nell'ambito della *Psyché*. La caratteristica dell'*uno-molti* che abbiamo visto essere propria del *Nous* differisce, pertanto, anche in questo senso dalla caratteristica dell'*uno-e-molti* propria dell'Anima.

Nel *Nous* ogni Idea è tutto il *Nous* (e viceversa), perché, se così non fosse, il *Nous* si presenterebbe menomato o depauperato nelle singole Idee.

Perciò nel mondo del Nous e dell'Essere non c'è gerarchia, mentre nella sfera dell'Anima sorge anche questa molteplicità gerarchica.

2. Le tre grandi forme che assume l'Anima – Gli studiosi sono assai discordi nell'individuare questa gerarchia di anime, data l'estrema mobilità e varietà del linguaggio plotiniano a questo riguardo.

Tuttavia – malgrado questa polivocità del linguaggio delle *Enneadi* intorno all'Anima, che rasenta talvolta l'equivocità – sembra che la gerarchia delle anime, o meglio nell'ambito dell'Anima cui Plotino fa riferimento, sia la seguente.

a) In primo luogo c'è «l'Anima suprema», «l'Anima universale», ossia l'Anima nella sua interezza e purezza: è questa l'Anima considerata come pura ipostasi del mondo intelligibile, in stretta unione con il *Nous* da cui procede e al di fuori dei rapporti con il mondo sensibile.

b) C'è, poi, «l'Anima del Tutto», che è «l'Anima del cosmo sensibile», ossia l'anima dell'«universo sensibile», la quale pone, regge e governa l'universo medesimo. L'Anima dell'universo viene così ad avere un preciso rapporto con il corporeo, però non «scende» nel corporeo. Essa si riveste di corporeo restando lassù, dice Plotino; o,

meglio, è il corpo che *le si attacca essendo da essa irradiato*, mentre essa permane lassù, senza essere in alcun modo depauperata dal corpo che da essa deriva.

c) Ci sono, infine, «le anime particolari», quelle che non creano ma animano e governano i singoli corpi, ossia le anime delle stelle e le anime degli uomini e dei viventi particolari. Tali anime – specie quelle degli uomini e dei viventi terrestri – «scendono» nei corpi, e, quindi, hanno con i corpi rapporti più stretti che non l'Anima dell'universo.

3. Come avviene la differenziazione delle varie anime – Dunque, dalla prima Anima derivano le altre anime, sia quella dell'universo sia le singole. Queste ultime sono quindi della stessa natura di quella e si differenziano, come s'è detto, *per la maggiore o minore vicinanza con i corpi*, o, per dirla con termini di cui daremo pienamente conto più avanti, *per il maggiore o minore grado di contemplazione o attaccamento al corpo*. In particolare, la «discesa» nel corpo da parte dell'Anima si fa tanto maggiore quanto più si affievolisce la contemplazione del *Nous*.

Ecco un testo riassuntivo particolarmente eloquente:

> Ecco per sommi capi quello che si è sostenuto. All'origine c'è una sola Anima, e da questa derivano le Anime molteplici [...]. Perché, allora, è stata l'Anima del tutto a creare il cosmo e non l'Anima individuale, dato che sono fra loro omogenee, e l'Anima del tutto accoglie in sé ogni realtà? Abbiamo già precisato che l'Anima ha la possibilità di essere insieme in più corpi, e che di fatto lo è. Ora, invece, bisogna spiegare il modo in cui e il motivo per cui ha creato il mondo, mentre le anime particolari si limitano a sovraintendere a parti di esso. [...] Certo, non c'è da stupirsi che fra soggetti dotati della stessa scienza, alcuni esercitino un potere più esteso, altri più limitato; ma ciò non esime dal chiedersene la ragione. Si potrebbe dire che anche fra le anime c'è differenza, tanto più quando una di esse non si è staccata dall'intero dell'Anima, ed è stata rivestita dal corpo durante la sua permanenza lassù, mentre le restanti anime si spartivano in sorte il corpo già esistente, che, per così dire, l'Anima «sorella» aveva preparato, quasi allestendo per loro delle dimore. E mentre quell'Anima contempla l'Intelligenza nella sua interezza, le altre guardano piuttosto alle loro intelligenze, che sono parziali. Ma forse anche queste anime avrebbero potuto essere creatrici, però non ne è stata data loro la possibilità, perché l'Anima universale aveva incominciato prima. Per quanto tale dubbio sussisterebbe qualsiasi fosse l'Anima che per

prima si fosse fatta avanti, è meglio attribuire la priorità a quella che è più legata alle realtà superiori. In verità, gli esseri che tendono a tali realtà rivelano una maggiore forza, e, conservandosi in posizioni sicure, dimostrano una grande facilità nel creare, perché la forza è più intensa quando non subiscono le affezioni insite nelle loro creature. Insomma, la forza dipende dal sapersi mantenere in alto. Dunque, restando in se stessa, l'Anima universale crea, mentre le anime che si avvicinano alle cose procedono verso di esse, e, così facendo, si perdono nell'abisso. Oppure, la maggior parte di esse, tratta verso il basso, ha coinvolto nella caduta anche quelle con la mente rivolta a bassi pensieri.[1]

4. Tutte le anime sono incluse nell'Anima universale –È appena il caso di rilevare che, anche considerata in questo senso gerarchico, la «molteplicità» delle anime non contrasta con la loro «unità», e viceversa.

In primo luogo – come abbiamo visto sopra – l'Anima è «una-e-molte», «indivisibile-e-divisibile», nel senso che è presente nei vari corpi e nelle varie parti di essi in quanto può essere «intera dappertutto», ma anche nel senso che *le molte «anime particolari» (sia quella dell'universo sia quelle degli esseri individuali) sono presenti nell'unica anima universale in atto, distinte pur senza essere separate.* Ecco il testo più esplicito:

L'Anima una non impedisce l'esistenza delle molte anime, come l'unico Essere non toglie la pluralità degli enti; inoltre, nel mondo di lassù la molteplicità non contrasta con l'unità, né i corpi vanno riempiti con un gran numero di princìpi di vita; e neanche si deve attribuire alla grandezza del corpo il bisogno di molte anime, perché l'Anima unica e quelle molteplici c'erano già prima dei corpi: e queste, invero, erano nell'universo non in potenza, ma, una per una, in atto. Nulla impedisce che l'Anima unica nella sua interezza includa le molteplici anime, né, viceversa, queste ultime escludono quella. Sono distinte ma non separate, sono presenti l'una all'altra eppure non sono estranee; e questo è possibile perché non hanno limiti di separazione, come non l'hanno le molteplici scienze nell'unica Anima, la quale deve proprio alla sua unicità la capacità di contenere tutte. In questo senso, appunto, una siffatta natura è infinita.[2]

[1] *Enneadi*, IV, 3, 5-6; cfr. anche II, 3, 9; II, 3, 18; III, 4, 4.
[2] *Enneadi*, VI, 4, 4.

III. Anima, «Physis» e «Logos»

1. Il nuovo concetto di «physis» – Su alcuni problemi particolari concernenti l'Anima dell'Universo e le anime particolari dovremo tornare ancora più avanti, nelle trattazioni dei problemi cosmologici e antropologici. Tuttavia, per potere concludere il discorso sull'Anima in generale considerata come «ipostasi», restano ancora due concetti da chiarire: quello di «physis» e quello di «logos», che Plotino collega, in modo assai originale, proprio al concetto di Anima.[1]

Abbiamo visto come l'attività dell'Anima si svolga, per così dire, in due opposte direzioni: da un lato, essa tende alla contemplazione del *Nous*, e, dall'altro, essa mira a produrre qualcosa di altro da sé e a creare il mondo sensibile.

Abbiamo visto, inoltre, che delle tre anime quella che propriamente produce il mondo sensibile è l'Anima dell'universo, dato che l'Anima suprema – o l'Anima totale o universale, che è l'Anima che contiene tutte le anime – rimane perennemente nel mondo intelligibile accanto al *Nous*, mentre le anime particolari trovano i corpi già prodotti dall'Anima dell'universo e si limitano a dare vita e a reggere questi corpi.

Dunque, quella duplice attività di cui ragioniamo caratterizza in modo particolare appunto l'Anima dell'Universo.

Ebbene, proprio la parte inferiore, l'«orlo» o «il lembo estremo» di quest'anima, per usare le immagini di Plotino, ossia l'*aspetto per cui quest'anima produce il mondo fisico*, costituisce la *physis*, ossia la *natura.*

La «natura», per Plotino, rappresenta, dunque, l'estremo lembo del mondo dell'incorporeo e quanto di intelligibile si riflette nella materia, e, quindi, rappresenta il limite estremo nel quale terminano gli esseri veri.

Ecco il passo più significativo a questo riguardo:

> Ma che differenza c'è fra una siffatta saggezza e quello che noi chiamiamo natura? Forse il fatto che la saggezza viene per prima e la natura per ultima. La natura è una immagine della saggezza e, occupando la periferia estrema dell'Anima, serba anche gli ultimi bagliori della ragione formale che risplende nell'Anima. È come se in uno spesso strato di cera una figura impressa sulla superficie passasse da

[1] Particolarmente chiara è l'esegesi di questi due concetti di *logos* e *physis* in Plotino fatta da Rist, *Plotinus*, cit., pp. 84-102.

una parte all'altra fino in fondo: in tal caso l'impronta superiore sarebbe ben visibile, quella inferiore invece sarebbe tenue. Per tale motivo la natura non ha conoscenze, ma si limita a creare. Essa, in verità, cede quello che ha di suo alla realtà che le è contigua e in ciò non attua alcuna scelta, semplicemente considera questa sua creazione come un dono fatto a ciò che ha costituzione materiale e corporea. In tal senso, è come un corpo riscaldato che comunica la sua forma a un altro corpo con cui è in contatto, in ciò perdendo un po' del suo calore. [...] Pertanto, se l'Intelligenza ha di suo, l'Anima del tutto riceve senza sosta, oggi come nel passato, perché proprio in ciò consiste la sua vita, nel comprendere, ogni volta che pensa, ciò che le appare. La parte di lei che si proietta nella materia costituisce la natura e nella natura – o forse ancor prima di essa – stanno gli esseri, i quali, dunque, risultano le estreme propaggini dell'intelligibile. Da questo punto in avanti non si incontrano che imitazioni. Mentre la natura agisce sulla materia e ne è affetta, l'ipostasi che la precede e confina con essa, pur agendo, non subisce affezioni, e quella ancor più in alto non interviene per nulla sui corpi o sulla materia.[2]

2. Il complesso concetto plotiniano di «logos» – Evidentemente, la «natura» concepita in questo modo non è mera attività produttrice irrazionale, ma è al contrario attività produttrice accompagnata da ragione, e anzi derivante da ragione.

Già Aristotele aveva indicato nella «forma», nell'*eidos* e nel *logos* uno dei significati di *physis*. Plotino riprende e porta alle estreme conseguenze questa concezione: la *physis* è eidos e logos, ossia «forma razionale», anzi è *logos o forma razionale che produce altro logos ossia altra forma razionale*.

Invece la forma che viene inclusa nella materia è ormai devitalizzata e quindi non più capace di produrre altro. La natura, insomma, è «logos» che somministra alla materia sensibile le forme:

> La natura, infatti, non può che essere forma [...] la natura stessa è una ragione formale capace di riprodurne altre nel conferire qualcosa di sé come principio di generazione al sostrato, senza per questo perdere la sua identità. Dunque, la ragione formale che si esplica nella figura visibile è ormai una realtà infima, priva di vitalità e non più capace di riprodursi, mentre la ragione formale che è dotata di vita è sorella del principio creatore della forma e, condividendone il potere, lo esercita sulla realtà diveniente.[3]

[2] *Enneadi*, IV, 4, 13.
[3] *Enneadi*, III, 8, 2.

3. «Logos», «physis» e «contemplazione» (θεωρία) – In questo contesto, ben si comprende come Plotino giunga ad attribuire alla *physis* medesima una sua «contemplazione». Intanto, che la *physis* derivi da una «contemplazione» (dell'Anima) già lo sappiamo.

Ma la *physis* è essa stessa contemplazione, nella misura in cui è forma razionale e vita, e, anzi, *proprio in quanto è contemplante è creante*. In altri termini: nella misura in cui è «visione di forme» è «produttrice di forme» nella materia.

Anche la natura, come tutte le realtà intelligibili, *contemplando produce*.

Ecco il passo in cui Plotino, riprendendo e ampliando i concetti sopra esposti, suggella la visione della *physis* più ardita di tutta la grecità:

> Che cosa vogliono dire queste parole? Quella che prende il nome di natura non è nient'altro che l'Anima, figlia di un'Anima più originaria che gode di una vita più intensa. Questa è in sé tranquilla, e non volge lo sguardo né verso l'alto né tanto meno verso il basso, ma resta immobile nella condizione in cui è, nella sua propria fissità e, potremmo dire, nella percezione che ha di sé. Grazie a tale consapevolezza e a questa autopercezione, essa coglie, per quanto può, la realtà che vien dopo di lei, e non va in cerca di altro, perché le basta aver realizzato il prodotto della sua contemplazione, splendidamente amabile.[4]

IV. La «processione» del mondo sensibile e della materia dall'intelligibile

1. Il problema della deduzione del mondo fisico – Con l'Anima ha termine la serie delle ipostasi del mondo incorporeo e intelligibile; dopo l'Anima e al di sotto di essa si estende il mondo del corporeo e del sensibile, ossia l'universo fisico.

Come e perché esiste l'universo fisico? Perché la realtà non termina con il mondo dell'incorporeo ed esiste anche un altro mondo? Come è sorto il sensibile, quali sono le sue caratteristiche strutturali, il suo significato e il suo valore?

Sono questi i problemi di fondo di ogni ontologia e di ogni metafisica; ma essi acquistano un rilievo del tutto particolare nel contesto della speculazione plotiniana, dato il procedimento di carattere deduttivo, dall'«alto al basso», adottato dal nostro filosofo. In fondo, a

[4] *Enneadi*, III, 8, 4.

ben vedere, questi problemi si innestano strettamente sul problema generale, di cui abbiamo detto all'inizio: *perché l'Uno non è rimasto Uno e dall'Uno sono arrivati anche i molti?*

Diremo di più. Questi problemi non costituiscono se non la formulazione dell'aspetto più delicato e, in certo senso, più drammatico di quel problema generale: *come e perché dall'Uno incorporeo è derivato, oltre che il molteplice incorporeo, altresì il molteplice corporeo?*

Le risposte che Plotino dà a questi problemi sono senza dubbio fra le più travagliate e anche fra le più aporetiche che si possano leggere nelle *Enneadi*; ma sono, nello stesso tempo, *fra le più interessanti che siano state fornite nella storia della filosofia occidentale*, e appunto per questo dobbiamo cercare di spiegarle in maniera precisa.

Iniziamo dall'esame dell'elemento che distingue il mondo incorporeo dal corporeo, ossia dalla *materia sensibile*.

2. La «processione» della materia del mondo sensibile e le sue caratteristiche – Abbiamo ora detto che l'elemento caratteristico del mondo corporeo è, appunto, la materia *sensibile*; ma è sull'aggettivo e non sul sostantivo che va posta l'attenzione. Infatti una «materia» esiste anche nel mondo dell'incorporeo, ma è una materia puramente *intelligibile*. Infatti, l'attività o la potenza che deriva dall'Uno non è immediatamente la seconda ipostasi, ossia il *Nous*, bensì qualcosa, per così dire, di «indeterminato» e di «informe» (un pensiero indeterminato e informe) che si determina e diventa «cosmo noetico» o mondo delle forme, guardando l'Uno stesso e di Lui fecondandosi; la potenza che deriva dall'Uno è quindi come una materia intelligibile indefinita che si definisce solo rivolgendosi all'Uno.

Qualcosa di analogo abbiamo visto anche a proposito dell'Anima.[1] Il risultato dell'attività del *Nous* non è senz'altro Anima; per essere Anima deve rivolgersi verso il *Nous* e contemplarlo, nei confronti del quale è come la materia rispetto alla forma, l'indeterminato rispetto al determinato.

Ma la materia intelligibile ha i caratteri propri dell'intelligibile medesimo, ossia la «semplicità», l'«immutabilità» e l'«eternità», mentre *quella sensibile rivela caratteri opposti.*

Perché accade questo?

Una prima risposta Plotino ce la fornisce utilizzando i concetti di «esemplare» e «immagine» (modello e copia). Caratteristica di ogni

[1] Cfr. *supra*, pp. 2059 ss.

tipo di materia è *l'essere indefinita, indeterminata, illimitata.* La materia sensibile è *una immagine di quella intelligibile*, e in quanto immagine o copia si allontana dall'essere dell'originale ed è, pertanto, *più indeterminata*, e, quindi, comporta il negativo e il male:

> Anche nella dimensione intelligibile la materia è indeterminata e in tal caso deriverebbe dalla mancanza di definizione dell'Uno nella sua potenza ed eternità. Non che nell'Uno si trovi indeterminatezza, ma piuttosto egli la crea. E come mai se ne trova sia in quel mondo sia nel nostro? Perché l'indeterminato è di due specie. E qual è la differenza? Quella che intercorre fra l'archetipo e la sua immagine. Dovremo credere allora che quello del nostro mondo è meno indeterminato? Tutt'altro, lo è di più, perché man mano che l'immagine si allontana dal vero essere, la sua indeterminatezza aumenta, e aumenta in ragione della minor definizione. In generale, ciò che è inferiore nella scala del bene, è superiore nella scala del male.[2]

Ma questo non basta ancora a dare ragione della radicale differenza ontologica fra la «materia intelligibile» (modello) e la «materia sensibile» (immagine e simulacro del modello), dato che, anche nel mondo intelligibile, ogni ipostasi è copia o simulacro della precedente, eppure mantiene la stessa natura della precedente, in quanto da essa deriva. Anche la materia deriva da cause a essa precedenti, e, quindi, dall'intelligibile, e *non è qualcosa che si contrapponga all'intelligibile dall'eternità* (come in Platone).

La soluzione andrà dunque cercata nel modo in cui essa deriva dalla precedente ipostasi, e nel perché essa non riesca più a costituire una ulteriore ipostasi: solo così si comprenderanno le ragioni per cui, con l'originarsi della materia sensibile, l'essere si disperde nel divenire.

3. La materia è considerata male in quanto tappa estrema della processione e suo esaurimento – Il fatto che anche la materia sia dedotta da Plotino da cause anteriori emerge chiaramente da più di un testo.

In un testo particolarmente esplicito – dopo aver detto che ogni realtà (ogni ipostasi) reca in sé l'impulso a creare sempre qualcosa di successivo fino ai limiti della possibilità, e che ogni cosa partecipa del Bene nella misura in cui ne è capace – scrive Plotino:

> In tal senso, perfino la natura materiale, posto che esista da sempre, non poteva sottrarsi a questa legge per cui il bene è a disposi-

[2] *Enneadi*, II, 4, 15; cfr. II, 4, 4.

zione di tutti secondo quanto ciascuno ne sa accogliere. Ma anche se la materia, per necessità, avesse tratto origine da princìpi generatori precedenti, non avrebbe potuto comunque restare isolata, quasi che, per mancanza di slancio, la fonte che in forma di grazia le conferiva l'essere si fosse fermata prima di arrivare a lei.[3]

La materia sensibile deriva dalla sua causa come «possibilità ultima», come estrema tappa di quel processo in cui l'impulso a creare e la forza di produrre si *indeboliscono* fino a esaurirsi completamente.

La materia sensibile diventa, così, esaurimento totale e quindi *privazione estrema della potenza dell'Uno, e perciò dell'Uno stesso, o, in altri termini, privazione del Bene* (che coincide con l'Uno).

In questo senso, essa diventa «male». Si noti che il male non è inteso come forza negativa opposta alla positiva, ma come «mancanza e privazione del positivo!».

Ed ecco come la deduzione della materia è compiuta da Plotino sfruttando questi ultimi concetti:

Ci si può fare un'idea della necessità del male anche per quest'altra via. Siccome non può esistere solo il Bene, bisogna che nella sua uscita da sé o, se si preferisce, nella sua discesa e nell'allontanarsi, si trovi un termine estremo oltre a cui non si genera più nulla: ebbene, questo termine è il male. Siccome deve necessariamente esserci qualcosa oltre al Primo, ecco che deve esistere un termine estremo, e tale è appunto la materia, la quale non serba più nulla del Bene. In ciò, appunto, sta la necessità del male.[4]

4. In che senso la materia si può qualificare come «non-essere» – Ben si comprende, pertanto, come Plotino abbia senz'altro potuto definire la materia sensibile come «non-essere». Espressione, questa, che non vuole affatto indicare «il nulla», ossia il «non esistente», bensì – come egli espressamente rileva – «il diverso dall'essere».[5]

Infatti, dato che la materia intelligibile è «essere», quella sensibile, per distinguersi da quella intelligibile, deve necessariamente configurarsi come *diversa dall'essere* (non può avere quell'essere che è proprio della materia intelligibile):

Però, la materia di quel mondo è comunque un essere di quel mondo, perché prima di essa si trova ciò che è al di sopra dell'essere. La ma-

[3] *Enneadi*, IV, 8, 6.
[4] *Enneadi,* I, 8, 7.
[5] *Enneadi,* I, 8, 3.

teria del nostro mondo è invece preceduta dall'essere, e pertanto non è essere, ma qualcosa di diverso che fronteggia la bellezza dell'essere.[6]

La materia non è nulla di ciò che è proprio del mondo dell'Essere e del *Nous* e della stessa Anima, e in genere dell'intelligibile.

Per questo motivo Plotino deve far ricorso prevalentemente a immagini per caratterizzarla, come per esempio nel seguente passo, che è fra i più significativi:

> La materia non può ridursi ad Anima, né a Intelligenza né a forma, né a ragione formale, né a qualcosa di definito – è, infatti, priva di limite –; ma neppure può farsi consistere in una qualche potenza, perché non si vede in che maniera potrebbe produrre. In verità, essendo al di là di tutto ciò, a rigore non meriterebbe neppure il nome di essere, ma piuttosto quello di non-essere, non però nell'accezione in cui si attribuisce questo carattere al moto o alla quiete, ma nel suo significato proprio: come simulacro e fantasma di una massa, come un'aspirazione a essere una realtà, o una realtà immota ma senza stabilità, in sé invisibile e per di più sfuggente a chi vorrebbe osservarla, nel senso che se uno non la guarda, gli si para innanzi, e se invece si sforza di vederla si sottrae alla sua vista. Il fatto è che essa rappresenta in se stessa forme sempre contrarie: piccolo e grande, meno e più, difetto ed eccesso; insomma, è simile a un'immagine che non riesce a stare ferma e neppure a fuggire. Perfino questa capacità le manca perché, nella sua carenza di ogni specie di essere, non ha potuto assumere la forza dall'Intelligenza. Anche quello che comunica è falso, e se si raffigura come grande è piccolo, se maggiore è minore, e il suo essere che si mostra nella rappresentazione non è vero essere, ma una specie di gioco fuggevole. Di conseguenza, anche ciò che nella materia si genera risulta essere una specie di gioco, semplicemente un'immagine nell'immagine, come una realtà riflessa nello specchio che compare in un luogo mentre si trova in un altro. Così, all'apparenza, diresti lo specchio pieno di cose: ma non ha nulla, anche se sembra essere tutto. Tuttavia, le realtà che entrano ed escono sono copie degli esseri che sono veramente, sono immagini riflesse su un'immagine amorfa, e rese visibili proprio dalla mancanza di forma della materia. Le diresti attive su di essa, ma in verità non lo sono: data la loro instabilità, vacuità e inconsistenza non hanno alcun effetto. Anche la materia è inconsistente, sicché quelle immagini l'attraversano senza neppure dividerla, come se passassero nell'acqua, o come se qualcuno volesse introdurre delle forme nel vuoto.[7]

[6] *Enneadi*, II, 4, 16.
[7] *Enneadi*, III, 6, 7.

5. La materia come ciò che deriva da una «contemplazione illanguidita» – Plotino cerca di determinare le ragioni di questa mancanza di ogni spessore ontologico proprio della materia.

Essa è prodotta dall'Anima, non dall'Anima suprema, interamente congiunta col *Nous* e con l'Uno nella contemplazione, ma dal lembo estremo dell'Anima dell'universo, in cui la contemplazione si affievolisce, nella misura, almeno, in cui l'Anima si volge più a sé che al *Nous*.

Ecco due passi assai significativi:

> L'anima particolare che si rivolge alle realtà che la precedono è invasa dalla luce, perché si incontra con l'Essere. Invece, quella che si orienta alle realtà successive, va verso il non-essere. Ciò avviene *nel momento in cui si rivolge a se stessa; perché in tal caso la voglia di sé produce le realtà successive che sono immagini di sé, ossia non-essere.* È come se, procedendo sospesa nel vuoto, l'Anima divenisse sempre più indefinita: così, l'immagine di questa immagine nella sua indeterminatezza, risulta del tutto oscura, per il fatto che manca completamente di ragione e di intelligenza ed è assai lontana dall'essere. Ma, finché si orienta verso la natura intermedia, è ancora nel suo ambiente; se, però, di nuovo si rivolge, come in una seconda intuizione, all'immagine, allora le dà forma e finisce col farvi ingresso con piacere.[8]

> La verità si riduce a questo: se non ci fosse un corpo, non ci sarebbe alcun procedere dell'Anima, perché non c'è altro luogo che costituisca per lei una sede naturale. Dunque, se vuole procedere, deve da se stessa crearsi un luogo e quindi anche un corpo. E mentre la stabilità dell'Anima, per così dire, si consolidava nella stabilità stessa, brillò qualcosa come una luce abbagliante dalla sommità fino agli estremi confini del fuoco, dove si genera il buio. Questo non sfuggì all'Anima, la quale, dalla sua posizione di predominio, gli diede una forma: non era lecito infatti che le fosse vicino qualcosa privo di ragione formale, pur tenendo conto dei limiti in cui l'oscuro nell'oscuro – cioè nel generato –, può accogliere tale ragione.[9]

Infine, Plotino cerca di approfondire ulteriormente la ragione della differente natura della materia rispetto alle realtà che la precedono sulla base di alcune precisazioni connesse con il concetto di *contemplazione.*

L'Anima superiore contempla, e da questa contemplazione scaturisce la forza creatrice dell'Anima cosmica. Ora, questa forza creatrice

[8] *Enneadi*, III, 9, 3.
[9] *Enneadi*, IV, 3, 9.

dell'Anima cosmica, in realtà, non è che «contemplazione illanguidita»: una contemplazione, sì, omogenea rispetto a quella dell'Anima superiore, ma vieppiù digradante quanto a intensità, tanto che *in quel digradare in un certo senso svanisce*.[10]

E così la materia, prodotto di quest'attività che è debole contemplazione, non ha più la forza di volgersi verso chi l'ha generata e di contemplare a sua volta, tanto che tocca alla stessa Anima sorreggerla, e quindi ordinarla, informarla, tenerla, in qualche modo, appesa all'essere.

E così nasce, appunto, il cosmo sensibile, come ora vedremo.

V. Preminenza della forma sulla materia

1. Il disegno razionale del mondo, la sua genesi e il suo rapporto con la materia – Il mondo sensibile è costituito, nella sua totalità così come nelle sue parti, di materia e forma.

Ma, a differenza della materia intelligibile che è potenza che perennemente cerca la sua forma e che perennemente e fattivamente la possiede e in essa si attua, la materia sensibile non è positiva capacità di ricevere la forma, ma solo inerte possibilità di rifletterla.

Essa, in effetti, non è in grado di essere a fondo veramente «informata» e «vivificata».

Insomma, la materia sensibile è tale da essere incapace di costituire una vera unità con la forma.[1]

Per questo motivo non si può dire che la forma entri nella materia veramente, ma solo «in modo illusorio», «superficialmente» e quasi «apparentemente», come un oggetto che si rifletta nello specchio:

> E ciò non assomiglia forse a quel che passa in uno specchio, allorché uno vi vede delle immagini riflesse solo finché queste si riflettono? D'altra parte, per tornare alla nostra metafora, se tu togliessi gli esseri che veramente sono, nessuna delle cose al momento visibili nella realtà sensibile si potrebbe più vedere, neppure per un istante. Certo, nel nostro esempio anche lo specchio è visibile, dato che pure esso è, a suo modo, una forma; ma, la materia non è alcuna forma e quindi non c'è modo di scorgerla, perché se fosse visibile, sarebbe stata visibile anche da prima, di per sé. In verità, in un certo senso, le succede quel

[10] Si legga, per intero, *Enneadi*, III, 8, 5.
[1] Cfr. *Enneadi*, I, 8, 14.

che succede all'aria che non si lascia vedere quando è illuminata, per il fatto d'essere invisibile anche quando non lo è.[2]

Quanto abbiamo finora detto permette di comprendere in maniera adeguata la duplice attività con cui l'Anima crea il mondo fisico.

a) Dapprima essa pone la materia, che è come l'estremità del cerchio di luce che si spegne e diviene oscurità;

b) successivamente dà forma a questa materia, quasi squarciandone l'oscurità e ridandole un po' di luce. Naturalmente, le due operazioni non sono cronologicamente distinte, ma solo logicamente.[3]

La prima azione dell'Anima deriva dall'estremo affievolirsi della «contemplazione», la seconda dall'estrema riscossa, per così dire, della contemplazione.

2. Predominio della forma nel mondo sensibile – Con questo abbiamo indicato l'origine della «forma» che si riverbera nel mondo sensibile: essa è quanto del *Nous* passa, attraverso l'Anima suprema contemplante, all'Anima creante.

In altri termini: le «Idee» che costituiscono – come sappiamo – l'Essere e il *Nous*, sono contemplate e pensate dall'Anima come «Forme» e sono, poi, calate nel mondo fisico come determinazione razionale, come «logos» o «disegno razionale» o «ragione formale» del mondo, come dice Plotino con terminologia che desume dalla Stoa ma che trasforma, nel suo contenuto concettuale, in senso platonico.

Ecco un testo significativo:

> Spieghiamo ancora meglio che cos'è questa Ragione formale, e forniamo i motivi per cui verosimilmente essa è così com'è: non è detto che con un po' di coraggio si riesca a cogliere nel segno. Intanto, questa Ragione formale non può ridursi alla pura Intelligenza, né all'Intelligenza in sé e neanche è un genere di pura Anima. Piuttosto diremo che dipende da quest'ultima, ed è nel contempo un irraggiamento dell'Intelligenza e dell'Anima, cioè di un'Anima messasi in sintonia con l'Intelligenza. In tal modo, si genera la Ragione formale, come una vita che ha una certa razionalità in riposo.[4]

[2] *Enneadi*, III, 6, 13.
[3] Cfr. *Enneadi*, IV, 3, 9; V, 8, 7.
[4] *Enneadi*, III, 2, 16.

3. Da dove proviene la forma ideale – Dopo aver sottolineato che le cose tutte sono composte di una materia e di una forma che su di essa sovrasta, Plotino si chiede

> da dove viene la forma alla materia, e in particolare se anche l'Anima fa già parte degli esseri semplici, oppure se essa comprende una specie di materia e di forma, come per esempio un'Intelligenza immanente, paragonabile alla forma calata nel bronzo, ma anche all'artefice di questa forma nel bronzo. Applicando tali considerazioni al tutto, anche in tal caso si dovrà risalire a una Intelligenza veramente creatrice, ossia al Demiurgo, e si dovrà riconoscere che il sostrato, ricevendo le forme, si trasforma in fuoco, acqua, aria e terra. Tuttavia, siffatte forme vengono da altro, ossia dall'Anima. Questa, dunque, conferisce ai quattro elementi la figura del cosmo, ma tocca all'Intelligenza fornire all'Anima le ragioni formali, non diversamente dalle Anime degli artigiani, che ricevono dalle loro arti i princìpi razionali delle loro attività. C'è, pertanto, un'Intelligenza che funge da forma dell'Anima, e costituisce la sua configurazione, e poi un'altra Intelligenza che conferisce questa figura come fa l'artefice della statua, il quale ha in sé tutto quello che dà. Se le cognizioni che l'Intelligenza fornisce all'Anima sono prossime alla verità, quelle che toccano al corpo sono ormai simulacri e immagini.[5]

4. Il cosmo fisico si risolve al limite nella forma – In questo senso si può comprendere la conclusione cui Plotino perviene, e, cioè, che, nell'universo sensibile, non solo la forma ha un netto predominio, ma, al limite, *il cosmo in un certo senso si risolve quasi per intero nella forma*:

> Pertanto, tutte le cose del nostro mondo vengono da lassù, e là si trovano in una forma migliore, per il fatto che solo queste nostre realtà, e non quelle di lassù, si trovano in una condizione di mescolanza, anche se qui da un capo all'altro sono governate dalle forme: in primo luogo la materia è dominata dalle forme degli elementi, poi su queste forme se ne depositano altre e poi altre ancora, sicché alla fine non è facile trovare la materia coperta com'è da tante forme. D'altra parte anch'essa è una certa qual forma estrema, e di conseguenza l'intero universo è forma, anzi, è tutte le forme: e del resto, il suo modello era una forma.[6]

[5] *Enneadi*, V, 9, 3.
[6] *Enneadi*, V, 8, 7.

VI. Tempo e spazio

1. Genesi della temporalità – Il passaggio dal mondo intelligibile al mondo sensibile comporta il passaggio dall'«essere» al «divenire», vale a dire dall'«eternità» alla «temporalità».

Come nasce la temporalità?

Anche a questo problema Plotino ha cercato di fornire una risposta esplicita. La temporalità nasce per opera dell'Anima congiuntamente alla produzione di questo nostro universo. La temporalità coincide, anzi, con l'attività stessa con cui l'Anima crea il mondo fisico, ossia con quell'attività che produce qualcosa che è altro dal *Nous* e dall'Essere, che sono invece nella dimensione dell'eterno.

L'eternità – come già sappiamo – per Plotino è «vita senza mutamento», vita che è presente tutta intera simultaneamente. La vita del *Nous* è vita eterna, appunto perché è presenza della totalità dell'Essere, che è sempre, tutto in tutto.

Ebbene, l'Anima, per una sorta di «temerarietà» e «desiderio di appartenere a se stessa»,[1] o, come con altra immagine Plotino ancora dice, per «desiderio di trasferire in un diverso la visione di lassù»,[2] non paga di vedere il tutto simultaneamente, esce dall'unità, avanza e si distende, per così dire, *in un prolungamento e in una serie di atti che si succedono l'un l'altro*, e crea così un mondo sensibile che è, sì, fatto a immagine dell'intelligibile, ma che fatalmente volge e pone in successione di prima e di poi ciò che là, invece, era tutto insieme e simultaneo.

In questo modo, l'Anima «temporalizza» se stessa e, quindi, il suo prodotto. Il mondo è strutturalmente nel tempo, così come è nell'anima e per l'Anima.

2. Il tempo come «immagine dell'eterno» – Quando si dice che la caratteristica tipica dell'Anima, per Plotino, è la «vita», si intende, precisamente, la *vita nella dimensione della temporalità, a differenza della vita del Nous che è nella dimensione dell'eternità*.

E la vita come temporalità è vita che scorre in momenti successivi, o, se si preferisce, che crea scorrendo – o scorrendo crea – i momenti successivi, e, quindi, è rivolta sempre a dei momenti ulteriori e inoltre rimane sempre carica dei momenti trascorsi.

[1] Cfr. *Enneadi*, V, 1, 1
[2] Cfr. *Enneadi*, III, 7, 11.

Con queste notevoli amplificazioni Plotino ripropone la definizione platonica di tempo come «immagine dell'eterno»:

> A questo punto non sarebbe già un buon guadagno il dire che il tempo è la vita di un'Anima in evoluzione da una condizione di esistenza a un'altra? Difatti, se l'eternità è sinonimo di vita in quiete, identica, inalterabile e già in assenza di limiti, e se il tempo deve essere un'immagine di tale eternità – e del resto, anche il nostro mondo è un'immagine del mondo intelligibile –, ne segue che in luogo della vita di lassù se ne instaura un'altra, che può attribuirsi a questa potenza dell'Anima solo in un senso equivoco. Qui, al posto del movimento dell'intelligenza, si troverà un certo movimento di qualche parte dell'Anima; invece della identità, della fissità e della stabilità, si troverà la realtà che non riesce a permanere in se stessa, ma si attua in condizioni sempre nuove; al posto dell'inesteso e dell'unità si incontra uno sviluppo unitario che è solo l'immagine dell'uno; in luogo di un infinito già in atto e integro si ha un progresso costante, passo dopo passo, verso l'infinito; infine, al posto della totale concentrazione, ci sarà un insieme di parti sempre in via di costituzione.[3]

3. Nel divenire nulla perisce – Alcuni importanti concetti meritano di essere messi in rilievo a proposito di questa concezione del divenire.

In primo luogo, il divenire perde ogni carattere di drammaticità, in quanto nascere e morire diventano non altro che il mobile gioco dell'Anima che riflette le sue forme come su uno specchio: e si tratta di un gioco in cui tutto si conserva e nulla perisce, perché – dice espressamente Plotino – nulla può venire cancellato dall'essere.[4]

In secondo luogo, lo stesso universo non perirà mai, così come non è nato in un dato momento dal nulla, e dunque è eterno.

La *genesi del mondo è eterna*, o, meglio, è *ab aeterno*, nel senso che *ab aeterno* l'Anima si temporalizza, volendo *ab aeterno* far vivere nel diverso ciò che ha contemplato nel *Nous*, secondo la legge «necessaria» della processione.[5]

In terzo luogo, poiché è l'Anima che genera e sorregge il mondo e tutte le sue parti, e poiché l'Anima è per sua essenza vita, tutto è vivo, anche ciò che non ne ha l'apparenza, anche la terra e gli elementi tutti: insomma, per Plotino «non c'è cosa che non viva».[6]

[3] *Enneadi*, III, 7, 11.
[4] Cfr. *Enneadi*, IV, 7, 14.
[5] Cfr. *Enneadi*, II, 9, 8; II, 9, 12.
[6] Cfr. *Enneadi*, IV, 4, 36; VI, 7, 11.

4. Genesi e natura del «corporeo» e della «spazialità» – Come il tempo dipende dall'attività dell'Anima, così la stessa corporeità – e quindi la spazialità – dipende dalla forma, *dall'attività della forma sulla materia*.

La materia, infatti, concepita nel modo che si è sopra illustrato, non è né massa né estensione, e quindi non è corporeità.

Il corpo, in generale, nasce dall'unione della forma con la materia, è il risultato della *qualità impressa nella materia.*

In particolare, Plotino specifica che la «corporeità» in quanto tale è per se stessa «forma», è «logos», è *ragione formale* o *ragione seminale produttiva*, che genera il corpo concreto in unione con la materia.

Questa tesi rappresenta l'estremo tentativo di mettere in conto al «logos» e alla «forma» qualsiasi determinazione positiva. Già gli Stoici definivano il corpo come materia qualificata (materia più qualità), ma intendevano la qualità come immanente alla materia, ossia muovendosi in un contesto materialistico, mentre Plotino traspone la dottrina in un contesto spiritualistico, nel quale la materia è riflesso della forma.[7]

Il mondo corporeo, ossia il cosmo fisico, è dunque, in ultima analisi, una creazione della forma e – come dicevamo – sotto certi aspetti si risolve quasi per intero nella forma.

VII. La positività e la bellezza del mondo corporeo

1. Il mondo è nato sotto il segno del Bene – Questa concezione della genesi e della struttura del mondo fisico potrebbe dare origine, di per sé, a due valutazioni del medesimo di segno opposto.

a) Nella misura in cui si tratta di un mondo, che, in qualche modo, ha a che fare con una materia – la quale è *privazione del Bene*, ossia male –, si potrebbe affermare che esso *sia nato sotto il segno del male.*

b) Invece, nella misura in cui si sottolinea l'aspetto della materia come «ombra della forma» e la derivazione del mondo in generale dall'Anima – e quindi dal *Nous* e, in ultima analisi, dallo stesso Uno –, si deve concludere che esso è nato *sotto il segno del bene.*

Questa seconda è la conclusione – sia pure non esente da una serie di aporie – che Plotino trae dai suoi princìpi, e che difende strenuamente contro l'opposta tesi gnostica.[1]

[7] Cfr. *Enneadi*, II, 7, 3.
[1] Cfr. *Enneadi*, IV, 3, 9, *passim.*

Intanto, è da osservare come l'antica intuizione platonica secondo cui non è l'Anima nel mondo, ma il mondo nell'Anima, viene portata da Plotino alle conseguenze estreme: l'Anima non solo produce il cosmo, ma lo abbraccia, lo fascia, lo rinchiude nel proprio seno:

> Il mondo, dunque, si adagia nell'Anima, che lo tiene su e non lo lascia in nessuna parte privo di sé: in questo è simile a una rete da pesca messa nell'acqua per conservarsi «viva», la quale non può far suo l'elemento in cui è immersa; eppure, se il mare si protende, la rete si protende con esso quanto le è concesso, perché ciascuna delle sue maglie non può certo occupare un posto diverso da quello che le tocca. L'Anima, invece, risulta essere per sua natura così estesa, perché non è una quantità definita: per tal motivo può avvolgere l'intero corpo del mondo allo stesso modo e fin dove esso si estende, lei è presente. Del resto, se il corpo non ci fosse, che se ne farebbe l'Anima della sua grandezza? Lei, infatti, è già quello che è. L'universo, quindi, si spinge finché c'è l'Anima, e incontra il suo limite dove, nel procedere, può ancora contare sul suo sostegno.[2]

È evidente che – riprese in questo contesto – le dottrine stoiche della «simpatia universale» e della «provvidenza» assumono un nuovo significato spiritualistico, con inedite amplificazioni.

2. La nuova concezione plotiniana del Demiurgo – La stessa dottrina del Demiurgo e le molte questioni sollevate dai Platonici a questo riguardo mutano significato in maniera strutturale.

Il Demiurgo, in certo senso, è l'Anima, perché essa è la vera causa produttrice del mondo. Ma l'Anima produce non solo in quanto vita e generatrice di vita (che è caratteristica sua peculiare), ma, soprattutto in quanto possiede in sé le forme che derivano dalle Idee del *Nous*.

In questo senso Plotino può ben affermare che è Demiurgo anche il *Nous*.[3]

Al limite, poi, entra in questione lo stesso Uno, se è vero che il cosmo fisico *doveva nascere affinché fosse realizzata tutta la potenza dell'Uno*.

Ma, più in generale, come vedremo, il concetto di «contemplazione creatrice» doveva trasformare completamente la problematica del Demiurgo e mettere in ombra la figura platonica del Demiurgo.

La contemplazione medesima diventa la vera forza creatrice e quindi potenza demiurgica.[4]

[2] *Enneadi*, IV, 3, 9.
[3] Il Demiurgo viene quindi concepito da Plotino a due o addirittura a tre livelli.
[4] Cfr. *Enneadi*, III, 8, *passim.*

3. Spiritualizzazione del cosmo fisico spinta quasi al limite dell'«acosmismo» – La polemica antignostica non fece altro che rinvigorire la convinzione di Plotino riguardo alla positività del cosmo fisico.

Per il nostro filosofo chi giudica il mondo come nato male commette un errore di valutazione di fondo, guardando secondo un'ottica sbagliata: il mondo non va visto e non va giudicato come «modello», ossia come *Nous*, ma come «copia» che imita il «modello».

Se si giudica come «copia», ossia come «immagine», allora bisogna concludere che esso è *la più bella immagine dell'originale*.[5]

Del resto, Plotino dice addirittura che il mondo sensibile «esiste per Lui e guarda lassù».[6]

Anzi, egli afferma non solo che il mondo guarda Dio, ma che, *in un certo senso, il mondo stesso è in Dio*, giacché il mondo è nell'Anima, l'Anima è nel *Nous*, il *Nous* è nell'Uno, e l'Uno non è in altro, ma rinserra in sé tutto in quanto Principio di tutto.[7]

La spiritualizzazione del cosmo è veramente spinta da Plotino quasi ai limiti dell'«acosmismo»: la materia è ridotta all'attività dell'anima affievolita, il corpo alla forma, il mondo a mobile gioco di forme che si muovono come in uno specchio, la forma è agganciata al *Nous* e il *Nous* all'Uno.

4. La demonologia plotiniana – Meno interessanti sono le concezioni di Plotino circa la struttura del mondo. Qui ci limitiamo a rilevare alcuni rapporti fra cosmogonia e demonologia.

Il cielo, che è la parte migliore del cosmo visibile, confine con gli ultimi gradi del mondo del *Nous*, è fatto di luce (diversa dal fuoco terrestre).

E il cielo è la prima regione in cui le anime penetrano.[8]

Gli astri e i corpi celesti sono *animati* e sono *Dei secondi o visibili*, che sono come immagini o copie degli Dei spirituali e intelligibili.

Oltre alla concezione degli Dei visibili, Plotino riprende altresì quella dei Dèmoni, intesi come tramiti e mediatori fra gli Dei e il genere umano.

I Dèmoni non appartengono al mondo del *Nous* (a questo appartiene solo il loro paradigma eterno e spirituale, che, come tale, è un

[5] Cfr. *Enneadi*, II, 9, 4.
[6] *Enneadi,* II, 9, 9.
[7] Cfr. *Enneadi*, V, 5, 9.
[8] Cfr. *Enneadi*, IV, 3, 17.

Dio); hanno una materia intelligibile, che può permettere loro di assumere corpi aerei e ignei.[9]

I Dèmoni hanno possono perfino avere voce nell'aria.[10]

Inoltre, i Dèmoni *sono generati dall'Anima dell'universo secondo i vari bisogni dell'universo*.[11]

Una specie particolare di Dèmoni è costituita dagli «Amori», dagli «Erotes», che sono prodotti dall'Anima nella sua aspirazione al bello, mentre gli altri Dèmoni sono generati da altre potenze dell'Anima, non dalla sua potenza d'amore.[12]

[9] Cfr. *Enneadi*, III, 5, 6.
[10] Cfr. *Enneadi*, IV, 3, 18.
[11] Cfr. *Enneadi*, III, 5, 6.
[12] Cfr. *Enneadi*, III, 5, *passim*.

SEZIONE VI

L'UOMO E IL SUO DESTINO

I. Origini e natura dell'uomo

1. L'uomo anteriormente alla sua discesa nel mondo corporeo – L'uomo non nasce nel momento in cui sorge il mondo corporeo, ma preesiste a esso, sia pure in altra condizione, ossia allo stato di «pura anima».

Intanto, Plotino dice con tutta chiarezza che prima della nascita noi «eravamo lassù», nel mondo dell'Essere e del *Nous*, eravamo «altri uomini», e anzi «eravamo Dei», partecipi della vita spirituale del tutto, senza le scissioni e le lacerazioni che sono proprie della vita terrena.

Ecco le precise parole del nostro filosofo:

> E noi uomini chi siamo? Ci identifichiamo con la realtà di lassù o con quella che le si avvicina e che si sviluppa nel tempo? Prima di nascere in questo mondo eravamo uomini di lassù, diversi – alcuni perfino dèi! –, pure anime, e l'Intelligenza era unita con la sostanza universale; insomma, non eravamo parti separate e distinte dell'intelligibile, ma parti integranti del tutto. In verità, neppure ora ne siamo separati, solo che a quell'uomo se ne è aggiunto un altro, che reclama la sua esistenza. Così ha incontrato noi, che pur non eravamo estranei al tutto; si è rivestito di noi, sovrapponendosi a quell'uomo che ciascuno era una volta. È come quando persone diverse, da luoghi diversi tendono l'orecchio per sentire e accogliere un'unica voce e un'unica parola: in tal caso, l'ascolto si realizza quando è presente la causa che la mette in atto. Siamo, in tal modo, due uomini insieme e non più quell'altro che prima eravamo: anzi, talvolta, quando l'uomo originario è inattivo o per altri motivi assente, ci riduciamo a questo che in seguito s'è aggiunto.[1]

Anzi, Plotino precisa, addirittura, che le nostre anime erano *in origine associate all'Anima universale* (evidentemente in quella condizione di «unità-distinzione» che conosciamo come peculiare del mondo

[1] *Enneadi*, VI, 4, 14

dell'intelligibile) nel governo del mondo, come «personaggi regali» accanto al «Sovrano universale»:

> Le singole anime hanno dunque una naturale attrattiva per ciò che è intelligibile, la quale si esercita nel rivolgersi alla loro origine; e tuttavia esercitano anche un'attività su questo nostro mondo, non diversamente dal raggio di luce che per un capo è lassù, appeso al sole, per l'altro non risparmia il suo aiuto a ciò che segue. Ora, queste anime sono al sicuro, finché restano nel mondo intelligibile in compagnia dell'Anima del tutto, e sempre con essa, nel cielo, partecipano alla conduzione del mondo. In ciò sono simili a personaggi regali, collaboratori del Sovrano universale, i quali, neppur essi, scendono mai dalle loro reggie. Fino a questo momento le anime si trovano insieme nello stesso posto.[2]

È appena il caso di rilevare che, in questa fase, l'anima conosce intuitivamente e simultaneamente la totalità delle cose che sono nel *Nous* e, attraverso il *Nous*, il Bene stesso. In questo contesto, cioè nell'unità con il *Nous* e con il Bene, essa ha anche coscienza di sé.[3]

Ma perché le anime degli uomini discendono nei corpi?

È, questo, l'antico problema che aveva travagliato Platone e al quale egli non aveva saputo dare una soluzione univoca, oscillando fra opposte tesi: quella di una *necessità ontologica* e quella di una «colpa».[4]

Plotino riprende queste opposte tesi e cerca di conciliarle, sulla base dei guadagni della sua metafisica.

Vediamo come egli tenti la conciliazione, e, inoltre, cerchiamo di stabilire se e fino a che punto riesca nel suo intento.

2. La discesa nei corpi – Intanto, va rilevato che la ragione principale della discesa delle anime particolari nei corpi particolari va ricercata, in primo luogo, nella stessa legge che regola la «processione» di tutte le cose dall'Uno.

Secondo questa legge, dunque, l'Anima universale deve esplicare tutte le sue possibilità, e, quindi, deve produrre non solo – attraverso l'Anima del cosmo – l'universo in generale, ma altresì – attraverso le anime particolari – tutti i viventi particolari, fra i quali vi è l'uomo. E tutto ciò accade, anzi deve accadere, affinché la infinita potenza dell'Uno possa raggiungere la sua totale esplicazione e affinché possa

[2] *Enneadi*, IV, 8, 4; cfr. IV, 8, 2.
[3] Cfr. *Enneadi*, IV, 4, 2.
[4] Cfr. libro III, pp. 629 ss.

essere garantita in maniera adeguata la perfezione del tutto, come abbiamo veduto.

Insomma: come l'Anima universale non poté permanere come puro pensiero, perché, altrimenti, non si sarebbe distinta dal *Nous*, così le anime particolari non poterono permanere come Intelligenze particolari, ma dovettero assumere, per distinguersi dalle pure Intelligenze, la funzione che è loro peculiare, che consiste nell'ordinare, reggere e governare le cose sensibili.[5]

È evidente che, così essendo, la «discesa» dell'Anima nei corpi *non è volontaria*, in quanto non dipende da una scelta né da una deliberazione dell'Anima stessa, e, dunque, in questo senso, non può costituire una «colpa».

Anzi, Plotino ammette addirittura che, se l'Anima riesce a fuggire rapidamente dal corpo, non solo non riceve danno dall'avere assunto un corpo, *bensì un arricchimento*, sia per aver contribuito – come già abbiamo detto – all'attuazione delle potenzialità dell'universo, sia *per aver sofferto l'esperienza stessa del male* (che consiste nell'impatto col corporeo), che le fa acquistare più chiara coscienza del bene e le permette di esplicare tutte le sue virtù.[6]

Tuttavia, proprio mentre ci dice questo, Plotino afferma altresì la tesi che per l'Anima era «meglio» dimorare accanto al *Nous*, e che scendere nel mondo fisico – per quanto necessario – è però un «peggio» e, quindi, un *male* e una *colpa* (una sorta di «audacia» o «temerarietà»).

Ritorniamo, così, alle incertezze e alle complesse aporie in cui Platone si era dibattuto?

3. Le due specie di «colpe» dalle quali dipende la discesa delle anime nei corpi – Plotino crede di venire a capo delle difficoltà distinguendo due diverse specie di colpe proprie dell'Anima.

a) La prima specie di colpa consiste, in generale, nella stessa «discesa», la quale, nella misura in cui è ineluttabile, è involontaria, e il «castigo» che tocca a questa colpa è la stessa esperienza dolorosa della discesa nei corpi. Con questo stesso tipo di colpa, ossia con questa «discesa necessaria», coincide la «voglia di appartenersi» o il «ritrarsi nell'individualità», di cui parla Plotino, dato che in questo appunto consiste il diventare anime di corpi singoli e particolari.[7]

[5] Cfr. *Enneadi*, IV, 8, 3.
[6] Cfr. *Enneadi*, IV, 8, 5 s.
[7] Cfr. *Enneadi*, V, 1, 1.

b) La seconda specie di colpa riguarda, invece, l'anima che ha già preso corpo e consiste, appunto, nell'«eccesso di cura per il corpo medesimo», con tutto ciò che consegue, ossia l'allontanarsi dalla propria origine per mettersi al servizio delle cose esteriori e quindi il dimenticare se stessa.[8]

Non è dunque la prima specie di colpa, ma la seconda quella che costituisce il grande male dell'anima, ossia il male che la porta a dimenticare sé, la sua origine e quindi Dio (e la rende degna di particolari castighi). Ecco il passo più chiaro:

> Che cosa è mai quello che ha causato nelle Anime la dimenticanza di Dio padre e ha fatto sì che, pur essendo parti di lassù, non avessero più alcuna conoscenza di Lui, né di sé, né di quel luogo? L'origine del male per loro è la audacia, la generazione e la prima alterità e poi anche la volontà di essere padrone di se stesse. E poiché, senza dubbio, trassero piacere da tale padronanza di sé, sfruttarono questo loro movimento autonomo per dirigersi in senso contrario al dovuto e, al massimo della distanza, persero conoscenza del fatto di essere originarie di là, simili in questo a fanciulli subito sottratti ai genitori e per lungo tempo allevati a distanza, i quali non sanno più nulla di sé né dei propri parenti. Dunque, persero di vista e Lui e se stesse, e per ignoranza della propria origine, finirono col disprezzarsi e apprezzare tutto il resto, prese da ammirazione per ogni cosa più che per se medesime; anzi, restando colpite e affascinate da tali realtà, a queste si legarono e con disprezzo si staccarono quanto più possibile da ciò da cui si erano separate. Si dà il caso che fosse proprio la stima di siffatte cose e la svalutazione di sé a causare la totale perdita di conoscenza di quella superiore realtà.[9]

Quali siano le conseguenze etiche ed escatologiche di queste affermazioni plotiniane lo vedremo più avanti. Prima è necessario esaminare, in generale, la situazione dell'anima che prende corpo e i rapporti fra le singole anime e i singoli corpi.

4. L'uomo e i rapporti fra l'anima e il corpo – Abbiamo finora parlato dell'uomo, dando per scontata l'equazione di uomo e anima, come del resto fa Plotino nei testi che abbiamo letto. Si tratta di una equazione stabilita, come sappiamo, per la prima volta da Socrate,[10]

[8] Cfr. *Enneadi*, IV, 8, 4 s.
[9] *Enneadi*, V, 1, 1.
[10] Cfr. libro II, pp. 315 ss.

che fu ontologicamente sviluppata da Platone[11] e che proprio Plotino porta alle sue conseguenze estreme. Nulla vieta, dice il nostro filosofo, che si chiami «io», ossia uomo, anche l'insieme di anima e di corpo, ma resta pur sempre che «l'uomo vero» è solo l'anima, anzi «l'anima separata» e, come vedremo, anche quaggiù «separabile».[12]

Per la verità, in più punti delle *Enneadi*, si afferma che in noi ci sono come «tre uomini» e non semplicemente l'uomo interiore e l'uomo empirico.

Questa tesi, che di primo acchito può stupire, diventa molto meno paradossale, non solo se misurata con i parametri dell'ontologia plotiniana, ma altresì se ricollegata alla tradizione medioplatonica, dalla quale lo stesso neostoico Marco Aurelio aveva tratto la sua triplice distinzione dell'uomo, di cui a suo luogo abbiamo detto, in «nous», «psyché» e «corpo».

È questa, sostanzialmente, la tripartizione da cui Plotino prende le mosse, ma la trasforma secondo i moduli della sua ontologia, e le dà, per così dire, un inusitato spessore metafisico, in grazia della teoria della processione. Ecco un testo paradigmatico:

> Se lassù esistevano corpi di tal genere, è certo che l'anima ne aveva sensazioni e percezioni, perché se l'uomo di lassù, quell'anima superiore era capace di percepire queste realtà, di conseguenza anche l'uomo inferiore, per il fatto d'esserne l'immagine, ne imitava le ragioni formali. Insomma, l'uomo che è nell'Intelligenza possedeva l'uomo che viene prima di tutti gli uomini. In seguito quest'uomo illumina il secondo uomo e questo il terzo. L'ultimo uomo, in un certo senso, ha tutti gli altri: non perché si trasformi in essi, ma perché si accompagna a essi. Qualcuno di noi agisce in conformità dell'ultimo uomo, qualcun altro di quello che viene prima, e qualcuno anche del terzo e più alto uomo, e ciascuno è uomo in ragione dell'uomo a cui fa riferimento nel suo agire anche se in un certo senso li ha tutti e in un certo altro senso no. La terza vita, cioè il terzo uomo, è separata dal corpo, e, siccome segue alla seconda, e segue nel senso che non ammette fratture verso l'alto, allora si dice che dove si trova questa vita, lì si trova anche quella.[13]

5. Significato delle tre forme di uomo – Questa tripartizione – sulla quale insistiamo, perché è assolutamente fondamentale ai fini della

[11] Cfr. Platone, *Alcibiade maggiore* e *Fedone*, *passim.*
[12] Cfr. *Enneadi*, I, 1, 10.
[13] *Enneadi*, VI, 7, 6,

comprensione dell'etica, dell'ascetica e della mistica del nostro filosofo – è riproposta anche in termini di «anima», nel senso che i «tre uomini» possono essere considerati come tre anime, o, meglio, «tre potenze» dell'anima, dato che il «primo uomo» non è se non l'anima considerata nella sua tangenza con il *Nous* (tangenza che strutturalmente non viene mai meno); il «secondo uomo» è l'anima con il pensiero discorsivo, che sta a mezzo fra l'intelligibile e il sensibile, e il «terzo uomo» è l'anima che vivifica il corpo terreno:

> Inoltre, della nostra Anima, una parte è sempre rivolta a quelle realtà, un'altra verso queste nostre realtà, e ce n'è poi una terza che si mantiene nel mezzo. L'Anima, invero, è una natura unica in un gran numero di potenze, sicché talvolta si lascia trascinare tutta dalla sua parte più elevata e dal vero essere, talaltra, invece, è la parte peggiore che tira giù con sé la parte intermedia: questa, pertanto, non travolge tutta l'Anima, perché non le sarebbe permesso. Una tale sciagura le tocca perché non ha voluto restare in quel luogo stupendo, dove si fissa stabilmente l'Anima che non è parziale, e di cui noi non siamo ancora parte, e che pure concede al corpo dell'universo di attingere da sé quel che le riesce di attingere. E così quest'Anima sta in pace, non volendo guidare il mondo per mezzo di ragionamenti, senza raddrizzare alcuna stortura, ma mettendo ordine con quella sua mirabile facoltà che consiste nella contemplazione di ciò che la precede. E quanto più si dedica a essa, tanto più si fa bella e potente. In verità, quello che ottiene da lassù lo distribuisce agli esseri che la seguono, e quella luce che riceve di continuo di continuo la irradia.[14]

In un altro testo Plotino precisa, ulteriormente, che quello che, più propriamente, deve considerarsi il nostro «io» è l'Anima e l'uomo intermedio (il pensiero discorsivo), che è capace sia di tendere verso il meglio (il *Nous*), sia verso il peggio (verso il sensibile, il terzo uomo):

> E, del resto, noi sentiamo con la facoltà della sensazione, ma non siamo noi a sentire. Sarà allora così anche quando ragioniamo, e cioè quando pensiamo mediante l'Intelligenza? No; perché siamo proprio noi che argomentiamo e cogliamo i concetti che sono nel pensiero; e infatti noi siamo questo. In tal modo, i contenuti messi in atto dall'Intelligenza piovono dall'alto, mentre quelli attuati dalla sensazione sorgono dal basso, e noi ci troviamo a essere la parte principale dell'Anima, che sta in mezzo a due facoltà, l'una migliore e l'altra peggiore: la peggiore è la sensazione, la migliore l'Intelligenza. In genere si ritiene

[14] *Enneadi*, II, 9, 2.

> che la sensazione sia parte di noi, perché noi siamo sempre senzienti. A proposito dell'Intelligenza, invece, la situazione è ambigua, perché non sempre ci appartiene ed è comunque una realtà separata: separata per il fatto che non piega verso di noi, mentre siamo noi che, guardando lassù, ci orientiamo a Lei. Insomma, se la sensazione è nei nostri confronti un messaggero, l'Intelligenza è per noi un re.[15]

È chiaro, dunque, che, per Plotino, l'uomo è comprensibile solo nella dinamica di questi tre momenti. Resta vero, per lui, che l'uomo è un'anima che si serve di un corpo. Tuttavia, da un lato, il corpo non è se non «caduta dell'anima» nel senso veduto, e l'anima come ragione governante il corpo non solo resta superiore al corpo anche quando è *nel corpo*, ma mantiene stabilmente un *legame con l'Assoluto*, un aggancio che non viene mai meno:

> Se si vuole avere il coraggio di sfidare l'opinione altrui, bisogna dire chiaro e netto quello che pensiamo: non tutta la nostra Anima è immersa nel corpo, ma c'è una parte di lei che continua a essere nell'intelligibile.[16]

A seconda che noi lasciamo predominare la parte sensibile, oppure trascendiamo il sensibile tenendoci stretti a questa parte superiore, decidiamo i nostri destini.

Ma, prima di dire di questi, dobbiamo, ulteriormente, chiarire le attività dell'anima individuale, sia nei suoi rapporti col corpo, sia in sé considerata.

II. Le funzioni conoscitive dell'anima e la libertà

1. Le funzioni dell'anima nella sensazione – Le attività elementari della vita vegetativa e animale sono garantite dall'Anima dell'universo. Abbiamo visto, infatti, che a quest'Anima spetta la creazione del mondo, mentre alle anime singole spetta il compito di vivificare e reggere i singoli corpi.

Ora, come tutte le attività che sembrano appartenere ai corpi in generale sono, in realtà, proprie dell'Anima che le produce, così tutte le attività che sembrerebbero appartenere al corpo particolare stanno, in realtà, sotto la diretta regia dell'anima che lo governa, o, addirittu-

[15] *Enneadi*, V, 3, 3.
[16] *Enneadi*, IV, 8, 8.

ra, sono attività proprie e peculiari di quest'anima medesima. E a tutti i livelli, l'anima è concepita come *impassibile* e come *capace solo di agire*, perché l'incorporeo – e l'Anima è incorporea – non può essere condizionato, in alcun modo, dal corporeo.

Come si spiega, allora, la sensazione?

Non suppone essa, forse, non solo una azione dei corpi sui corpi, ma altresì una azione dei corpi sull'anima, o, quantomeno, una interazione a doppio senso fra corpo e anima, e, dunque, «un patire dell'anima»?

La risposta di Plotino è assai ingegnosa.

Egli distingue, fondamentalmente, due aspetti della sensazione: la sensazione «esteriore», che non è altro se non l'affezione e l'impronta che i corpi producono sui corpi (e che si spiega in funzione della generale legge della «simpatia» che lega reciprocamente tutte le cose dell'universo fra di loro e con il tutto), e la «percezione sensitiva» vera e propria, che è, invece, un atto dell'anima, *un atto conoscitivo dell'anima*, un atto che fattivamente coglie l'impressione e l'affezione corporea.

2. In che senso è l'attività dell'Anima che determina sensazioni, sentimenti e passioni – Dunque, quando noi «sentiamo», da un lato, il nostro corpo patisce una affezione da parte di un altro corpo; dall'altro, la nostra anima entra in azione, non solo nel senso che «non le sfugge» l'affezione corporea,[1] ma, addirittura, nel senso che essa «giudica» queste affezioni.[2]

Anzi, per Plotino, nell'impressione sensoriale che si produce nel nostro corpo, l'anima vede (sia pure al livello più debole e più illanguidito) l'orma di forme intelligibili e, dunque, la stessa sensazione è, per l'anima, una forma di contemplazione dell'intelligibile nel sensibile.

Ecco un testo assai importante a questo riguardo:

> Comunque la facoltà sensibile dell'Anima non deve percepire direttamente i dati sensibili, essa piuttosto percepisce le impressioni che sono generate dalla sensazione nel corpo animato e che hanno già di per sé natura intelligibile. Di conseguenza, la sensazione esterna non è altro che un'immagine di quest'altra che è sostanzialmente più autentica, in quanto è contemplazione impassibile di pure forme.[3]

[1] Cfr. *Enneadi*, III, 4, 2.
[2] Cfr. *Enneadi*, III, 6, 1; IV, 3, 11.
[3] *Enneadi*, I, 1, 7; cfr. III, 8, 7.

Del resto, questo non è che un corollario che scaturisce dalla concezione plotiniana del mondo fisico, secondo cui i corpi sono prodotti dai *logoi*, ossia dalle forze razionali dell'anima dell'universo (che sono un riflesso delle Idee), e a essi in ultima analisi si riducono, di modo che le sensazioni risultano essere, in un certo senso, non altro che «pensieri oscuri», mentre i pensieri degli intelligibili puri sono «sensazioni chiare».[4]

Anzi, per il nostro filosofo, in tanto la sensazione è possibile, in quanto l'anima inferiore che sente è connessa all'anima superiore che ha percezione degli intelligibili puri (la platonica anamnesi o reminiscenza, per Plotino, è una originaria visione intuitiva o un possesso degli intelligibili puri) e il sentire dell'anima inferiore coglie le forme sensibili quasi irraggiandole con una luce che promana da lei e che le proviene appunto da quell'originario possesso che l'anima superiore ha delle pure forme.

Il passo che segue esprime in modo perfetto questa complessa concezione, che approfondisce e porta alle conseguenze estreme l'originaria dottrina platonica:

> L'Anima è la ragione formale di tutte le cose, è l'ultima ragione formale degli intelligibili e degli esseri che si trovano in quel mondo, e invece è la prima che si trova nel cosmo sensibile. In tal modo, ha rapporti con ambedue i mondi: dal primo non riceve che benefici e impulsi di vita, dal secondo, a motivo di una certa affinità, non ha altro che tentazioni, tanto da restarne affascinata al punto da discendere in esso. Trovandosi, dunque, a mezzo fra i due mondi, l'Anima ha percezione di ambedue, e, a quanto si dice, conosce gli oggetti del primo mondo ogni volta che giunge alla memoria e si applica a essi. In verità, l'Anima conosce gli intelligibili perché in un certo senso è questi stessi oggetti, e non perché questi si dispongano in lei; infatti, li possiede in un modo particolare, cioè vede e nello stesso tempo è questi oggetti, certo in una maniera un po' oscura, ma appena emerge da questa oscurità grazie a una specie di risveglio, ecco che diventa più perspicace, passando dalla potenza all'atto. Anche le cose sensibili, si potrebbe dire, vengono tenute strette dall'Anima, che le fa risplendere con la sua luce e le colloca davanti agli occhi, mentre la facoltà visiva, già prima del loro presentarsi, era pronta ad attivarsi, quasi provasse le doglie del parto.[5]

[4] Cfr. *Enneadi*, VI, 7, 7.
[5] *Enneadi*, IV, 6, 3.

Anche i sentimenti, le passioni, le volizioni e tutto quanto a essi è legato vengono interpretati da Plotino, così come le sensazioni, le percezioni e la memoria, come *attività dell'anima.*

In effetti, per il nostro filosofo, è il corpo, ossia l'animale, che *patisce*, mentre l'anima resta, propriamente, immune da affezione, e *agisce sul corpo accorgendosi* della passione del corpo e *interessandosene* di conseguenza.

3. Ruolo svolto dall'anima nella «immaginazione» e nella «memoria» – Plotino attribuisce all'anima anche le facoltà dell'*immaginazione* e della *memoria.*

Non il corpo di per sé e neppure il corpo considerato nella sua unione con l'anima sono capaci di ricordo, ma solo l'anima; il corpo è, al contrario, un impaccio e un ostacolo al ricordare e, quindi, piuttosto causa di oblio:

> In relazione alla memoria, anche il corpo è d'impaccio; infatti, nella nostra vita le amnesie sono causate dall'apporto di certe sostanze, ma una volta cessati gli effetti, e attuate le dovute purificazioni, spesso la memoria ritorna. Del resto, la memoria è qualcosa di stabile, e invece la natura del corpo è instabile e sfuggente: questa è, dunque, causa dell'oblio e non della memoria. [...] In conclusione, una tale funzione tocca all'Anima.[6]

Questo è evidente, dice Plotino, soprattutto nel caso del ricordo e della memoria di dottrine scientifiche, nel quale, ovviamente, il corpo non ha alcun ruolo.

Memoria e ricordo hanno però un rapporto strutturale con la temporalità, col venire *prima* e *dopo*, e l'anima, nella misura in cui ha rapporto col corporeo, ha anche rapporto con la temporalità.

Invece, tutto ciò che permane nell'identità e nell'eguaglianza dell'eterno non ha memoria, ma partecipa della *simultanea presenza della totalità*.

Dio e il *Nous* non hanno, dunque, memoria, ma solo l'anima possiede tale attività, appunto nella misura in cui, come s'è detto, ha commercio con la temporalità.

4. L'«anamnesi» o reminiscenza – Diversa strutturalmente dalla memoria è l'«anamnesi», ossia la reminiscenza, di cui già abbiamo fatto

[6] *Enneadi*, IV, 3, 26.

cenno, la quale consiste in un conservare perennemente nell'anima ciò che all'anima stessa è in qualche modo connaturato, in quanto le deriva dal suo originario e strutturale contatto con le realtà supreme.

La nostra anima superiore, infatti, è eternamente agganciata al *Nous*.[7]

Di conseguenza, nell'al di là l'anima tende a lasciare cadere i ricordi legati al corporeo e al temporale, mentre nell'al di qua l'anamnesi delle cose superne non può mai interamente oscurarsi.[8]

La più alta attività conoscitiva dell'anima consiste, dunque, nel pensiero che coglie le Idee e il *Nous*. Al di sopra di questa, però, l'anima possiede anche la capacità meta-razionale di cogliere lo stesso Uno e con Lui «unificarsi».

Ma di questo diremo più avanti.

5. L'uomo e la sua libertà – L'attività più alta dell'anima consiste nella libertà.

Per la verità Plotino ripete le tradizionali dottrine platoniche in materia; e, come tutti i suoi predecessori pagani, non riesce a liberarsi interamente dalle ipoteche dell'intellettualismo socratico. Tuttavia, a noi sembra che, ciononostante, egli compia alcuni progressi in materia, dipendenti sostanzialmente dalla sua nuova concezione dell'Assoluto.

Abbiamo infatti visto come l'Uno, il Principio imprincipiato, sia essenzialmente libertà, volizione e causa di sé. L'Uno vuole sé (e quindi pone sé), perché è Bene, e come Bene (assoluto positivo) si «auto-vuole» e «auto-pone». Pertanto, nell'Assoluto *la libertà (assoluta) coincide con la volizione del Bene (assoluto)* o *nel voler essere come Bene (assoluto).*

Se così è, la libertà dell'uomo e dell'anima andrà cercata in questa direzione, e le stesse affermazioni di sapore intellettualistico andranno lette in questa ottica.

Intanto, è da rilevare che lo stesso *Nous* è libero solo in grazia del Bene, come dimostra questo testo esemplare:

> Anche l'Intelligenza, però, ha un altro principio; solo che questo non le è estraneo, ma è collocato nel Bene. E dunque, se si conforma a quel bene, sempre più avrà cose in suo potere e sarà libera: infatti, l'una e l'altra condizione si cercano in vista del Bene. Insomma, se nel

[7] Cfr. *Enneadi*, IV, 3, 25.
[8] Cfr. *Enneadi*, IV, 3, 27.

suo agire l'Intelligenza si conforma al Bene, aumenta progressivamente ciò che è in suo potere. Ormai ha in sé quell'impulso che, venendo dal Bene, tende a esso, e che pure resta nello stesso Bene. Ecco finalmente il miglior modo per l'Intelligenza di essere in se stessa: volgersi al Bene.[9]

Ora, come la libertà del *Nous* consiste nel porsi sulla scia del Bene, così, analogamente, la libertà dell'anima consiste, a sua volta, nel porre la propria forza operante sulla scia del *Nous* e, nell'agire di conseguenza secondo quei modi che la portano a unirsi al *Nous*, e, tramite il *Nous*, all'Uno e al Bene stesso.

La libertà, pertanto, secondo Plotino, non può consistere nell'attività pratica, ossia nell'agire esteriore, ma nella «virtù», e soprattutto nelle più alte virtù, e in particolar modo nel «pensiero» e specialmente nella «contemplazione» e, al limite, come vedremo, nell'«estasi».

La libertà e la volontà sovrana, dunque, per Plotino, si spiegano solo nella dimensione dell'immateriale.[10]

Ma mentre l'Uno è la libertà che si auto-pone come assoluto Bene, il *Nous* è libero nel senso che il suo atto coincide con il volere il Bene, in quanto è stretto indissolubilmente al Bene; l'Anima, infine, è libera nella misura in cui, tramite il *Nous* stesso, tende al Bene.

Ecco un testo che illustra chiaramente quest'ultimo punto:

> L'Anima è libera quando aspira al Bene attraverso l'Intelligenza e in questa sua aspirazione non trova ostacoli. Quello che essa fa in queste condizioni dipende da lei. L'Intelligenza è invece libera di per sé. La natura del Bene è per sé oggetto di desiderio, e grazie a essa tutte le altre realtà hanno qualcosa in loro potere, sia quando sono in grado di raggiungerlo senza ostacoli, sia quando lo posseggono.[11]

La libertà dell'uomo, dunque, è sempre e solo la libertà dell'anima che *vuole e cerca di raggiungere il Bene*.

III. I destini escatologici dell'anima e il fine supremo dell'uomo

1. Ripresa della dottrina della «metempsicosi» – Ma che cosa vuol dire, per la nostra anima, volere e raggiungere il Bene? E, volendo il Bene e cercando di perseguirlo, quando e come l'anima lo raggiunge?

[9] *Enneadi*, VI, 8, 4.
[10] Cfr. *Enneadi*, VI, 8, *6.*
[11] *Enneadi*, VI, 8, 7.

Nel rispondere a questi problemi, Plotino in parte riprende e in parte supera le tradizionali concezioni della Grecità.

Intanto, è da rilevare che Plotino, sia che si rifaccia alle concezioni tradizionali orfico-pitagorico-platoniche, sia che prospetti quella che gli è più peculiare e che desume dall'ambiente alessandrino e in particolare da Filone,[1] pone comunque l'accento sul distacco dal corporeo e dal materiale come fine precipuo da raggiungere (del resto – come abbiamo visto – per lui la libertà risiede appunto essenzialmente nell'immateriale).

Stante questa sua radicata convinzione (che si inserisce nel sistema generale, e, in particolare, nella concezione della materia come privazione di bene), è evidente come Plotino dovesse respingere fermamente il dogma cristiano della *risurrezione della carne*, che egli considerava come espressione di una forma di materialismo.

Ecco un testo non molto noto, ma importantissimo:

> In questo ragionamento consiste la nostra replica a coloro che ripongono l'essere nei corpi, usando come criterio di verità la prova degli urti e dei fenomeni attestati dai sensi. Costoro agiscono come quei sognatori i quali sono convinti che siano gli oggetti delle loro visioni ad agire, mentre queste non sono che sogni. Del resto, anche la facoltà della sensazione è propria di un'Anima che dorme, perché la parte dell'Anima che si trova nel corpo è comunque addormentata. *Un autentico risveglio non potrebbe essere che una vera risurrezione dal corpo, e non con il corpo*, perché in tal caso sarebbe come passare da un sogno a un altro, quasi da un giaciglio all'altro. In generale, non c'è vera resurrezione se non nel lasciare i corpi che appartengono a una natura opposta a quella dell'Anima e quindi sono sostanzialmente contrari a essa, come dimostra il fatto che si generano, cambiano e si corrompono: tutte condizioni che non sono proprie della natura dell'essere.[2]

Non resta dunque, per Plotino, se non l'alternativa della «metempsicosi», che egli riprende e ribadisce, rifacendosi largamente a Platone, e ricadendo, pertanto, in tutte le aporie che questa credenza comporta.[3]

È da rilevare, però, che la credenza secondo cui le anime degli uomini possono reincarnarsi in corpi di animali o addirittura in piante

[1] Cfr. libro VII, pp. 1789 ss.
[2] *Enneadi*, III, 6, 6.
[3] Cfr., per esempio, *Enneadi*, III, 2, 16.

(in base al tipo di vita condotto nella precedente esistenza), nel contesto dell'ontologia plotiniana si spiega meglio che nel contesto dell'ontologia platonica, dato che l'anima stessa crea, vivifica e governa tutto il mondo fisico ed è *principio di ogni forma di vita*.[4]

2. Il fine supremo dell'uomo sta nel ricongiungimento con il Divino – In ogni caso, meglio ancora di Platone, Plotino ribadisce che il destino ultimo delle anime che sono vissute nel modo migliore consiste nel ricongiungersi a Dio:

> Le Anime patiscono pene corporali solo in quanto possiedono un corpo; e così quelle che sono in uno stato di purezza e non si portano dietro nulla di corporeo, necessariamente non potranno più appartenere a un corpo. Se, dunque, non hanno una sede corporea in cui stare e non hanno un corpo, si troveranno là dove è la sostanza, l'essere e il divino, anzi si troveranno in Dio; e qui, in compagnia di quelle realtà e nell'unione con Dio l'Anima sarà finalmente quello che dev'essere. A questo punto, se vuoi rintracciarla, devi cercarla nella dimensione di quelle realtà, ma non certo con gli occhi, come se si trattasse di individuare dei corpi.[5]

3. In che senso l'Anima si può congiungere con il Divino già in questa vita sulla terra – Ma la novità di Plotino, rispetto alla tradizione greca classica, consiste nell'aver prospettato la possibilità di realizzare il distacco dal sensibile e dal corporeo e di realizzare pienamente l'unione con l'Uno, già in questa vita, mediante l'unificazione mistico-estatica con l'Assoluto.

Questa dottrina, in qualche modo, dava ragione a quelle istanze dell'etica greca, che in parte già Socrate e Aristotele avevano fatto valere, e che soprattutto i filosofi dell'età ellenistica avevano portato in primo piano, ossia *che la felicità (che è il raggiungimento del fine ultimo dell'uomo) debba essere possibile già in questa vita.*[6]

Ma, nell'istante stesso in cui dava loro ragione, le ribaltava: anche in questa vita l'uomo può attingere il suo *telos* supremo, ma distaccandosi interamente, con il *Nous*, da tutto ciò che è materiale, e per questa via entrando in intima unione – sia pure solo qualche volta e solo per un breve tempo – con l'Assoluto trascendente (come, sia pure su altre basi, Filone di Alessandria aveva già sostenuto).

[4] Cfr. *Enneadi*, IV, 3, 10; IV, 7, 6.
[5] *Enneadi*, IV, 3, 24.
[6] Cfr. libro V*, passim.*

Anzi, rileva Plotino, in tanto ciò è possibile in quanto nell'uomo c'è una componente del tutto diversa da quella fisica. L'essere felice anche fra i tormenti, nel «toro di Falaride», è, sì, possibile, ma *solo perché è possibile* – anche fra i tormenti fisici – *unirsi con l'anima incorporea al Divino incorporeo.*

Però è possibile appunto solamente a questa condizione:

> Indubbiamente, le azioni che implicano contemplazione, in qualche caso specifico – per esempio, allorché comportano ricerche ed esami – possono subire intralci, ma è altrettanto vero che il saggio ha sempre a sua disposizione l'oggetto della conoscenza suprema che l'accompagna, tanto più quando si trovi nel cosiddetto Toro di Falaride. Ma chiamare piacevole una tale situazione è una vera sciocchezza, anche se ormai è una frase detta e ripetuta. Nella loro dottrina, infatti, quello che chiama piacevole una tale condizione è lo stesso che si trova nella sofferenza; nella nostra, invece la parte che soffre è diversa da quella che coabita con essa, finché vi è costretta: questa di per sé non è privata della visione del Bene universale.[7]

Quello che era stato il supremo ideale dell'età ellenistica resta così infranto, e messo a nudo nella sua illusorietà.

Solo con un saldo aggancio alla trascendenza è possibile quello che invano l'età ellenistica aveva ricercato nella dimensione dell'immanenza.

4. La riforma della tavola dei valori – La tavola classica dei valori può essere considerata quella da Platone chiaramente tracciata nelle *Leggi*,[8] la quale poneva al primo posto gli Dei, al secondo l'anima, al terzo il corpo e al quarto i beni esteriori in generale.

A questa tavola avevano fatto riferimento anche i Peripatetici. E a questa medesima tavola doveva far riferimento lo stesso Plotino, ma per riformarla in modo considerevole.

Sia Platone che Aristotele, infatti, avevano proclamato e coltivato soprattutto i valori dell'anima, senza negare gli altri valori inferiori, ma subordinandoli a quelli dell'anima. Lo stesso Platone, pur nella sua dimensione mistica, aveva scarsamente privilegiato i valori concernenti gli Dei, ossia i valori religiosi in quanto tali.

Invece, sono esattamente questi i valori che in Plotino emergono in primo piano. A essi vengono subordinati i valori dell'anima, mentre i valori del corpo e i valori esteriori perdono ogni rilevanza.

[7] *Enneadi,* I, 4, 13.
[8] Cfr. libro III, pp. 651 s.

In breve: la precedente tradizione spiritualistica greca aveva attribuito un significato ai valori fisici nella misura in cui, in qualche modo, potessero giovare ai valori dell'anima, che erano i valori per eccellenza; Plotino non attribuì più alcun significato ai valori fisici (si «vergognava di essere in un corpo», dice Porfirio, e rifiutava, malato, le cure che la medicina di allora prescriveva);[9] e agli stessi valori dell'anima attribuì un significato strumentale, ossia li coltivò nella misura in cui, attraverso essi, ritenne possibile raggiungere i valori religiosi, ossia l'assimilazione al Divino nel nuovo significato di cui diremo.

Plotino, insomma, giudicò che il vero saggio non dovesse semplicemente vivere la vita dell'uomo probo, ma, addirittura, la vita degli Dei.

Egli scrive esplicitamente:

> Il nostro impegno non è quello di essere esenti da colpe, ma di essere Dio.[10]

[9] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino,* 1-2.
[10] *Enneadi*, I, 2, 6.

SEZIONE VII

L'ESPERIENZA MISTICA E L'ESTASI

Ritorno dell'Anima dell'uomo all'Uno-Bene, tangenze e unione con Lui

1. Le virtù mediante le quali l'Anima ritorna all'Assoluto – È evidente che, in questo nuovo contesto, dovevano essere riproposte in maniera nuova le vie che conducono al raggiungimento dei valori supremi e dell'Assoluto.

In primo luogo, viene ridimensionata da Plotino la dottrina della virtù. Le «virtù civili», che erano state la base dell'etica classica, e su cui Platone stesso aveva fondato la sua *Repubblica*, sono, per Plotino, semplicemente un punto di partenza e non di arrivo. Giustizia, saggezza, fortezza e temperanza, intese nel senso «politico», ossia «civico» sono capaci solo di assegnare limiti e misure ai desideri e di eliminare false opinioni, quindi sono solo *un'orma del Bene* supremo. Esse sono una *condizione* per diventare simili a Dio, ma l'«assimilazione a Dio» è qualcosa di superiore a esse.[1]

Superiori alle «virtù civili» sono le virtù intese come «purificazioni». Infatti, mentre le virtù civili si limitano a moderare le passioni, *le virtù nel senso di purificazioni ci liberano da esse*, e, di conseguenza, permettono all'anima di unirsi a ciò che le è affine, ossia al *Nous*, dato che tale unione può realizzarsi solo distaccandosi dal sensibile,[2] e addirittura dall'anima stessa (dalle sue parti inferiori).

Scrive infatti Plotino:

> La virtù dunque è un attributo dell'Anima, non dell'Intelligenza, e tanto meno di ciò che sta al di sopra.[3]

Nel momento in cui l'Anima ha raggiunto il *Nous* e lo contempla, allora, in questa contemplazione e imitazione del *Nous*, le virtù, per così dire, si trasfigurano.

[1] Cfr. *Enneadi*, I, 2, 1,
[2] Cfr. *Enneadi*, I, 2, 2 s.
[3] *Enneadi,* I, 2, 3.

Nel *Nous* le «virtù» sono come i «modelli», di cui quelle dell'anima sono «immagini» e «copie».

Infatti, a questo superiore livello, la «sapienza» diviene contatto dell'anima con il *Nous*, la «giustizia» il volgersi dell'atto dell'anima al *Nous*, la «temperanza» l'intimo aderire dell'anima al *Nous* e la «fortezza» il perseverare impassibile dell'anima nell'unione con il *Nous*, senza subire alcuna passione del corpo.

Insomma: a questo livello le «virtù-paradigma» sono, appunto, il modo di vivere dell'anima, che, distaccatasi dalle cose sensibili e rientrata totalmente in sé, vive, in assoluta purezza, la vita stessa degli Dei, ossia, assimilandosi al *Nous*, vive la vita stessa del *Nous*.[4]

2. Le vie dell'«erotica» e della «dialettica» che portano all'Assoluto – Ma le virtù non sono le uniche vie che portano a unirsi al Divino.

Infatti, rifacendosi a Platone, Plotino valorizza anche l'«erotica» e la «dialettica», che sono – sia pure a diverso titolo e in differente misura – modi diversi con i quali l'anima si distacca, si libera e si purifica dal corporeo e si avvicina all'Assoluto.

L'«erotica» plotiniana è – come quella platonica – strettamente connessa alla bellezza.[5] Già sappiamo che la bellezza è fondamentalmente la forma, a tutti i livelli. Anche la bellezza sensibile è forma: è, precisamente, il tralucere della forma intelligibile nel sensibile. Nella misura in cui il bello è forma, è connaturale all'anima, ed è, quindi, capace di far rientrare l'anima in sé e di riportarla al ricordo delle sue divine origini. E quell'impressione di essere «trafitto» che prova l'amante nel vedere il bello, non è altro che «metafisico ricordo» delle proprie origini spirituali.[6]

Anche per Plotino, come per Platone, c'è una «scala della bellezza», che bisogna risalire, per raggiungere l'Assoluto. Dal bello sensibile bisogna risalire ai bei costumi, alle opere della virtù e alla bellezza dell'anima purificata, che diventa Idea, e, quindi, bellezza essa stessa, realizzando quell'identificazione con Colui che è fonte di ogni bellezza.

Per questa via, insomma, l'Anima muove dal bello, e – trascendendo il bello sensibile mediante quelle energie che il bello stesso ridesta in lei – progredisce attraverso i vari gradi del bello incorporeo, fino a diventare essa stessa perfettamente bella e a identificarsi col Bello assoluto del *Nous* e con il principio stesso del Bello (il Bene o l'Uno).

[4] Cfr. *Enneadi*, I, 2, 7.
[5] Cfr. libro III, pp. 664 ss.
[6] Cfr. *Enneadi*, I, 6, 4; III, 5, *passim.*

Ecco un passo molto esplicito al riguardo:

> L'Anima raggiunta la sua purezza, si riduce a forma e a ragione formale, e diviene un essere del tutto incorporeo, intellettuale, totalmente partecipe dell'ordine divino da cui il bello e tutto ciò che gli è affine zampilla come da una fonte. Così, ricondotta all'Intelligenza, essa diventa sempre più bella, dato che la sua bellezza altro non è che l'Intelligenza e il suo mondo, e questi essa sente come suoi e niente affatto estranei, perché solo con essi è realmente Anima. Per questo motivo, giustamente si dice che il bene e il bello per l'Anima consistono nel diventare simili a Dio, perché appunto da Dio derivano il bello, e ogni altra condizione sia destinata alle realtà. Ma la bellezza consiste negli esseri che veramente sono e non nell'altra natura che è la bruttezza, cioè il male nella sua forma originaria. Ecco dunque che, per il Dio, buono e bello si identificano; o meglio, il Bene e la Bellezza si identificano. Di conseguenza, vanno condotti in parallelo lo studio del bello e del bene, e quello del brutto e del male. Poniamo, dunque, al primo posto la Bellezza, la quale coincide anche con il Bene. Da questo, subito dopo, viene l'Intelligenza in quanto Bellezza; è poi la volta dell'Anima che deve la sua bellezza all'Intelligenza. Infine, le altre cose che risultano dall'opera formatrice dell'Anima sono le bellezze che rientrano fra le azioni e le imprese umane. E, a tal punto, anche i corpi che vengono considerati di bell'aspetto sono debitori di ciò all'Anima: infatti, in grazia della sua divinità e del suo essere un frammento del Bello, essa rende belli tutti gli esseri che tocca e sovrasta, per quanto essi riescano ad averne parte.[7]

Plotino, nel contesto di questi ragionamenti, non esita addirittura a chiamare l'Assoluto stesso Suprema e Primordiale Bellezza;[8] ma, subito dopo, precisa che la Bellezza è il *Nous* e che l'Uno o il Bene – che è al di sopra del *Nous* – ha dinanzi a sé il Bello, *come una sua proiezione*.

La Bellezza in tutto il suo splendore è il luogo delle Idee, il cosmo noetico, mentre il Bene è al di là del Bello, fonte e principio del Bello.[9]

Della dialettica come via all'Assoluto abbiamo già detto con ampiezza, mostrando come essa si distingua in tre momenti: un primo che consiste nel passaggio dal corporeo all'incorporeo, un secondo che consiste nel procedere di grado in grado nella sfera dell'incorporeo, e un terzo che consiste nel termine del processo. Ossia nel

[7] *Enneadi*, I, 6, 6.
[8] Cfr. *Enneadi*, I, 6, 6-7.
[9] Cfr. *Enneadi*, I, 6, 9.

raggiungimento totale e perfetto del fine ultimo, che, per Plotino, è l'unione estatica dell'anima con l'Assoluto, e di questa ci resta da dire.

3. Amplificazione dell'erotica in Plotino e le varie forme di amore – Ricordiamo che dialettica e erotica sono in Plotino fuse strettamente non meno che in Platone.

Ma in Plotino sia la dialettica (come abbiamo visto) sia l'erotica si amplificano nel contesto della dottrina delle ipostasi. È da rilevare, infatti, che Eros, in quanto è forza che scaturisce dalla tensione dell'anima al bello, *viene non solo da Plotino ipostatizzato in modo assai più massiccio che in Platone, ma viene addirittura moltiplicato.*

Infatti, alla Prima Anima (l'Anima universale), che ama il *Nous*, viene fatto corrispondere il *Dio Amore* (il supremo Amore che vive nella sfera del *Nous*), all'Anima dell'universo vien fatto corrispondere un secondo Eros, sorto dall'aspirazione di questa al bello, il quale è un Demone, incluso nel mondo, e che assiste dovunque l'Anima del mondo.[10]

E alle anime umane, infine, Plotino fa corrispondere altrettanti «Erotes», altrettanti Dèmoni-amore, che sorgono dall'aspirazione al bello di ciascuna di esse e sono compagni delle anime singole.

Plotino scrive:

> Dovremo allora sostenere che ogni Anima ha il suo Eros nel senso sostanziale e reale che abbiamo precisato? Del resto, perché l'Anima dell'universo e quella del tutto dovrebbero godere di questo reale Eros e invece l'Anima di ciascuno di noi, o quella che è in ogni altro vivente, non dovrebbero? E poi un tale Eros non è il dèmone che si dice compagno di ogni uomo, il suo Eros personale? È proprio lui quello che gli ispira i desideri, tenendo conto della natura di ogni Anima, che pure possiede propensioni istintive che dipendono dalla sua natura, e pertanto dà vita a un Eros corrispondente al suo valore e alla sua sostanza.[11]

4. La riunificazione all'Uno – Le vie del ritorno all'Uno che sopra abbiamo descritto sono, sostanzialmente, un ripercorrere a ritroso la via metafisica della «processione» dall'Uno. E poiché le successive ipostasi derivano dall'Uno per una sorta di «differenziazione» e di *alterità ontologica* – alle quali s'aggiungono, nell'uomo, alterità anche

[10] *Enneadi*, III, 5, 1-3
[11] *Enneadi*, III, 5, 4.

morali – è evidente che il ricongiungimento all'Uno dovrà consistere *appunto nel toglimento di ogni differenziazione e alterità*, ossia in una sorta di «semplificazione» (ἄπλωσις).[12]

Questo è possibile perché l'«alterità» non è presente nell'ipostasi dell'Uno, e si manifesta solamente in ciò che segue all'Uno, e, in particolare, nell'uomo.

Immune com'è da qualsivoglia «alterità», *l'Uno è presente sempre a noi, ma noi possiamo essere presenti a Lui, appunto solo quando eliminiamo l'alterità.*

Plotino scrive espressamente:

> Poiché l'Uno non contiene traccia di alterità, è sempre presente, e anche noi lo saremmo, se solo riuscissimo a non averne.[13]

Spogliarsi di ogni alterità significa, per l'uomo, sostanzialmente, rientrare in se medesimo, nella propria anima. Significa, quindi, distaccarsi dal corporeo e dal corpo e da tutto quanto a esso inerisce. Significa, inoltre, distaccarsi dalla stessa parte affettiva dell'anima e di tutto ciò che è a essa connesso. Significa, insomma, purificare e «astrarre» l'anima da tutto ciò che le è estraneo:

Ma a tali condizioni, perché darsi da fare per ridurre all'impassibilità l'Anima con l'esercizio della filosofia, quando essa già lo sarebbe fin dall'origine? Siccome quella specie di rappresentazione che entra nell'Anima nella parte che viene chiamata ricettiva, induce una certa conseguente reazione – si intende il turbamento, a cui, in prospettiva, si collega l'immagine di un male –, la ragione ha pensato bene di cancellare del tutto questa affezione appena menzionata, e di non permettere neppure che si costituisca nell'Anima, quasi che dalla sua presenza dipendesse un deterioramento della stessa Anima, e dalla sua assenza l'impassibilità, in quanto quella visione che l'assedia e che è causa della passione non può più insinuarsi in essa. È come se uno, per voler cancellare degli incubi, tenesse in stato di veglia l'Anima percettiva, quasi imputasse all'Anima le sue affezioni, e al mondo esterno le affezioni dell'Anima in forma di visioni. Ma quando mai potrà esserci purificazione o separazione dell'Anima dal corpo se un'Anima non si macchia mai di alcuna colpa? Purificazione equivarrebbe al lasciarla sola senz'altro intorno, a impedirle di distrarsi col rischio di formarsi opinioni stravaganti – una qualsiasi delle opinioni o delle

[12] Cfr. *Enneadi*, VI, 9, 11.
[13] *Enneadi*, VI, 9, 8.

affezioni menzionate – o di contemplare delle semplici immagini, e su queste produrre delle passioni. E del resto, a una siffatta conversione a un mondo nuovo, dalle realtà infime a quelle sublimi, si può forse negare il valore di una catarsi, di una separazione, se quest'Anima non sta più nel corpo come se fosse un possesso del corpo? Come negarle il carattere di una luce che non è più sprofondata nel fango? E pensare che anche quando stava nel fango era impassibile. La purificazione della parte recettiva dell'Anima consiste nel risvegliarsi dalle immagini assurde e nell'ignorarle; il suo modo per separarsi dal corpo sta nel tenere a freno le inclinazioni e nel non farsi rappresentazioni delle realtà inferiori. Ora, tale separazione potrebbe anche implicare un'eliminazione di tutto ciò da cui l'Anima si separa, quando l'Anima non si trovi più nell'alito maleodorante per gli stravizi e per l'ingestione di carni impure, ma è portata da un veicolo lieve, sul quale può sostenersi tranquilla».[14]

5. L'«astrazione metafisica» totale dell'anima da tutte quante le cose – L'anima deve, inoltre, spogliarsi anche della parola, del discorso e della ragione discorsiva, di tutto ciò che fa da impaccio o in qualsivoglia modo la divide dall'Uno, perfino della conoscenza riflessa del proprio essere:

> Se la tua conoscenza non trova nulla di definito su cui fissarsi per il fatto che l'Uno non è nessuna di queste realtà, attieniti comunque a queste, e contemplalo a partire da esse, senza che la tua mente si avventuri al di fuori. L'Uno, infatti, non si trova in un qualche luogo e non lascia prive di sé le altre cose, ma è sempre presente a quelle realtà che riescono a mantenersi in contatto con Lui, e invece è assente per quelle che non vi riescono. Per quanto concerne le altre realtà, non è possibile concepire un oggetto mentre se ne sta già pensando un altro e si è intenti a quello, ossia non si può aggiungere qualcosa all'oggetto pensato, se vogliamo che sia proprio quello a essere pensato. Allo stesso modo, bisogna procedere anche nel caso dell'Uno. Infatti, non si riesce a cogliere l'Uno finché nell'Anima è presente un' impronta di qualcos'altro che la influenza, né, tanto meno, se la mente fosse presa e occupata da altre impronte, essa potrebbe subire l'orma di un'impressione contraria. In verità, come a proposito della materia si diceva che essa deve mancare di ogni qualità se vuole recepire le impronte di tutte le cose, così, a maggior ragione, l'Anima non deve accogliere alcuna forma, se non vuole che, in lei, un qualche ostacolo si opponga

[14] *Ennendi*, III, 6, 5.

> alla pienezza di luce della Prima natura. A queste condizioni l'Anima deve spogliarsi di ogni realtà esterna per rivolgersi totalmente in se stessa, senza nulla concedere al mondo esteriore; bisogna pure che rinunci a conoscere ogni realtà a partire da quelle sensibili fino alle forme intelligibili, e addirittura a se stessa, per ritrovarsi nella contemplazione dell'Uno.[15]

La frase che riassume, nella maniera più icastica, il processo di purificazione totale dell'anima che vuole unirsi all'Uno, così suona:

> Spogliati di tutto; elimina tutto; sottraiti da tutto (ἄφελε πάντα).[16]

È questa, senza dubbio, la concezione più radicale dell'«astrazione metafisica» che si riscontra nella storia del pensiero antico.

6. Solo «spogliandosi di tutto» l'anima dell'uomo si ricongiunge con l'Uno – Per la verità, già le filosofie dell'età ellenistica avevano predicato la necessità di spogliarsi di tutte le cose esteriori, e Pirrone aveva addirittura cercato di «spogliare l'uomo», ossia di liberarlo da tutto ciò che non gli è essenziale.

Ma nessuna di queste filosofie si era spinta tanto oltre. Anzi – come abbiamo visto – nel tentativo di salvare l'individuo come il vero assoluto erano cadute tutte quante nell'individualismo.

Plotino vuole che l'uomo si spogli anche di quello che le filosofie ellenistiche volevano ancora conservargli, in quanto lo consideravano essenziale all'uomo come tale. Solo in questo modo, per lui, è possibile raggiungere il fine supremo e quindi la felicità.

Si obietterà che, per questa via, Plotino giunge ad azzerare non soltanto il mondo esterno, ma altresì l'io, e quindi ad annullare l'uomo stesso, e che, di conseguenza, la sua felicità finisce per essere la felicità del perdersi nel nulla.[17]

Ma, in verità, per Plotino è vero esattamente l'opposto.

«Spogliarsi di tutte le cose» significa niente affatto impoverire o addirittura annullare se stesso, ma significa, al contrario, eliminare tutto ciò che è inessenziale per trovare l'essenziale; significa quindi accrescere se stesso riempiendosi di Dio, e, pertanto del Tutto, ossia dell'Infinito.

Ecco un testo molto bello:

[15] *Enneadi*, VI, 9, 7.
[16] *Enneadi*, V, 3, 17 (cfr. anche IV, 3, 32; VI, 9, 3).
[17] Si confonde l'esperienza estatica di Plotino con il «nirvana».

> Così, allontanando tutto il resto, farai crescere te stesso, e, grazie alla tua rinuncia, il tutto ti sarà presente. Ora, se quest'ultimo si fa presente a chi si libera delle cose, non si rivelerà a chi resta congiunto con altre cose: dunque, il tutto non è venuto per rendersi presente, ma piuttosto sei tu che te ne vai quando lui non è presente. E pure allontanandoti, non ti distacchi da lui – che infatti è presente –, perché, in verità, non te ne sei andato, ma in sua presenza ti sei rivolto a cose opposte.[18]

7. L'arricchimento spirituale che comporta l'«astrazione metafisica assoluta» dell'anima da tutte le cose – Lo spogliarsi di tutto significa il far ritorno dell'anima a se stessa, il trovare quell'aggancio metafisico che la unisce non solo all'Essere e al *Nous* (ossia alla seconda ipostasi), ma all'Uno stesso (ossia alla prima ipostasi).

L'anima andrebbe verso il non-essere proprio *non spogliandosi delle cose, ma attaccandosi a esse*, dato che le cose sono fatte di materia e, quindi, implicano non-essere (nel senso che ben conosciamo). Ma è evidente che l'anima, per quanto discenda per questa china, non può arrivare all'assoluto non-essere, ossia al nulla, per le ragioni metafisiche che conosciamo.

Invece, spogliandosi di tutte le cose – ossia mediante quell'«astrazione metafisica» di cui dicevamo – giunge a se stessa, giunge all'Essere (seconda ipostasi), e poi trascende lo stesso Essere fino a raggiungere il non-essere nel significato di «Ciò che è al di sopra dell'Essere», ossia l'Uno:

> D'altra parte, non è neppure possibile che la natura dell'Anima giunga all'assoluto non-essere: certo, se punta verso il basso finirà nel male e si spingerà verso il nulla, ma non fino al nulla assoluto. Invece, l'Anima che corre nella direzione contraria, non approderà a qualcosa di diverso, ma a se stessa: e così, non essendo inclusa in altro, non si colloca in un altro essere, ma in se stessa. E il trovarsi solo in se stessa e non nell'essere, significa stare nell'Uno. Così, grazie a questo rapporto con l'Uno, non si diviene essere, ma qualcosa che è al di là dell'essere.[19]

Lungi, dunque, dal portare a perdersi nel nulla, lo spogliarsi di tutte le cose porta l'anima non solo alla pienezza dell'Essere, ma all'Uno che è «al di sopra dell'Essere», alla tangenza con l'Assoluto.

[18] *Enneadi*, VI, 5, 12.
[19] *Enneadi*, VI, 9, 1 l.

Quest'ultimo passo che riportiamo lo dimostra nella maniera più precisa:

Non c'è neppure da stupirsi che il Bene, causa di tali travolgenti passioni, sia del tutto avulso dalla forma intelligibile, perché anche l'Anima, quando prova per Lui un intenso amore, depone tutte le forme che possiede, perfino quella dell'intelligenza. Chi infatti avesse qualche altro obiettivo e si impegnasse in tal senso, non potrebbe né cogliere questo Bene né mettersi in sintonia con Lui. Per questo l'anima non dovrà avere presente null'altro, né bene né male particolari: se vorrà accoglierlo, dovrà essere sola con lui solo. Ma quando ha la fortuna di incontrarlo – ma è Lui stesso a venire a lei, sicché è piuttosto la sua presenza a farsi manifesta –, e quando si è estraniata dal presente e si fa bella il più possibile e il più possibile simile a Lui (chi si prepara sa bene in che cosa consistano la preparazione e l'abbellimento!), allora, all'improvviso vede comparire il Bene in sé stessa. Fra loro due non c'è più ostacolo di sorta e insieme fanno una cosa sola, tanto è vero che, finché il Bene è presente, non sono più distinguibili. Un'imitazione di questo è costituita dai nostri amanti e amati i quali, appunto, bramano unirsi. Dunque, alla visione del Bene, l'Anima non ha più la percezione del corpo, né della sua presenza nel corpo, e non attribuisce a sé il nome di qualcos'altro: non quello di uomo, non quello di vivente e neppure quello di essere o di un tutto (la visione di queste cose non sarebbe comunque in sintonia con il suo stato). In verità, l'Anima non si trattiene presso queste realtà né le desidera, perché è in cerca solo del Bene e, non appena le si fa presente, lo incontra, guardando a Lui e non a sé. Nemmeno le interessa di sapere chi sia lei che guarda; e d'altra parte non scambierebbe questa sua condizione con nulla al mondo, neanche se le facessero dono di tutto il cielo, perché, effettivamente, non c'è niente che sia migliore e più importante del Bene. Neppure potrebbe salire ulteriormente, perché tutto il resto, per quanto elevato, implicherebbe una discesa. È in quel momento che l'Anima riesce a valutare e a stabilire con precisione che proprio questo era l'oggetto del suo desiderio, ormai certa che nulla è meglio di esso. A quell'altezza non c'è modo di ingannarsi; e infatti dove potresti incontrare il vero in una forma più vera? Dice l'anima: «È Lui!»; ma solo in un secondo tempo lo dice, perché già ora che è in silenzio lo afferma ed è serena, e anzi è proprio tale serenità che le assicura di non cadere in errore: infatti non parla sotto l'effetto dei solleticamenti del corpo, ma per essere tornata quella di un tempo, quando era beata. Anche tutti gli altri beni, di cui prima pur godeva – il potere, la forza, la ricchezza, la bellezza, il sapere – ora esplicitamente disprezza; ma certo non lo potrebbe dire se non avesse incontrato qualcosa che è superiore a essi. Neppure la sfiora

> il timore di una qualche avversità, perché, in compagnia del Bene, a queste cose non bada affatto; e d'altra parte, quand'anche tutto ciò che la riguarda andasse in rovina, tanto meglio, essendo il suo unico desiderio quello di stare con Lui. Potrebbe mai un'Anima pervenire a una più piena serenità?[20]

8. L'esperienza mistica dell'estasi – Questa «tangenza con l'Uno» è denominata, almeno in un testo particolare (che sotto leggeremo), «estasi».

In base a quanto abbiamo detto, è evidente che l'estasi non può essere una forma di scienza né di conoscenza razionale o intellettuale. È, invece, un contemplare che implica uno stretto contatto – senza riflessa distinzione di soggetto-oggetto – con il contemplato, una compresenza, una unione, una unificazione totale con esso, come s'è detto.

Anche a questo riguardo, non pochi interpreti sono caduti in errore, e hanno confuso l'estasi con uno stato di totale «incoscienza», o con alcunché di «irrazionale» o «iporazionale».[21]

In verità, l'estasi plotiniana non è uno stato di «incoscienza», bensì uno stato di «iper-coscienza»; non è qualcosa di «irrazionale» o «iporazionale», bensì «iper-razionale».

Nell'estasi, l'anima vede sé «indiata», «riempita dell'Uno», e, nella misura del possibile, risulta pienamente assimilata a Lui.

Dunque, il suo contemplare estatico è un partecipare alla realtà dell'Uno, con tutte le caratteristiche che di Lui sono peculiari – come sopra abbiamo veduto – le quali sono «al di sopra dell'Essere», e quindi sono altresì «al di sopra del Pensiero», «al di sopra della Ragione» e «al di sopra della Coscienza».

Ecco il testo che riassume molto bene il pensiero plotiniano sull'estasi:

> Il senso della disposizione fissata dai nostri misteri, cioè di non divulgarli ai non iniziati, dipende dal fatto che il Divino non è comunicabile; per questo appunto si fa divieto di rivelare il Divino ad altri, se non a chi ha avuto la fortuna di vederlo. In quella occasione il contemplante e il contemplato non erano due realtà separate, ma facevano tutt'uno – il contemplato dunque non era tale, ma era unificato al contemplante –, cosicché basta ricordarsi come si era quando ci si trovava uniti a Lui, per conservarne l'immagine. Colui che vede allora era uno e nel suo intimo non aveva differenza né con sé né con altro; e, del resto, una volta asceso lassù, non aveva alcun moto interiore, né

[20] *Enneadi*, VI, 7, 34.

[21] A queste conclusioni giungono coloro che leggono Plotino in chiave orientalistica.

scatto d'ira, né brama di qualcosa che già non avesse presente in sé. Ma con questo aveva perso anche la facoltà della ragione e del pensiero: insomma, se proprio dobbiamo dirlo, aveva perso se stesso. Era come rapito, beatamente posseduto dal Dio, immerso in uno stato di solitudine e in una condizione di pace, senza il rischio di deviare dalla propria essenza, né di volgersi tutt'intorno a sé, in una calma assoluta, quasi che egli stesso si fosse identificato con essa. Certo, non entra più nel novero delle cose belle, perché ormai è al di là del bello, già oltre il coro delle virtù, come uno che si sia introdotto nel sacrario del tempio, lasciandosi alle spalle le statue che si trovano nel tempio, le quali saranno le prime che incontrerà uscendo dal sacrario, dopo la visione di cui ha goduto all'interno e dopo l'unione, non già con una statua o un'effige, ma con il Dio stesso. Le statue sarebbero quindi una sorta di visione secondaria. Ma forse, per uno che contempla nel santuario del tempio, non si ha una vera e propria visione, ma un modo diverso di vedere, un'estasi, una semplificazione, un potenziamento di sé, un desiderio di contatto e di quiete, un pensiero in cerca di unione. Però, non appena si guardi con altro atteggiamento, tutto ciò svanisce. Certo, quelle che uso sono solo raffigurazioni che hanno lo scopo di indicare per segni velati a dotti interpreti come quel Dio si lascia contemplare; ma il sacerdote sapiente che comprende l'enigma, una volta che è lassù nel santuario, fa davvero l'esperienza della contemplazione. E anche se non entra nel santuario, perché è convinto che esso non sia una realtà visibile, ma sia «fonte e principio», egli tuttavia saprà e non ignora neppure che col principio si coglie il principio e che il simile si congiunge al simile. Non disprezzerà nessuna delle divine facoltà che l'Anima può possedere ancor prima di contemplare, ma richiederà alla contemplazione tutto il resto. E il resto, per chi è andato oltre ogni cosa, corrisponde alla realtà che precede ogni cosa. D'altra parte, non è neppure possibile che la natura dell'Anima giunga all'assoluto non-essere: certo, se punta verso il basso finirà nel male e si spingerà verso il nulla, ma non fino al nulla assoluto. Invece, l'Anima che corre nella direzione contraria, non approderà a qualcosa di diverso, ma a se stessa: e così, non essendo inclusa in altro, non si colloca in un altro essere, ma in se stessa. E il trovarsi solo in se stessa e non nell'essere, significa stare nell'Uno. Così, grazie a questo rapporto con l'Uno, non si diviene essere, ma qualcosa che è «al di là dell'essere».[22]

9. In che senso Plotino mantiene l'«estasi» nell'ambito della spiritualità greca – Che la dottrina dell'«estasi» sia stata divulgata in Alessandria soprattutto da Filone è indubitabile; ma è altrettanto indubita-

[22] *Enneadi*, VI, 9, 11.

bile che Plotino ne abbia più volte fatto esperienza personale diretta.

Tuttavia è da rilevare che, mentre Filone, in spirito biblico, intendeva l'estasi come «grazia», ossia come «dono gratuito» di Dio, in perfetta armonia col biblico concetto di Dio che fa dono di sé e delle cose da Lui create all'uomo,[23] Plotino la reinserisce in una visione che si mantiene agganciata alle categorie del pensiero greco: Dio non fa dono di sé agli uomini, e gli uomini possono salire a Lui e a unirsi con Lui per loro forza naturale.

Meglio di tutti ha rilevato questo punto uno studioso francese: «la differenza fra le *Enneadi* e il *Commentario delle sante leggi* [di Filone] è grande. L'impotenza radicale dell'uomo a elevarsi di per se stesso fino a Dio, la benevolenza e l'iniziativa di Dio che si fa guida dell'uomo e suo collaboratore, sono concetti sconosciuti a Plotino; anche quando egli parla di una influenza illuminante e fortificante dell'Uno sull'anima che contempla, si tratta pur sempre di una influenza che si esercita naturalmente, necessariamente, anche se egli può ancora promettere che infallibilmente, a chi si prepara, Dio si mostrerà. In effetti, qui, Dio non dona veramente, non si dona; Plotino pensa che questo significherebbe attribuirgli un'attività estrinseca, una tendenza incompatibile con la sua semplicissima e trascendente unità. Il successo dell'iniziativa è per intero nelle mani dell'uomo, che, con i suoi sforzi, è l'artefice della sua salvezza come della sua perfezione: nulla è più opposto al pensiero di Plotino che la nozione di grazia».[24]

[23] Cfr. libro VII, pp. 1778 s.
[24] Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, pp. 228 s.

SEZIONE VIII

ORIGINALITÀ DELLA METAFISICA DI PLOTINO

I. Le novità della metafisica della «processione» di Plotino

1. La metafisica plotiniana non è una forma di «emanazionismo» di tipo orientale – La formula con cui più frequentemente viene indicata la metafisica plotiniana è quella di «emanazionismo»; ma, per lo più, si dà per noto il significato della formula, senza procedere ad approfondimenti adeguati, e dando luogo, di conseguenza, a una serie di equivoci.

Ogni forma di emanazionismo risulta essere caratterizzata da tre connotati essenziali.

a) In primo luogo, l'emanazionismo implica che tutte le cose (o alcune) *fluiscano dalla sostanza* del Principio primo, e che tale flusso sia, in qualche modo, un flusso della *sostanza stessa* del Principio.

b) In questo fluire *dalla sostanza* del Principio, ha luogo un *depotenziamento graduale e successivo della sostanza medesima*, nel senso che il Principio, in quanto tale, rimane inesauribile, mentre il flusso, man mano che si allontana dal Principio, si depotenzia progressivamente.

c) Questo fluire dal Principio è un processo che non è riducibile a un libero atto di volontà, né a un'attività di ragione, ma ha piuttosto i caratteri della necessità fisica.

Di «emanazione» Plotino parla solo nelle sue immagini, mentre la sua dottrina ne è la negazione.[1]

Infatti è da notare quanto segue.

a) Le ipostasi successive all'Uno non sono affatto un flusso *della sostanza* dell'Uno.

[1] Le prime puntuali osservazioni contro l'interpretazione emanazionistica sono state fatte H.F. Müller, *Plotinische Studien. I. Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem?,* in «Hermes», 48 (1913), pp. 408-425. Citiamo questo saggio perché fondamentale e da molti ignorato (non pochi continuano a parlare di panteismo plotiniano), mentre risolve a perfezione il problema di cui trattiamo.

b) Di conseguenza, esse non sono la *sostanza* dell'Uno depotenziata.

c) Infine, esse non derivano dall'Uno *per mera necessità naturale.*

2. La metafisica plotiniana non è neppure una forma di «panteismo» – Zeller,[2] che si era avveduto della insostenibilità di una interpretazione in chiave «emanazionistica» della filosofia di Plotino, propose la formula del «panteismo dinamico».

Che cosa intende lo Zeller con questa formula?

a) Dall'Uno fluisce non la sua sostanza, *bensì la sua «potenza»*, la sua *dynamis* (l'Uno è la *potenza di tutte le cose*).

b) In questo flusso, per conseguenza, ha luogo un graduale depotenziamento non della *sostanza*, ma della *potenza* dell'Uno.

c) Questo processo non è un atto libero né una necessità logica, ma una azione che scaturisce *di necessità* dalla natura dell'Uno (e in ciò emanazionismo e panteismo dinamico coincidono).

d) In rapporto all'Assoluto, il mondo fenomenico non ha alcuna autonomia, ma è una semplice *manifestazione del Divino*.

La formula dello Zeller non ebbe successo.[3]

In effetti, il concetto di «panteismo dinamico» è assai ambiguo. Che cosa vuol dire esattamente?

Esso significa non semplicemente che *tutto è Dio*, bensì che tutto è *potenza (dynamis) di Dio*. Ma ecco il nocciolo del problema. C'è una grande differenza fra l'affermare che *tutto è Dio* e che *tutto è potenza di Dio*, giacché la prima proposizione implica *identità di sostanza* fra Dio e mondo, mentre la seconda implica che il mondo sia *effetto* e Dio *causa.* La prima è affermazione panteistica, non la seconda, appunto perché la seconda mantiene la distinzione fra la *sostanza* e la *potenza* di Dio, identificando tutte le cose non con la prima ma appunto con la seconda.

Di conseguenza, la formula *panteismo dinamico* finisce per ridursi a una vera e propria contraddizione in termini.[4]

[2] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, *2*, pp. 560-565.

[3] Cfr., per esempio, le serrate critiche mosse da Covotti, *Da Aristotele ai Bizantini*, cit., pp. 125-170.

[4] Zeller ha riferito questa formula per la prima volta alla teologia del *Trattato sul cosmo per Alessandro* giuntoci sotto il nome di Aristotele (cui più volte abbiamo già

3. Trascendenza assoluta dell'Uno – Le affermazioni di Plotino sono comunque inequivoche.

L'Uno è trascendente addirittura a doppio livello:

a) è trascendente (come tutto il mondo dell'incorporeo) rispetto al mondo corporeo,

b) è trascendente, nell'ambito della stessa sfera dell'incorporeo, rispetto all'Anima e al *Nous* medesimi.

Inoltre, quando Plotino afferma che tutte le cose sono in Dio, intende dire – come già abbiamo notato – non che coincidono con la sostanza di Dio, ma che derivano e dipendono tutte dalla sua potenza.

Infine, non è vero che la derivazione della potenza dall'Uno sia una sorta di «azione naturale», ma, come abbiamo visto e subito sotto ribadiremo in sintesi, la «processione» implica una complessità tale di elementi – soprattutto la chiamata in causa della «contemplazione» come momento determinante – per cui non si può in alcun modo parlare di mera «azione naturale».[5]

4. La metafisica plotiniana non è neppure una forma di «creazionismo» – La metafisica plotiniana si differenzia nettamente anche dalla metafisica creazionistica per le seguenti ragioni:

a) Plotino non ammette in alcun caso, che la processione di tutte le cose dall'Uno possa essere *frutto di libera scelta e decisione.* Posto l'Uno, altre realtà seguono «di necessità» (abbiamo visto e diremo subito appresso che si tratta di una «necessità» molto particolare).

b) Di conseguenza, resta totalmente ignoto a Plotino quell'aspetto di *strutturale contingenza* delle cose che derivano da Dio, il quale, invece, nella metafisica creazionistica è fondamentale (nel contesto dell'ontologia del nostro filosofo parlare di produzione *ex nihilo sui et subiecti* non fa senso).

c) Infine, Dio è il *Bene*, ma non è l'*Amore* che dona gratuitamente, per «grazia».

fatto riferimento), che egli ritiene opera di un Peripatetico stoicizzante, dove si dice che la *sostanza* o *essenza* di Dio è trascendente, mentre la sua *potenza* è immanente al mondo. In realtà, tale posizione è l'esatta negazione del panteismo (si veda l'intero cap. VI di quest'operetta con il nostro commento, più volte citato).

[5] Ciò è chiarissimo soprattutto alla luce della concezione della «contemplazione creatrice», di cui diremo ancora sotto.

Tuttavia, sbaglierebbe chi ritenesse che il creazionismo – che egli conosceva dalla filosofia giudaica e da quella dello stesso Ammonio – non abbia in alcun modo influito sulla metafisica della processione. In effetti, la metafisica plotiniana non si riduce a nessuna delle tre posizioni sopra esaminare, *eppure contiene alcuni elementi di ciascuna di queste*, ricomposti in una originalissima, e assai complessa sintesi, che costituisce un vero e proprio *unicum* nella storia della filosofia.[6]

Ricapitoliamo gli elementi essenziali di questo *unicum* plotiniano.

5. L'Uno come libertà assoluta che pone se stessa – La domanda metafisica per eccellenza, per i Greci, era stata una sola: «perché esistono i molti?», ossia: «perché dall'Uno è derivato un molteplice?».

Con Plotino, i problemi di fondo della metafisica diventano due.

1) Perché c'è l'Uno?

2) Perché e come dall'Uno derivano i molti?

Il primo dei due problemi è nuovissimo, dato che nel contesto dell'ontologia classica era addirittura impensabile.

Se l'Uno è il Principio, chiedersi «perché c'è l'Uno» significa chiedersi «perché c'è il Principio», ossia chiedersi qual è *il principio del principio*: domanda che Aristotele aveva respinto come assurda. Infatti (nel contesto della sua ontologia) la risposta al problema si annullerebbe in un processo all'infinito. Domandarsi il «perché» del principio, implicherebbe l'ulteriore domanda «sul perché del perché del principio», e così via, all'infinito.

Plotino propone la questione sotto l'influsso di una certa problematica agitata dai Cristiani, e soprattutto agitata dal «discorso temerario» degli Gnostici.

E la sua risposta, inedita, è da annoverare, come già abbiamo detto, fra i vertici della metafisica occidentale. La causa o la ragione dell'Uno è la «libertà».

L'Uno c'è perché è *libera attività auto-produttrice*, libera *causa sui*, libertà «auto-causantesi». L'Uno è libertà nel senso che «è ciò che vuole essere», o, in altri termini, «vuole essere ciò che è».

[6] Già il Covotti rilevava che la congiunzione dei vari elementi che entrano in gioco nella processione plotiniana «forma un tutto *sui generis,* che mal si lascia ridurre a una sola categoria generale. Questo tutto non è *panteismo*, non è puro emanazionismo, ma è plotinismo». Ma anche il saggio di Covotti è dai più ignorato (*Da Aristotele ai Bizantini*, cit., p. 170).

E ciò che Egli vuole essere è *quanto di più alto ci possa essere*, l'assoluto positivo, l'«assoluto Bene». L'intero ottavo trattato della sesta *Enneade* svolge, nella maniera più chiara e più approfondita, questi concetti nuovissimi.

Il perché dell'Uno è dunque la libertà.[7]

6. La processione dei «molti» dall'«Uno» – Ora è evidente che questa soluzione del primo problema doveva radicalmente condizionare anche la soluzione del secondo, permettendo una serie di nuovi guadagni.

Perché, dunque, dall'Uno derivano i molti?

Plotino distingue nell'Uno (e, poi, anche nelle successive ipostasi) *due forme di attività*:

a) l'attività propria *dell'Uno*, che è e rimane *nell'Uno*,

b) l'attività che scaturisce *dall'Uno*, la quale procede *fuori dall'Uno*.

È evidente che le due attività sono strutturalmente legate, di modo che, posta la prima (l'attività *del*), da essa scaturisce, di conseguenza, la seconda (l'attività *dal*).

a) L'attività *dell'Uno* non può non coincidere con la *libertà*, per le ragioni sopra vedute.

b) Invece l'attività che procede *dall'Uno* consegue di *necessità.*

Ma non si tratta sicuramente di una necessità «fisica», «naturale», ossia cieca.

In ogni caso, non si tratta di una «necessità» che possa interpretarsi in funzione delle tradizionali categorie della grecità.

Si tratta di una necessità – sotto un certo profilo – «voluta», «liberamente voluta», o, meglio, di una *necessità conseguente a un atto di libertà.*

L'Uno *pone liberamente sé*, e, ponendo liberamente sé, *produce necessariamente le altre cose*, che, da Lui che si è liberamente auto-posto come *potenza produttrice infinita*, non possono non derivare.

È chiaro, di conseguenza, che l'attività produttrice dall'Uno differisce dall'attività creatrice del Dio biblico che «vuole» le cose, e così le produce (dal nulla) come «dono» gratuito.

[7] Si tratta del punto che ci sembra più misconosciuto dalla maggior parte degli interpreti, in quanto esce dagli schemi comuni in maniera notevole.

Ma è altrettanto chiaro che le cose sono derivate dall'Uno, *perché l'Uno ha liberamente voluto essere quello che è*.

E se può parere eccessiva (o per lo meno paradossale) la conclusione tratta da qualche studioso che la creazione delle cose da parte dell'Uno è libera non meno di quanto lo sia lo stesso Uno, resta tuttavia vero che la radice della processione (necessaria) *dall'*Uno è la stessa libertà (l'attività *dell'*Uno).[8]

II. Natura e funzione ontogonica della «contemplazione» secondo Plotino

1. Ritorno contemplativo di ogni ipostasi al principio da cui deriva – Ma questo che abbiamo detto non è tutto, giacché rimane un ulteriore punto chiave da chiarire.

La genesi del molteplice dall'Uno non si spiega nemmeno con la sola attività dall'Uno, in un modo lineare, quasi meccanico. L'attività che deriva dall'Uno (e dalle altre ipostasi) può produrre il *Nous* (o le successive ipostasi e la stessa realtà fisica), *solo se si rivolge a contemplare*.

La *theoria*, la «contemplazione creatrice», su cui solo pochi studiosi hanno posto adeguata attenzione,[1] diventa uno degli assi portanti della metafisica plotiniana, se non, addirittura, la cifra emblematica di questa metafisica.

Infatti, in uno dei suoi scritti più maturi, Plotino pone una precisa equazione fra «contemplazione» (θεωρία) e «creazione» (ποίησις).

Il creare è contemplare o, meglio, *effetto del contemplare*.

La contemplazione creatrice (potremmo dire «contemplazione ontogonica») è la caratteristica che accomuna tutte le ipostasi, la chiave che dischiude il segreto della «processione» dall'Uno e dello stesso «ritorno» all'Uno, dato che, come abbiamo visto, la stessa estasi è «contemplazione».

Alla luce di tale concetto (che – come è stato notato – non è più greco e non è ancora cristiano) i tradizionali schemi nei quali si era tentato di imprigionare il sistema plotiniano, risultano veramente inadeguati.

[8] Del resto Plotino, in *Enneadi*, VI, 8, 6, lo dice.

[1] Cfr. R. Arnou, *Praxis et theoria,* Paris 1921; V. Cilento, *Saggi su Plotino*, Milano 1973, pp. 5-27; P. Prini*, Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, Vita e Pensiero, Milano 1993^4; M.L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

2. La «contemplazione» come «attività ontogonica» – Ha scritto uno studioso italiano che «Plotino rileva dall'ombra la "contemplazione" fino a ipostatizzarla: la θεωρία è l'unica vera ipostasi, l'Ipostasi creante: nella Contemplazione si sommerge il mitico demiurgo».[2]

L'affermazione – che è volutamente provocatoria e portata ai limiti del paradosso – contiene quella verità di fondo troppo a lungo sfuggita a molti studiosi.

Del resto lo stesso Plotino, iniziando l'ottavo trattato della terza *Enneade*, in cui illustra appunto il concetto di *theoria*, che rivoluziona tutti gli schemi tradizionali, usa un tono di scherzo per attutire l'impatto della nuova dottrina col lettore, che non poteva se non riuscire violentissimo:

> Tanto per incominciare, prima di por mano seriamente alla ricerca, potremmo dire, per scherzo, che non c'è essere che non tenda alla contemplazione e non miri a questo obiettivo; e non parlo solo degli esseri viventi razionali, ma anche di quelli privi di ragione, della natura vegetale e della terra che la genera. Potremmo addirittura aggiungere che tutti gli esseri, in proporzione del loro stato naturale, effettivamente realizzano questa contemplazione: certo ciascuno riesce a contemplare a suo modo, l'uno cogliendo realtà autentiche, l'altro semplici imitazioni e immagini di esse.[3]

Ma subito il tono scherzoso viene lasciato, e Plotino si concentra a dimostrare i due punti estremi della dottrina, concernenti, rispettivamente, la natura e la attività pratica. Infatti, che il *Nous* contempli l'Uno e l'Anima contempli il *Nous* (e, attraverso il *Nous*, l'Uno stesso) non poteva sembrare paradossale, ma risultava, anzi, di per sé molto chiaro, data la struttura di queste ipostasi. Invece, potevano sembrare in tutto o in parte estranee alla «contemplazione», appunto, a) la *natura* e b) la *prassi*, l'azione. Per contro, per il nostro filosofo, *natura, azione e prassi sono, esse pure, contemplazione e prodotto di contemplazione.*

Ecco le conclusioni di Plotino sul primo punto:

> In quanto ragione formale è soggetto e oggetto di contemplazione, e se può creare è perché si trova a essere a un tempo contemplazione, oggetto contemplato e ragione. Ecco dunque che la creazione ci si è rivelata come contemplazione, come l'esito di un atto contemplativo

[2] Cilento, *Saggi*, cit., p. 9.
[3] *Enneadi*, III, 8, 1.

che resta qual è, appunto contemplazione, e senza avventurarsi in una qualche azione, già semplicemente per essere contemplazione, crea.[4]

Plotino chiarisce ulteriormente questa sua concezione, immaginando di interrogare la natura, e ponendo in bocca alla medesima (con lo stile drammaturgico della prosopopea) la risposta, che rappresenta la sintesi del suo pensiero al riguardo:

> E se uno le domandasse a quale scopo crea, la natura, posto che voglia dare ascolto al suo interlocutore, risponderebbe: «non dovevi farmi domande, ma capire anche tu nel silenzio, come io stessa taccio e non ho l'abitudine di parlare. Ma, in fondo, che cosa c'è da capire? Che quello che viene generato è l'oggetto di una mia contemplazione, frutto del silenzio, una visione che mi viene naturalmente; del resto se ho questa natura votata alla contemplazione, è perché io stessa sono figlia di una contemplazione. E il mio contemplare produce i suoi oggetti, come fanno i geometri, i quali, contemplando, disegnano le figure. Io, però, non disegno figure e quindi, quando contemplo, i profili dei corpi prendono forma come se calassero da me. Ho avuto la stessa sorte di mia madre e dei miei genitori: anche loro, infatti, hanno tratto origine dalla contemplazione, e alla mia nascita non compirono alcun atto: perché io vedessi la luce, bastò loro d'essere ragioni formali di ordine superiore, nature in contemplazione di se stesse.[5]

È evidente che (e con questo veniamo al secondo punto) come la Natura contempla e crea in quanto è Anima, così anche nelle anime particolari contemplazione e azione dovranno essere strutturalmente connesse. Non solo l'azione *dipende* dalla contemplazione, ed è tanto più ricca quanto più è ricca la contemplazione – tesi ovvia nel contesto del sistema plotiniano – ma essa *tende altresì a ritornare alla contemplazione.*

La prassi, perfino nel suo più basso grado, anche senza saperlo, *tende a una contemplazione*:

> L'azione, dunque, è in funzione della contemplazione e dell'oggetto della contemplazione, di modo che anche per coloro che agiscono, il fine consiste nella contemplazione: è come se costoro, non potendo raggiungere il loro scopo direttamente, cercassero di coglierlo, vagando in modo incerto. Infatti, quando costoro realizzano i loro obiettivi, proprio come volevano che fossero, non lo fanno certo per restarne

[4] *Enneadi*, III, 8, 3.
[5] *Enneadi*, III, 8, 4,

all'oscuro, ma per averne conoscenza e rimirarseli mentre stanno nella loro Anima, dove risiedono certamente per essere contemplati.[6]

3. Tutto è contemplazione – La vera «forza ontogonica» o creatrice, dunque, non è la *prassi*, ma è la *theoria*, la «contemplazione».

Come le anime, nel *Fedro* platonico, hanno una interiore ricchezza proporzionata alla «visione» di ciò che hanno contemplato nella «pianura della Verità»,[7] così in misura senza paragone maggiore questa intuizione platonica, portata alle estreme conseguenze, diventa in Plotino un concetto metafisico generale.

La spirituale attività del «vedere» si trasforma in un creare.

L'Uno è una sorta di auto-contemplazione; il *Nous* è contemplazione dell'Uno e di sé riempito dell'Uno; l'Anima è contemplazione del *Nous* e di sé ripiena di *Nous*; la Natura, estremo lembo dell'anima, è contemplazione di sé; la stessa azione non è che un più debole grado di contemplazione.[8]

E la contemplazione è silenzio.

L'intera realtà è dunque, a tutti i livelli, «contemplazione» e «silenzio».

La seguente affermazione di Plotino potrebbe essere la più significativa cifra del suo pensiero:

> La contemplazione non ha limiti, e neppure ciò che è contemplato (οὐκ ἔχει πέρας ἡ θεωρία οὐδὲ θεώρημα).[9]

4. Conclusioni sulla metafisica di Plotino – In questo contesto, il «ritorno» all'Uno con l'«estasi» diventa il ritorno mediante la contemplazione all'Uno. Ricordiamo che «estasi» è termine che ricorre una sola volta in senso forte per indicare l'esperienza mistica nelle *Enneadi*, e che il termine più appropriato sarebbe «semplificazione», che, come abbiamo visto, è *eliminazione dell'alterità*, separazione da tutto ciò che è terreno e molteplice, contemplazione appunto, in cui contemplante e contemplato si fondono: è la famosa «fuga di solo a Solo»:

> Questa è vita degli dèi e degli uomini divini e felici: affrancamento dalle cose estranee di questo mondo, vita non prova piacere per le cose di quaggiù, fuga di solo a Solo.[10]

[6] *Enneadi*, III, 8, 6.
[7] Platone, *Fedro*, 246 A-249 D.
[8] Tutte queste affermazioni sono state sopra documentate.
[9] *Enneadi*, III, 8, 5
[10] *Enneadi*, VI, 9, 11.

Da un lato, dunque, il concetto di *libertà* come «perché dell'Uno» getta tutta una nuova luce sulla *necessità* della processione, e, dall'altro, il concetto di «contemplazione» come concetto cosmogonico, anzi ontogonico, ossia il concetto di «contemplazione creatrice», ci aiutano a riscoprire il vero volto della metafisica di Plotino (una delle più complesse e alte creazioni del genio umano), la cui ricchezza non è stata ancora certamente del tutto disvelata, giacché è come un volto – per usare un'immagine dello stesso Plotino[11] – tutto luccicante di innumerevoli volti all'interno di esso.

E la successiva storia del pensiero si è concentrata, almeno finora, solo su alcuni di essi.[12]

[11] L'immagine è riferita da Plotino al *Nous* in *Enneadi*, VI, 7, 15.

[12] Nel Saggio introduttivo e nel commento alla nuova traduzione delle *Enneadi* con testo greco a fronte pubblicata nella collana «I Meridiani» della Mondadori (2002; 2003²) usiamo la metafora *Plotino «Erma bifronte»*; si vedano le conclusioni riassuntive alle pp. LXVII ss.

PARTE XXIX

SVILUPPI E ARTICOLAZIONI DEL NEOPLATONISMO POST-PLOTINIANO

Tutte le cose sono ricolme di Dei.
Proclo, *Elementi di teologia,* 145

SEZIONE I

SGUARDO COMPLESSIVO SUGLI SVILUPPI DEL NEOPLATONISMO

Le Scuole, gli esponenti e le tendenze del Neoplatonismo

1. Alcuni rilievi metodologici concernenti la ricostruzione della storia del Neoplatonismo – La storia del Neoplatonismo post-plotiniano è particolarmente difficile da scrivere, per molte ragioni.

1) In primo luogo, i contributi dei singoli pensatori tendono a diventare – a livello speculativo – sempre più analitici e, molto spesso, a complicare il sistema plotiniano, soprattutto mediante la moltiplicazione delle ipostasi, fino all'inverosimile.

2) In secondo luogo, tende vieppiù a diffondersi il genere letterario del commentario, in cui l'analiticità sopra rilevata viene esasperata e portata fino ai limiti estremi della vera e propria dispersione.

3) In terzo luogo, a partire soprattutto da Giamblico, il Neoplatonismo sposa la causa del politeismo, e, quindi, sussume una serie di motivi propri della religione pagana, con le ulteriori complicazioni che nascono dal fatto che alle varie ipostasi si pretende di far corrispondere questo o quel Dio, questa o quella Dea, e, in genere, il mondo delle ipostasi tende a diventare, oltre che il mondo della totalità delle realtà metafisiche, un vero e proprio Olimpo, anzi un «pantheon».

4) In quarto luogo, mentre, da un lato, i filosofi pagani fanno del Neoplatonismo il fondamento teoretico del politeismo, i filosofi cristiani utilizzano i princìpi del Neoplatonismo medesimo per ripensare a livello teoretico la nuova religione, con esiti assai originali. Esiste, dunque, anche un «Neoplatonismo cristiano»: da quello di Origene, di estrazione ammoniana, a quello di Vittorino, di estrazione porfiriana, a quello di Sant'Agostino, di estrazione plotiniana oltre che porfiriana, a quello dello pseudo-Dionigi, di estrazione procliana.

A livello di sintesi non possono essere ridate quelle peculiarità rilevate nei primi tre punti, e che potrebbero trovare posto solo in monografie specializzate e piuttosto ampie.

Inoltre, in una storia della filosofia antica greca e romana così come l'abbiamo intesa (in accordo, del resto, con la maggioranza degli studiosi), ossia come storia del pensiero filosofico greco-romano *che non ha conosciuto o non ha accolto il messaggio cristiano*, non può trovar posto l'esposizione dell'elaborazione filosofica del Cristianesimo fatta sulla base delle categorie neoplatoniche, ma che si sposta su un piano completamente diverso.

Infatti, questa elaborazione – come già abbiamo avuto modo di dire – costituisce la necessaria premessa della storia della filosofia medioevale, non il coronamento del pensiero classico ed ellenistico.

Riservandoci di ritornare, in altre opere, a ripercorrere il duplice tragitto pagano e cristiano del Neoplatonismo, qui non ci resta se non la possibilità di tracciare un quadro generale che permetta di abbracciare – senza dispersioni – le varie Scuole, i vari esponenti e le varie tendenze del Neoplatonismo pagano.

Anche le citazioni dei testi degli autori – a eccezione di alcuni casi e in particolare di Porfirio e di Proclo –, in queste ultime parti, risulteranno necessariamente contenute, dato che le cose più belle di molti di questi filosofi si trovano soprattutto, come abbiamo già detto, a livello di analisi; ma nelle spirali di queste analisi – per le ragioni spiegate – in questa sede non possiamo addentrarci.

2. Le Scuole e gli esponenti del Neoplatonismo – Uno schema interpretativo della storia del Neoplatonismo che ha avuto molta fortuna – accolto per molto tempo e non ancora del tutto scomparso dalla manualistica, anche se ormai largamente superato dagli studi specializzati – è stato quello proposto a suo tempo da Zeller.[1]

Le Scuole neoplatoniche, secondo lo studioso tedesco, sarebbero state tre, e a esse sarebbero corrisposte altrettante differenti tendenze: la prima sarebbe quella di Plotino, caratterizzata dall'interesse prevalentemente filosofico; la seconda sarebbe quella di Giamblico, ossia la Scuola siriaca, caratterizzata dall'interesse prevalentemente religioso; la terza sarebbe quella della Scuola di Atene, caratterizzata da una fusione dei due interessi.

[1] Cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 2, pp. 735-931. Questa parte dell'opera zelleriana è stata tradotta anche in lingua italiana da E. Pocar, con aggiornamenti, piuttosto limitati, a cura di G. Martano (La Nuova Italia, Firenze 1961). In particolare, Martano non sembra essersi avveduto della portata rivoluzionaria degli studi di Praechter, di cui subito diremo, e non ha quindi messo in evidenza le linee secondo le quali lo schema zelleriano andava di conseguenza ristrutturato. Le ricerche d'avanguardia hanno infatti per lo più seguito le linee indicate da Praechter.

Ma Praechter, in un suo contributo che risale al 1910 e poi anche in altri lavori,[2] denunciò l'inadeguatezza di questo schema e la sua genesi in gran parte aprioristica. Infatti, è evidente come Zeller si sia rifatto allo schema hegeliano della tesi-antitesi-sintesi: Plotino corrisponderebbe in certo senso alla «tesi», Giamblico e la sua scuola all'«antitesi», Proclo e la Scuola di Atene alla «sintesi».

Praechter dimostrò come, in verità, la realtà sia assai più complessa.

Egli distinse *sei Scuole* e *tre tendenze.* Nel suo schema egli non incluse le Scuole e le tendenze neoplatoniche cristiane, e questo è corretto, per le ragioni sopra spiegate; ma non incluse nemmeno la scuola di Ammonio Sacca, cosa, questa, obiettivamente molto discutibile; e, anzi, a nostro avviso, non giustificabile, dato che – come abbiamo visto – la gestazione del Neoplatonismo avvenne, senza dubbio, appunto nel circolo di Ammonio.

Completando, quindi, le conclusioni di Praechter – che nella loro sostanza i successivi studi hanno in vario modo riconfermato –, possiamo tracciare il seguente quadro delle Scuole neoplatoniche.

1) Prima Scuola di Alessandria, fondata da Ammonio Sacca probabilmente intorno al 200 d.C. e fiorita nel corso della prima metà del III secolo. I membri più famosi di questa scuola – come già sappiamo – furono Erennio, Origene Pagano e Plotino, oltre al celebre letterato Longino. (Probabilmente anche Origene Cristiano fu uditore di Ammonio).

2) Scuola fondata da Plotino a Roma nel 244 e fiorita nel corso della seconda metà del III secolo. I membri più significativi di questa scuola furono Amelio e Porfirio (quest'ultimo svolse la sua attività anche in Sicilia).

3) Scuola di Siria, fondata da Giamblico poco dopo il 300 e fiorita nel corso dei primi decenni del IV secolo. Esponenti di questa scuola furono Teodoro di Asine, Sopatro di Apamea e Dessippo.

4) Scuola di Pergamo, fondata da Edesio, discepolo di Giamblico, poco dopo la morte di quest'ultimo. Esponenti di questa scuola furono Massimo, Crisanzio, Prisco, Eusebio di Mindo, Eunapio, l'imperatore Giuliano detto l'Apostata e il suo collaboratore Salustio. La dissoluzione della Scuola si può far coincidere con la morte di Giuliano (363).

[2] K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus,* in AA.VV., *Genethliakon Carl Robert*, Berlin 1910, pp. 103-136; *Die Philosophie des Altertums*, cit., pp. 590-655.

5) Scuola di Atene, fondata da Plutarco di Atene fra la fine del secolo IV e gli inizi del V e consolidata da Siriano. Proclo fu l'esponente più insigne. Altri rappresentanti furono: Domnino, Isidoro, Damascio, Simplicio e Prisciano. La Scuola venne chiusa in seguito a un editto di Giustiniano del 529.

6) Seconda scuola di Alessandria, fra i cui esponenti sono da annoverare: Ipazia, Sinesio di Cirene, Ierocle di Alessandria, Ermia, Ammonio figlio di Ermia, Giovanni Filopono, Asclepio, Olimpiodoro, Elia, Davide e Stefano di Alessandria. Questa Scuola nacque, o meglio rinacque, contemporaneamente alla scuola di Atene e sopravvisse fino agli inizi del VII secolo.

7) Una cerchia a parte, se non una vera e propria Scuola, costituiscono i cosiddetti Neoplatonici dell'Occidente latino dei secoli IV e V, fra i quali si annoverano in prevalenza eruditi come Calcidio, Mario Vittorino, Macrobio, Marziano Capella e Boezio. Questi pensatori furono o divennero quasi tutti Cristiani; tuttavia essi non operarono (se si eccettuano Vittorino e Boezio) veri e propri tentativi di sintesi fra Platonismo e Cristianesimo, ed ebbero importanza (talora assai grande) soprattutto come intermediari fra l'antichità e il Medioevo.

3. Le varie tendenze delle Scuole neoplatoniche – Le tendenze delle Scuole neoplatoniche, secondo Praechter, sarebbero riducibili a tre:

1) una tendenza speculativa,
2) una tendenza teurgica,
3) una tendenza prevalentemente erudita.

La tendenza speculativa sarebbe rappresentata dalla Scuola di Plotino, dalla Scuola di Siria e da quella di Atene; la tendenza teurgica si ritroverebbe soprattutto nella Scuola di Pergamo; la tendenza erudita si ritroverebbe invece nella Scuola alessandrina e nei Neoplatonici dell'Occidente latino.

Il merito principale di Praechter, a questo proposito, consiste in particolar modo nell'avere completamente rivalutato il ruolo di Giamblico, e di avere mostrato che proprio con questo filosofo avvenne la svolta essenziale nella storia del secondo Neoplatonismo.

Quei caratteri che Zeller riteneva tipici di Giamblico e della Scuola di Siria – ossia la riduzione degli interessi speculativi e filosofici agli interessi mistico-teurgici – secondo Praechter sono invece tipici della Scuola di Pergamo. In effetti, i documenti pervenutici danno torto a

Zeller e largamente ragione a Praechter, come le successive ricerche stanno sempre più chiaramente dimostrando.[3]

Lo schema delle tendenze, tuttavia, a nostro avviso, va ulteriormente ritoccato e perfezionato.

Infatti, fra la Scuola di Plotino e quella di Giamblico e di Proclo sussiste una differenza piuttosto netta, in quanto *solamente nella prima prevale la speculazione pura*, mentre nelle altre due agli interessi in prevalenza filosofici *si affiancano gli interessi religioso-teurgici*, come vedremo.

Sarà, dunque, opportuno distinguere non tre, ma *quattro tendenze*:

1) Plotino con la sua scuola – come forse anche Ammonio col suo circolo[4] – rappresenta la *tendenza metafisico-speculativa pura.* Egli, infatti, mantenne ben distinta la sua filosofia sia dalla religione «positiva» sia dalle pratiche teurgiche, e la sua stessa religiosità fu di carattere squisitamente speculativo.

È ben nota la sua risposta ad Amelio che lo invitava a una cerimonia religiosa:

Spetta agli Dei venire da me; non a me andare da loro.[5]

Anche gli immediati seguaci di Plotino, pur mostrando alcuni cedimenti, non riuscirono a trasformare se non in modo parziale – e comunque non sostanziale – l'impostazione del maestro, come vedremo.

2) La Scuola di Giamblico e quella di Atene rappresentano, invece, come *una sintesi – o, se si preferisce, una combinazione – fra la tendenza speculativa e quella mistico-religioso-teurgica.*

Il Neoplatonismo, oltre che speculazione filosofica, divenne fondazione e difesa apologetica della religione politeistica, e addirittura sussunse la teurgia come essenziale complemento, se non addirittura come coronamento (o perfino superamento), della filosofia.

3) La Scuola di Pergamo rappresenta un *momento di accentuata involuzione religioso-teurgica* e di netto scadimento della componente filosofico-speculativa.

[3] Si vedano i contributi fondamentali che citiamo nello Schedario, *s.v.* Giamblico.

[4] Sulla tendenza propria della Scuola di Ammonio è difficile pronunciarsi, data la scarsità di documenti al riguardo. Tuttavia, dalle testimonianze di cui sopra abbiamo parlato, la tendenza della Scuola di Ammonio parrebbe essere stata analoga a quella di Plotino.

[5] Porfirio, *Vita di Plotino*, 10.

4) Nei Neoplatonici alessandrini e in quelli dell'Occidente latino, infine, *prevalse la componente erudita*, e l'impianto metafisico venne notevolmente semplificato, e, talora, ridotto in senso medioplatonico.

Esaminiamo, ora, in modo più specifico, ciascuna di queste scuole e le relative tendenze.

SEZIONE II

I DISCEPOLI DI PLOTINO
AMELIO E PORFIRIO

I. Gentiliano detto Amelio

1. La distinzione del «Nous» in tre ipostasi – Della Scuola di Ammonio (prima Scuola neoplatonica di Alessandria), così come della Scuola e del sistema di Plotino, abbiamo detto con ampiezza nelle precedenti parti.

Ci resta però da dire dei discepoli immediati di Plotino, Amelio e Porfirio, che sopra abbiamo più volte menzionato, ma solo per cenni

Amelio[1] – che ebbe grande dimestichezza con il pensiero di Numenio prima di essere un fedelissimo di Plotino – restò un poco in bilico fra i due maestri.

Ciononostante, egli incominciò a sviluppare alcuni punti della filosofia di Plotino, anticipando a suo modo una tendenza che venne largamente seguita dai successivi Neoplatonici. Egli ritenne infatti necessario procedere a una tripartizione della seconda ipostasi, ossia del *Nous*.

Riferisce Proclo:

> Amelio pone un triplice Demiurgo, tre *Nous*, tre Re: colui che è, colui che *contiene*, colui che *contempla* [τὸν ὄντα = l'essente; τὸν ἔχοντα = il contenente o l'avente; τὸν ὁρῶντα = il contemplante]. Essi differiscono in quanto il primo *Nous* è essere in senso pieno, il secondo è l'intelligibile in sé, possiede ciò che è prima di lui e partecipa interamente di quello e per tal motivo appunto è secondo. Il terzo è pure in sé intelligibile, perché ogni intelligenza è identica all'intelligibile cui si congiunge strettamente.[2]

[1] Amelio si chiamava, propriamente, Gentiliano e proveniva dall'Etruria (cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 7). Restò alla scuola di Plotino ben ventiquattro anni, dal 246 al 269 d.C. Successivamente si trasferì ad Apamea in Siria. Di lui ci sono pervenute solo poche testimonianze.

[2] Proclo, *In Plat. Tim.*, I, p. 306, 1 ss. Diehl. Probabilmente il ragionamento logico che sta sotto questa distinzione è il seguente: per *pensare* bisogna *potere*, e per potere bisogna *essere* (cfr. Vacherot, *Histoire critique*, cit., II, p. 8). A ognuna di queste funzioni, dunque, veniva fatta corrispondere una ipostasi.

Amelio chiamò questa triade con nomi di Dei: *Phanes*, *Ouranos* e *Kronos.*[3]

2. Le ambigue posizioni assunte da Amelio nei confronti del «Nous» e dell'Anima rispetto a Plotino – Che la complessità della seconda ipostasi plotiniana potesse dar luogo a siffatte *distinzioni* è innegabile; ma è altrettanto innegabile che Plotino insisteva sulla «unità» di essa, mentre, a cominciare appunto da Amelio, i Neoplatonici insistettero vieppiù sulle «distinzioni», e, come vedremo, introdussero *distinzioni nelle distinzioni*, e moltiplicarono le ipostasi e i momenti delle varie ipostasi in modi e misure tali che – lungi dall'arricchire – finirono col disintegrare la metafisica neoplatonica.

È da rilevare, peraltro, come Amelio – almeno a giudicare dagli scarsi frammenti pervenutici – non sembri aver introdotto la tripartiziore del *Nous* seguendo un filo conduttore che gli permettesse di ripensare organicamente tutte e tre le ipostasi plotiniane, ma piuttosto per un certo permanere dell'influsso del Medioplatonismo e di Numenio, che – come abbiamo visto – distinguevano appunto una gradazione di intelletti.[4]

Questo sembra riconfermato altresì dal fatto che Amelio assunse nei confronti dell'Anima un atteggiamento opposto a quello assunto nei confronti del *Nous*, insistendo – contrariamente a Plotino stesso – sull'«unità dell'Anima».

Infatti, mentre Plotino parlava di unità dell'Anima *quanto al genere e alla specie*, Amelio parlava di unità dell'Anima anche *quanto al numero*, e riteneva che le differenziazioni dell'anima dipendessero solo dalle differenti relazioni e rapporti in cui l'anima può entrare.[5]

3. Interessi religiosi di Amelio – Amelio ebbe un forte attaccamento, oltre che alla filosofia, anche alla religione positiva e alle pratiche dei culti pagani.

Riferisce Porfirio:

> Amelio amava i sacrifici e le cerimonie durante i noviluni e gli altri riti.[6]

[3] Cfr. Proclo, *In Plat. Tim.*, I, p. 306*,* 10 ss. Diehl.

[4] Anche nelle fonti antiche troviamo il nome di Amelio espressamente associato a quello di Numenio; cfr., ad esempio, Proclo, *In Plat. Tim.*, III, p. 33, 33 ss. Diehl; Siriano, *In Arist. Metaph.*, 109, 12 ss.

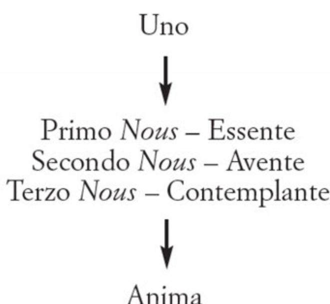
[5] Cfr. Stobeo, *Anthol.,* I, p. 372, 25 s. e p. 376, 2 s. Wachsmuth.

[6] Porfirio, *Vita di Plotino*, 10.

Evidentemente – almeno a livello esistenziale – la filosofia non gli bastava per raggiungere il fine ultimo.

Tuttavia egli non portò, o non seppe portare, a livello speculativo le istanze che erano implicite in questo suo atteggiamento pratico, e quindi – come abbiamo già detto – non modificò la direzione generale che Plotino veva impresso alla Scuola.

4. Rappresentazione in forma sinottica delle ipostasi secondo Amelio – Lo schema generale delle ipostasi del sistema ameliano sembra dunque essere stato il seguente:



II. Riscoperta ermeneutica del pensiero di Porfirio, della sua originalità e della sua importanza storica

1. Inadeguata interpretazione del pensiero di Porfirio che si è protratta fin verso la metà del secolo XX – Porfirio è stato a lungo scarsamente valutato come pensatore, e invece largamente apprezzato come «erudito» e come divulgatore del pensiero di Plotino.[1]

[1] Porfirio nacque a Tiro nel 233/234 d.C., come si ricava dagli elementi che egli stesso ci fornisce nella *Vita di Plotino*, 4. Fu, dapprima, allievo di Longino ad Atene. Dal 263 al 268 d.C. fu alla scuola di Plotino, dove il suo pensiero filosofico giunse a maturazione. Colpito da una grave crisi depressiva che lo portò a desiderare il suicidio, per consiglio di Plotino lasciò Roma e si recò in Sicilia, a Lilibeo, dove ritrovò l'equilibrio spirituale. Fece quindi ritorno a Roma. Solo negli ultimi anni della sua vita (forse dopo il 298) egli riuscì ad approntare e a pubblicare l'edizione delle *Enneadi* plotiniane, che, come sappiamo, egli curò per volontà del maestro. Morì intorno al 305 d.C. Porfirio scrisse moltissimo. J. Bidez nella suo opera (che resta tuttora un punto di riferimento, anche se per molti aspetti superata) *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien,* Gent 1913 (Hildesheim 1964), pp. 65*-73*, ha ricostruito un catalogo di 77 titoli. R. Beutler ne ha fornito uno di 68 titoli, perfezionato alla luce delle più recenti ricerche, nel suo articolo *Porphyrios* (1953) nella *Realenzyclopädie*

Tipico è il giudizio dato dal Bidez: «Se si volesse caratterizzare Porfirio – scrive lo studioso francese – con espressioni che impiegheremmo per uno scrittore del nostro tempo, si dovrebbe dire di lui che possedeva lo spirito vivo e rapido di un eccellente pubblicista, una penna vivace, forbici scaltre, e che pose questi strumenti di volta in volta al servizio della credulità e della superstizione dei culti orientali, della critica scientifica e letteraria di Longino, infine della religiosità di Plotino. In tutto ciò che ci resta dei suoi scritti non c'è un pensiero né un'immagine che a colpo sicuro si possa affermare che sia sua. Non solo egli si contraddice man mano avanza nell'età e scopre nuovi pensatori e nuovi ambienti, ma anche nel periodo più bello e più fecondo della sua vita, dopo che ebbe subìto l'ascendente di Plotino, non riuscì a stabilire, fra i diversi compartimenti della sua intelligenza, comunicazioni abbastanza rapide e abbastanza complete per sopprimere i disaccordi e far regnare nell'insieme una perfetta armonia».[2]

Tale giudizio – in ultima analisi inadeguato dal punto di vista storico-ermeneutico – è stato accolto per molto tempo da molti studiosi, sia pure con differenti sfumature.

In verità Porfirio è una figura di pensatore assai complessa, per due ragioni di fondo.

In primo luogo, è vero che il filosofo – come dice Bidez – su alcune questioni non è originale, su certi problemi ha mutato la sua opinione, ha arricchito man mano il suo pensiero dopo l'incontro con Plotino; tuttavia in certi punti risulta almeno parzialmente innovativo.

In secondo luogo, ha interessi poliedrici, e di conseguenza va visto nelle sue varie facce.

Egli stesso ci rivela quanto segue:

der classischen Altertumswissenschaft, Pauly – Wissowa – Kroll, XXII, 1, coll. 278-301; la recente edizione critica dei frammenti curata da A. Smith (Porphyrius, *Fragmenta*, Stuttgart-Leipzig 1993) elenca 75 titoli certi, più undici frammenti di incerta attribuzione. Di questa cospicua produzione a noi è pervenuto relativamente poco: undici opere complete e frammenti di varia estensione di circa una trentina di altre. Le undici opere pervenute sono: *L'antro delle Ninfe, Isagoge,* un *Commentario alle Categorie di Aristotele* (redatto sotto forma di domanda e risposta), la celebre *Vita di Plotino, Sentenze sugli intelligibili,* la *Vita di Pitagora,* i trattati *Sull'animazione dell'embrione* e *Sull'astinenza dagli animali*, la *Lettera a Marcella*, il *Commentario agli Armonici di Tolomeo*, l'*Isagoge all'Apotelesmatica di Tolomeo.* Per ulteriori indicazioni si veda il catalogo del Beutler. – Fino a qualche anno fa esistevano poche traduzioni italiane delle opere di Porfirio; perciò, dagli anni Novanta in poi, abbiamo sollecitato alcuni allievi e collaboratori a una sistematica traduzione sia delle opere pervenute integralmente sia di altre giunte in frammenti, ma molto significative. Daremo nello Schedario, *s.v.*, l'elenco delle edizioni e delle traduzioni in lingua italiana.

[2] Bidez, *Vie de Porphyre*, cit., pp. 132 s.

> Quando io, durante la celebrazione in onore di Platone, lessi un poema dal titolo *Il matrimonio sacro*, poiché parlavo da ispirato in un linguaggio mistico e iniziatico e qualcuno aveva detto «Porfirio è impazzito», egli replicò in modo che tutti sentissero: «Ti sei rivelato nello stesso tempo *poeta, filosofo, ierofante*».[3]

In tal senso, pertanto, noi cercheremo di presentarlo, ossia nei suoi interessi «filosofici», «poetici» e «religiosi», che solo nel loro insieme ne caratterizzano la figura.

2. Inversione di rotta nell'esegesi e nella valutazione del pensiero metafisico di Porfirio – Da qualche tempo si notano fra gli studiosi una inversione di rotta e un notevole sforzo – in parte coronato da successo – di rivalutare Porfirio, oltre che come «erudito», come «filosofico».

Le novità più cospicue sono senz'altro emerse nell'ambito della metafisica.

Già da tempo, alcuni studiosi avevano notato come l'«Essere», la «Vita» e l'«Intelligenza» – che in Plotino sono i tratti essenziali caratterizzanti il *Nous* – in Porfirio tendano a diventare vere e proprie «ipostasi».[4]

Ma Pierre Hadot ha mostrato come, in realtà, Porfirio si sia spinto assai oltre.[5]

Sollecitato, infatti, dalla dottrina degli *Oracoli Caldaici*, ma soprattutto dalla metafisica plotiniana, il nostro filosofo pose – come si ricava da alcune testimonianze – al vertice della teologia una *enneade,* ossia tre ipostasi caratterizzate ciascuna da una triade, ossia da tre distinti momenti.

Utilizzando tutte le testimonianze pervenuteci al riguardo, Hadot è riuscito a stabilire che «le tre triadi erano probabilmente costituite ciascuna di esse dai medesimi termini e non si distinguevano fra loro se non per il predominio di un termine sull'altro»,[6] secondo il seguente schema:

[3] Porfirio, *Vita di Plotino*, 15; trad. di G. Girgenti.

[4] Cfr. Vacherot, *Histoire critique*, cit., II, pp. 39 ss. e Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., III, 2, p. 705 e nota 1.

[5] Si veda il volume *Porfirio e Vittorino*, trad. di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993, e soprattutto l'articolo *La métaphysique de Porphyre* nel volume miscellaneo *Porphyre* della collana «Entretiens sur l'Antiquité Classique», vol. XII, Vandoeuvre-Genève 1966, pp. 127-63.

[6] Hadot, *La métaphysique de Porphyre*, cit., p. 138 (nello schema che riportiamo, il corsivo indica il termine che in ciascuna delle triadi predomina).

Padre o Sussistenza (= Uno)	*Sussistenza* Vita Intelligenza
Vita (= Potenza)	Sussistenza *Vita* Intelligenza
Intelligenza	Sussistenza Vita *Intelligenza*

3. L'Uno e l'Intelligenza – Hadot ha inoltre precisato il significato di questo schema come segue: «Al livello del Padre, l'Intelligenza è ridotta a uno stato di pura sussistenza [ὕπαρξις]; vita e intelligenza si confondono col primo termine. Uscendo dalla sussistenza, l'Intelligenza diviene vita, e questa è la seconda triade; essa si trova, allora, in uno stato di alterità e infinitudine. L'intelligenza è veramente se stessa solamente nella terza triade, allorché predomina sulla vita e sulla sussistenza. In questa enneade, il Padre o la sussistenza è dunque il primo momento dell'autogenerazione dell'Intelligenza».[7]

L'Uno, secondo Porfirio, non sta al di fuori della triade (o dell'enneade), ma coincide con il primo termine di essa, come ci viene espressamente riferito.[8]

Porfirio, insomma, sembra aver connesso l'Intelligenza all'Uno in maniera più forte che non Plotino, almeno in alcuni suoi scritti.

Ecco un importante frammento:

> Dice Porfirio nel quarto libro della *Storia della filosofia* – dal momento che così Platone ha parlato del Bene: «Da questo poi in una maniera inintelligibile agli uomini nacque l'Intelletto totale e che sussiste in se stesso, nel quale si trovano gli esseri realmente esistenti e tutte le sostanze degli esseri». Porfirio inoltre dice: «Esso è veramente non bello primordialmente, ma anche bello in sè perché trae da se stesso la forma della bellezza e procedette anteriore al tempo, prendendo le mosse dalla sua causa, Dio, perché è *Figlio e Padre di se stesso* (αὐτογέννετος καὶ αὐτοπάτωρ). Infatti, la processione è avvenuta non

[7] Hadot, *La métaphysique de Porphyre*, cit., p. 141.

[8] Per un approfondimento di questo punto si veda Hadot, *La métaphysique de Porphyre*, cit., pp. 148-157. All'Hadot rimandiamo anche per la complessa documentazione.

perché quello [*i.e.* Dio causa] si muove alla generazione di questo [*i.e.* l'Intelletto], ma perché questo procedette, generandosi da se stesso, da Dio, e procedette non da un inizio temporale – ché il tempo non esisteva ancora –, ma neppure quando il tempo esistette, il tempo è qualcosa per lui, perché l'Intelletto è sempre al di fuori del tempo, ed esso solo eterno. E come il primo Dio è sempre unico e solo, anche se tutte le cose nascono da lui, perché non può essere enumerato insieme con queste né essere ordinato con esse quanto al loro valore, così anche l'Intelletto che è venuto nell'essere eterno, solo al di fuori del tempo è anche lui stesso il tempo degli esseri che sono nel tempo, perché dimora nell'identità della sua stessa ipostasi».[9]

Si tratta di una linea di pensiero che – come vedremo – i successivi pensatori neoplatonici di parte pagana non potevano accettare né approfondire e sviluppare, mentre, per un motivo opposto, la posizione porfiriana si prestava a essere vantaggiosamente ripensata e sfruttata dai pensatori cristiani per l'elaborazione della dottrina trinitaria.

4. Nuova interpretazione dei nessi strutturali fra l'Uno e l'Essere – Come vedremo in maniera dettagliata nel *Saggio retrospettivo* di questa nostra opera, Porfirio ha cercato di operare una mediazione fra l'«henologia» – ossia fra la metafisica dell'Uno di Plotino – e l'«ontologia» – ossia la metafisica dell'essere di stampo aristotelico –, con esiti anche in questo caso non accolti dai Neoplatonici pagani, e invece pienamente accettati dai pensatori cristiani.

Leggiamo in anticipo il testo-base che riguarda tale mediazione fra «henologia» e «ontologia»:

> Guarda ora se Platone non sembra lasciar intendere questo, cioè che l'Uno che è al-di-sopra della sostanza e dell'ente, non sia né ente né sostanza, né attività, ma piuttosto agisca e sia Lui stesso l'agire puro; di conseguenza, Lui stesso sarebbe l'*Essere che è prima dell'Ente*; partecipando di questo essere, dunque, il Secondo Uno possiede un essere derivato, e questo è il «partecipare dell'ente». Ne consegue che l'essere è duplice: il primo preesiste all'Ente, il secondo è quello che è prodotto dall'Uno che è al di là dell'ente: e l'*Uno è in assoluto esso stesso Essere*, in qualche modo è l'Idea dell'Ente.[10]

Il testo – che distingue l'«Essere» dall'«ente», identificandolo con l'Uno – è contenuto in un passo di un *Commentario al Parmenide di*

[9] Porfirio, *Storia della filosofia*, fr. XXII Sodano.
[10] Porfirio, *Commentario al Parmenide*, XII, 22-33 ed. Hadot; trad. Girgenti.

Platone, giuntoci anonimo in cospicui frammenti, ma che Hadot ha dimostrato con solide prove essere di Porfirio, tesi ormai accettata dalla maggior parte degli studiosi della filosofia neoplatonica.

Hadot scrive: «La distinzione tra l'essere e l'ente proposta da Porfirio rappresenta una svolta nella storia dell'ontologia. Per la prima volta nella storia del pensiero il verbo "essere" viene concepito come un'attività, e questa attività pura viene identificata con la Causa prima. L'essere rappresenta il *maximum* di attività, il *maximum* di semplicità e il *maximum* di indeterminazione. Qui siamo in presenza di una trasposizione platonica dello stoicismo, ma anche dell'aristotelismo. [...] L'originalità della dottrina ontologica di Porfirio sta nell'identificare l'ὕπαρξις con l'εἶναι μόνον, cioè nell'identificare l'attività d'essere, il "verbo" essere, con l'essenza pura, presa nella sua più assoluta indeterminazione. [...] L'essenza, ridotta all'universalità assoluta, alla semplicità totale e alla completa indeterminazione, è ormai solo una sorta di movimento puro generatore di forma. Non c'è quindi distinzione nell'ontologia porfiriana tra l'esistenza e l'essenza. L'essere è indissolubilmente agire e idea. L'opposizione fondamentale è qui quella che si instaura tra l'essere, agire senza soggetto, e l'ente, che è il primo soggetto, la prima forma che risulta dall'essere. L'essere infinito è per la prima volta nella storia della filosofia chiaramente distinto dall'essere-participio».[11]

III. Particolare interesse di Porfirio per la problematica morale

1. La filosofia come salvezza dell'anima – Il nostro filosofo mostrò particolare sensibilità per la problematica morale.

Sembra, anzi, che abbia considerato la componente etica come preminente rispetto alle altre. Egli considerava infatti la filosofia come "salvezza dell'anima", ossia come via di purificazione e strumento di elevazione a Dio.[1]

La «salvezza» consiste, precisamente, nel liberarsi prima dal peso del corpo, quindi dalle passioni dell'anima, infine nel salire a Dio attraverso l'anima stessa.

Questo – secondo Porfirio – è possibile, dal momento che dentro di noi esiste, a un tempo, «ciò che è salvato» e anche «ciò che salva».[2]

[11] Hadot, *Porfirio e Vittorino*, cit., pp. 431-432.
[1] Cfr. Eusebio, *Praep. Evang*., III, 7, 1; IV, 8, 1.
[2] Porfirio, *Lettera a Marcella*, 9; trad. Sodano qui e di seguito.

E ciò che salva è quella «vera guida», quel vero «maestro»[3] che è presente nella nostra anima, ossia Dio e la legge divina, o, se si preferisce, l'Intelletto che riconosce in sé l'impronta di Dio e della sua legge.

Ecco un testo significativo:

> La legge divina è sconosciuta a un'anima impura per la follia e l'intemperanza, ma è chiaramente riconoscibile mediante l'impassibilità e la razionalità. E non è possibile né trasgredirla, perché niente per l'uomo è superiore a essa, né disprezzarla, perché essa non può risplendere in chi vuole disprezzarla: e neppure cambia nelle fortuite necessità delle circostanze, perché è solita essere superiore al caso e più forte di ogni abile forza. Solo l'Intelletto la conosce, quando ne scava in profondità la ricerca e la scopre in sé stesso impressa come un sigillo e da essa procura un nutrimento all'anima come suo corpo. Infatti, come corpo dell'Intelletto si deve porre l'anima razionale, che l'Intelletto nutre portando, mediante la luce che è in lui, al riconoscimento le nozioni che sono in essa, che egli ha impresse e scolpite derivandole dalla verità della legge divina. *Egli ne diventa maestro e salvatore*, la nutre e la custodisce e la guida verso l'alto: le parla in silenzio la verità: le consente di squadernare da sé la legge divina con lo sguardo rivolto a lui e a lui pensando: e così egli riconosce che questa legge era stata dall'eternità impressa in lei.[4]

2. L'assimilazione a Dio – Il fine supremo per l'uomo consiste, precisamente, nella conoscenza di Dio.

Ma per raggiungere tale conoscenza, secondo Porfirio, è necessario liberarsi dal peso e dalla tenebra del corpo. Bisogna sapere asservire il corpo all'anima, e poi l'anima stessa all'Intelletto.

Se l'Intelletto riflette in sé Dio come in uno specchio, si fa simile a Lui, e, in questo modo, l'uomo raggiunge il suo fine supremo.

Nella *Lettera a Marcella* si legge.

> Con questi mezzi soprattutto [*scil.* le dure fatiche della virtù], Dio stesso può vedersi come in uno specchio, perché egli non è visibile con un corpo né con un'anima turpe e ottenebrata dal vizio: ché la sua bellezza è la sua purezza e la sua luce è la vita che risplende nella verità, mentre il vizio è tutto illuso dall'ignoranza e deformato dalla bruttezza morale. Voglia tu, dunque, e chiedi a Dio ciò che egli vuole e Lui stesso è, ben conoscendo questa verità, che quanto più si desidera il corpo e ciò che è affine al corpo tanto più si ignora Dio e ci si im-

[3] Cfr. il passo seguente della *Lettera a Marcella*, 9, che riportiamo subito appresso.
[4] Porfirio, *Lettera a Marcella*, 26.

merge nella tenebra lontani dalla visione di Lui, anche se presso tutti gli uomini si gode la fama di un Dio. Al contrario: un uomo saggio, conosciuto da pochi e, se vuoi, ignorato anche da tutti, è conosciuto da Dio. L'Intelletto segua dunque Dio, riflettendo come in uno specchio Dio con l'assomigliarsi a Lui; l'anima segua l'Intelletto: all'anima poi faccia da servo il corpo, per quanto gli è possibile, lui puro ed essa pura, perché se il corpo è insudiciato dalle passioni dell'anima, il sudiciume si rivoltola di nuovo su di essa.[5]

Ed ecco un altro passo tratto dalle *Sentenze sugli Intelligibili*, che chiarisce il testo sopra letto:

Egli è venuto per essere presente, ma siamo stati noi ad allontanarci quando non è presente. E che cosa c'è di strano? Non sei lontano da Lui, se è presente in te; e non sei presente in te stesso, pur essendo presente, quando sei rivolto ad altre cose e distolto da te stesso, e sei allora presente e assente nello stesso tempo. E se sei presente a te stesso in modo da non esserlo, e per questo non conosci te stesso, e trovi tutto ciò che è lontano da te anziché te stesso, che per natura sei presente in te, perché ti meravigli allora se ciò che è assente è lontano da te, visto che è lontano da te perché tu stesso ti sei allontanato da te? Infatti, più tu rientri in te stesso, per quanto Egli sia sempre presente e inseparabile da te, più sei vicino a Lui; più sei in te, più sei in Lui, poiché è inseparabile per essenza da te come tu lo sei da te stesso.[6]

3. Approfondimenti della dottrina della virtù, intesa a quattro differenti livelli – In ciò che viene detto nei passi sopra letti è implicitamente inclusa anche la distinzione porfiriana delle virtù, che segna un indubbio chiarimento e un certo approfondimento della corrispettiva dottrina plotiniana.

Le virtù si dividono in quattro gradi.

a) Al più basso livello stanno le «virtù politiche» o «civili», le quali consistono nella «moderazione delle passioni», e nel seguire la ragione nelle varie azioni della vita e nei doveri.

[5] Porfirio, *Lettera a Marcella*, 13.

[6] Porfirio, *Sentenze*, 31, traduzione Girgenti qui e in seguito. – Secondo il Beutler Porfirio avrebbe assegnato alla volontà un ruolo essenziale, a essa connettendo il concetto di peccato. Lo studioso tedesco giunge addirittura ad asserire che non Agostino (come si crede dai più) ma appunto Porfirio, nell'ambito del pensiero occidentale, avrebbe assegnato alla volontà un posto determinante. Se così fosse, l'importanza di Porfirio nella storia dell'etica diverrebbe assai considerevole. Ma i documenti che il Beutler adduce (*Porphyrios*, in *RE*, cit., coll. 306 s.) non provano questa tesi.

Tali virtù sono la «prudenza» o «saggezza», intesa come moderazione della parte irrazionale; la «fortezza», che è la moderazione della irascibilità; la «temperanza», che è la moderazione della concupiscenza; la «giustizia», la quale fa sì che tutte le virtù compiano armonicamente il loro ufficio.

Leggiamo il testo in cui Porfirio riprende e ribadisce la dottrina espressa da Platone nella *Repubblica*:

> Le virtù del politico consistono nella moderazione delle passioni, che si attua seguendo e conformandosi nelle azioni alla logica del dovere; sono dette politiche perché mirano alla comunanza con il prossimo, in modo tale che lo stare insieme e in comunità non risulti svantaggioso. La prudenza riguarda l'anima razionale, la fortezza riguarda l'anima irascibile, la temperanza consiste nell'accordo armonico del concupiscibile con l'irrazionale, la giustizia infine consiste nell'attribuire a ciascuna di esse il giusto compito, sia nel comandare sia nell'obbedire.[7]

b) Le virtù politiche o civili sono solo il momento preparatorio delle superiori «virtù catartiche» o «purificatrici», che consistono in un distacco dal corpo e dalle azioni corporee.

In questo ambito la «saggezza» consiste nell'operare senza seguire gli impulsi del corpo; la «temperanza» consiste nel non essere turbati dalle affezioni del corpo; la «fortezza» consiste nel non temere la separazione dal corpo con la morte; la «giustizia» consiste nel comando incontrastato della ragione senza impedimenti di alcun genere.

Queste virtù non sono solamente «virtù che purificano l'anima», ma anche «virtù dell'anima purificata».

Il loro fine consiste nel «renderci simili a Dio».

Leggiamo la bella pagina in cui Porfirio descrive tali virtù:

> Sono queste le virtù dell'anima che si eleva a ciò che è veramente essere, mentre quelle politiche migliorano l'uomo mortale [...]; nelle virtù catartiche quindi, la prudenza consiste nel non sottostare alle opinioni del corpo, ma nell'agire da sola, perfezionandosi grazie al puro pensare; la temperanza consiste nel non sottostare alle stesse passioni; la fortezza consiste nel non temere il distacco dal corpo, come se fosse una caduta nel vuoto e nel non essere; e infine la giustizia consiste nella padronanza della ragione e dell'intelletto, senza che nulla vi si opponga. Notiamo quindi che la disposizione alle virtù politiche consiste nella moderazione delle passioni, che ha come fine

[7] Porfirio, *Sentenze*, 32.

il vivere da uomo secondo natura, mentre quella alle virtù contemplative consiste nell'impassibilità, che ha come fine l'assimilazione a Dio.[8]

c) Il terzo genere di virtù è dell'«anima intellettualmente operante», ossia il genere delle «virtù contemplative».

Sono queste le virtù dell'anima che si è ormai spiritualizzata, e che di conseguenza vive a livello dell'Intelligenza e del *Nous*.

A tale livello, la «saggezza» è contemplazione di ciò che l'Intelligenza possiede; la «giustizia» consiste nell'operare secondo l'Intelligenza; la «temperanza» è intesa come conversione all'Intelligenza; la «fortezza» consiste nella «impassibilità».

Porfirio scrive:

> È necessario che l'anima si unisca a Chi l'ha generata solo quando è pura: e la sua virtù dopo la conversione consiste nella conoscenza e nella visione dell'ente, non perché non la possegga in sé, ma perché non la vede proprio senza ciò che le è anteriore. C'è quindi un terzo genere di virtù, dopo quelle catartiche e quelle politiche, e cioè quelle dell'Anima che agisce intellettualmente: la sapienza e la saggezza consistono nella contemplazione di ciò che è nell'Intelligenza, la giustizia consiste nell'attribuzione del proprio compito a ogni cosa, in conformità con l'Intelligenza, e nell'agire verso l'Intelligenza, la temperanza consiste nella conversione nell'interiorità, verso l'Intelligenza, e la fortezza consiste nell'impassibilità, per assimilazione a ciò verso cui si rivolge, che è impassibile. Queste virtù si presuppongono reciprocamente, come le altre.[9]

d) Il quarto grado è costituito dalle «virtù paradigmatiche» o «esemplari», che sono proprie del *Nous*, e che costituiscono i «modelli» delle virtù che sono nell'Anima, le quali non sono altro se non «immagini» di quelle.

Ed ecco le conclusioni che Porfirio trae sui quattro generi di virtù:

> Risultano dunque quattro i generi delle virtù: le prime di esse sono dell'Intelligenza, le paradigmatiche, e coincidono con la sua essenza; poi vengono le virtù dell'Anima che è già rivolta all'Intelligenza ed è piena di essa; poi le virtù dell'anima umana in via di purificazione, che si purifica dal corpo e dalle passioni irrazionali; infine le virtù dell'anima umana che governa l'uomo, poiché pone limiti all'irrazionale e modera le passioni. E chi possiede le virtù più alte, possiede

[8] *Ibidem.*
[9] *Ibidem.*

necessariamente anche le più basse, ma non viceversa. Del resto, chi possiede le virtù superiori non si comporterà mai soltanto secondo le virtù inferiori perché possiede le virtù inferiori, ma solo a seconda delle circostanze della natura generata. Altri sono infatti i fini come si è detto, diversi secondo i generi. Il fine delle virtù politiche infatti è porre un limite alle passioni nelle attività che riguardano la natura; quello delle virtù catartiche è separarsi del tutto dalle passioni già moderate, quello delle virtù dell'Anima che agisce intellettualmente è giungere alla contemplazione già liberata dalle passioni; quello infine delle virtù che non agiscono verso l'Intelligenza, ma che ormai coincidono con la sua stessa essenza, è l'agire puro. Allora è un uomo virtuoso colui che agisce secondo le virtù pratiche, è un uomo divino ossia un dèmone buono colui che agisce secondo le virtù catartiche, è un dio colui che agisce secondo le virtù che mirano all'Intelligenza, è il Padre degli dèi chi agisce secondo le virtù paradigmatiche.[10]

4. Il significato della sofferenza secondo Porfirio – Alle virtù, secondo il nostro filosofo, si giunge – tra l'altro – passando per la via della sofferenza. E nella sua vita Porfirio soffrì molto. Egli stesso, nella *Vita di Plotino*, scrive:

E una volta Plotino si rese conto che io Porfirio, stavo meditando di lasciare questa vita; parandosi dinanzi a me all'improvviso, mentre ero in casa, e convincendomi che questo desiderio non proveniva da uno stato ragionevole, ma da una insana melanconia, mi ordinò di trasferirmi. E, obbedendogli, andai in Sicilia, perché avevo sentito dire che a Lilibeo viveva un uomo molto stimato di nome Probo; pertanto, se da una parte mi liberai da questo mio desiderio di morte, dall'altra fui impedito di restare accanto a Plotino fino alla sua morte.[11]

Eunapio nella *Vita di Porfirio* fa riferimento a questo fatto nel modo che segue:

Fornito di un'educazione di prim'ordine [*scil.* acquisita sotto la guida di Longino] e tenuto da tutti in considerazione, preso dal desiderio di vedere la grandissima Roma, perché avesse in potere la città con il suo sapere, appena che vi giunse e venne in relazione con il grandissimo Plotino, dimenticò tutte le altre cose e si strinse subito a lui. Empiendosi senza tregua né misura del suo insegnamento e di quelle parole limpide come acqua sorgiva e divinamente ispirate,

[10] *Ibidem.*
[11] Porfirio, *Vita di Plotino*, 11, traduzione Girgenti, cit.

per qualche tempo resistette ad ascoltarne le lezioni, come egli stesso dice, poi, vinto dall'elevatezza dei discorsi, odiò sia il corpo sia l'essere uomo, e facendo vela alla volta della Sicilia attraverso lo stretto di Cariddi – per dove si dice sia risalito navigando Odisseo – non sopportò né di vedere una città né di sentire voce di uomini (in questo modo evitò ogni loro sentimento di afflizione e di gioia), ma, dirigendosi a Lilibeo (dei tre promontori della Sicilia questo è quello che si stende e guarda verso la Libia), vi giacque, gemendo e lasciandosi morir di fame, perché non soltanto non prendeva cibo, ma fuggiva anche orma di uomini. Non faceva guardia da cieco su questi fatti il grande Plotino, ma, tenendogli dietro di corsa, e rintracciandolo o ricercando il giovane che era già fuggito, lo trova inerte, e non solo ebbe abbondanza di parole che richiamarono alla vita la sua anima che stava or ora per fuggir via dal corpo, ma corroborò anche il suo corpo perché trattenesse l'anima.[12]

Ed ecco come Porfirio teorizza espressamente il concetto che alla virtù si giunge attraverso la sofferenza:

Le cime dei monti non sarebbe possibile scalarle senza pericolo e senza fatiche: così pure dai bassifondi del corpo non si emerge per quelle vie che trascinano giù il corpo, il piacere e l'indolenza: la via passa per la sofferenza e la memoria della caduta. E se spiacevoli sono gli ostacoli accidentali, la vera difficoltà è propria alla risalita. Perché vivere una vita facile appartiene agli dèi, ma per chi è caduto nel divenire è tutto il contrario, perché questo stato porta all'oblio e contribuisce a esternarci e ad addormentarci, se, sedotti dai sogni che ci illudono, ci abbandoniamo al sonno.[13]

E ancora:

Anche i saggi ritennero che le pene contribuiscono alla virtù più dei piaceri e che, per l'uomo come per la donna, soffrire è la cosa migliore, piuttosto che l'anima insuperbisca, fiaccata dal piacere. Perché le pene devono precedere l'acquisto di ogni bene e deve penare chi aspira a giungere alla virtù. Tu senti dire di Eracle e dei Dioscuri, di Asclepio e di quanti altri divennero figli degli dèi come attraverso pene e con costanza compirono il viaggio beato verso gli dèi.[14]

[12] Eunapio, *Vita di Porfirio*, 6-9, traduzione Sodano, cit.
[13] Porfirio, *Lettera a Marcella*, 6.
[14] *Ibidem*, 7.

5. Interpretazione allegorica dell'omerico «Antro delle Ninfe» e della figura di Ulisse simbolo dell'anima che attraverso fatiche e sofferenze ritorna in Patria – Per concludere sull'argomento della vita e sul fine dell'uomo, riteniamo opportuno presentare in breve lo scritto *L'antro delle Ninfe*,[15] nel qule Porfirio interpreta un passo dell'*Odissea*, in cui vede espressa allegoricamente la discesa delle anime nei corpi e la loro risalita nel mondo da cui derivano, e interpreta la figura di Ulisse come l'emblematica incarnazione dell'anima che attraverso i vari momenti di vita diventa degna di ritornare nella eterna Patria.

Leggiamo i versi di Omero:

> E sulla punta del porto è un ulivo con foglie sottili,
> e accanto una grotta graziosa, buia,
> sacra alle Ninfe che si chiamano Naiadi.
> Dentro vi sono crateri e anfore
> fatti di pietra: e vi stipano miele le api.
> Vi sono telai sublimi di roccia, dove le Ninfe
> tessono drappi dai bagliori marini, una meraviglia a vederli;
> e acque perenni vi sono. Due entrate ha la grotta,
> una a Borea è accessibile agli uomini,
> l'altra a Noto è serbata agli dei: da lì non entrano
> uomini, ma è la via degli eterni».[16]

La «grotta» è simbolo del cosmo; la sua «oscurità» è simbolo della materia, la sua «graziosità» è simbolo delle forme che plasmano la materia e in tal modo costituiscono il cosmo ordinato.

Le «Ninfe Naiadi» sono immagini delle anime che si incarnano. Le Naiadi presiedono infatti alle acque, che simboleggiano la vita:

> Le Ninfe Naiadi sono dunque le anime che discendono nella generazione. Da qui nasce anche l'uso di chiamare «ninfe» le donne che si sposano come se contraessero un vincolo al fine di generare, e di cospargerle di acque attinte da fonti o correnti o sorgenti perenni. Ma per le anime iniziate alla natura e per i dèmoni che presiedono alla nascita il cosmo è sacro e amabile, sebbene sia per natura tenebroso e oscuro: e ciò fece pensare che queste anime fossero aeree e di sostanza aerea. Per tale motivo il santuario adatto a loro sulla terra può essere un antro, amabile e oscuro a immagine del cosmo, nel quale, come in

[15] Di quest'opera useremo la traduzione curata da L. Simonini, Adelphi, Milano 1986, con testo greco, introduzione e ampio commentario.

[16] Omero, *Odissea*, XIII, vv. 102-112, traduzione Privitera.

un tempio immenso, vivono le anime: e l'antro, dove si trovano acque perenni, è adatto alle Ninfe, che presiedono alle acque.[17]

I «crateri» e le «anfore» di pietra sono intesi come simboli delle Ninfe e delle acque a loro sacre.

I «telai di pietra» sono simboli delle ossa di corpi in cui le anime entrano, e i bei «manti purpurei» sono interpretati come simboli dei corpi stessi:

Il corpo, poi, è la tunica che avvolge l'anima come una veste, spettacolo davvero meraviglioso a vedersi, sia che si contempli la composizione d'insieme o il legame dell'anima con il corpo.[18]

Mentre le Ninfe sono raffigurazioni delle anime che discendono nei corpi, le api sono invece immagini delle anime che si preparano a uscire dai corpi. Il miele è simbolo della forza seduttiva del piacere che le ha portate a generare, mentre la laboriosa attività delle anime sarebbe simbolo dell'esercizio di virtù che le purifica e le rende degne di uscire dai corpi per un'altra vita.

Una delle due porte dell'antro, quella fredda di Borea, rappresenterebbe la porta di discesa; invece quella calda di Noto rappresenterebbe la porta di uscita (si chiama infatti «porta degli immortali» (ἀθανάτων ὁδός), in quanto le anime sono appunto immortali.

Dell'«ulivo» piantato in capo al porto Porfirio fornisce questa interpretazione:

Non si tratta, come si potrebbe pensare, di una pianta germogliata lì per caso: essa abbraccia e dà unità all'intero enigma dell'antro. Poiché infatti il cosmo non si è creato a caso e come capitava, ma è un'opera perfetta realizzata da saggezza divina e natura intelligente, l'olivo, piantato vicino all'antro, immagine del cosmo, è simbolo di saggezza di dio. L'olivo, infatti, è pianta di Atena e Atena è la saggezza. Poiché Atena è nata dalla testa del padre, il teologo pensò che il luogo adatto per l'olivo fosse consacrarlo in capo al porto; con ciò volle significare che l'universo non è formazione spontanea o frutto di un caso irrazionale, ma è realizzazione perfetta di natura intelligente e di sapienza, dalla quale è separato come lo è l'olivo, che si erge staccato ma vicino all'antro e in capo a tutto il porto».[19]

[17] Porfirio, *Antro delle Ninfe*, 12.
[18] *Ibidem*, 14.
[19] *Ibidem*, 32.

Infine viene il punto più significativo e più bello dell'interpretazione allegorica dell'*Antro delle Ninfe*, ossia il momento che esprime il messaggio morale e religioso del mito nel suo complesso.

Che cosa bisogna fare, una volta che si sia giunti in questo antro, per uscire per la porta di Noto?

Ecco la risposta:

> Giunti a questo antro, dice Omero, bisogna deporre ogni possesso esterno, denudarsi e assumere l'aspetto di un mendico dal corpo avvizzito, gettare ogni cosa superflua, staccarsi dalle sensazioni e allora deliberare con Atena, seduto con lei ai piedi dell'olivo, su come eliminare tutte le passioni che traviano la propria anima.[20]

Porfirio fa richiamo, da ultimo, all'interpretazione della figura di Ulisse fatta dai discepoli di Numenio, secondo cui nell'*Odissea* l'eroe rappresenta l'immagine di colui che attraversa tutti quanti gli stadi della generazione, fino alla liberazione dall'involucro materiale del corpo. E in questo senso viene ricordato ciò che Tiresia disse a Ulisse disceso all'Ade. Dopo aver ucciso i Proci, dovrà affrontare un'ultima impresa: prendendo con sé un remo, dovrà viaggiare e procedere fino a quando troverà uomini che non conoscono il mare e non mangiano cibo mescolato al sale del mare, e che scambieranno per un vaglio il remo che egli porta. E poiché il mare è simbolo della materia, il significato del messaggio è questo: l'anima, di cui Ulisse è il simbolo, dovrà liberarsi dalla materia e da tutto ciò che è connesso alla materia.

Ed ecco le conclusioni di Porfirio:

> Per questo, penso, Omero diede al porto il nome di Phorkys: *c'è un porto di Phorkys* dio del mare; Omero, nella genealogia all'inizio dell'*Odissea*, ne menziona la figlia Thoossa, madre di Polifemo, che Odisseo accecò: egli voleva dunque che, fino all'arrivo in patria, Odisseo avesse qualcosa che gli ricordasse le sue colpe. Per questo a lui, supplice della divinità, si addice sedere sotto l'olivo e sotto i suoi rami cercare di placare il dèmone della nascita: non era possibile, infatti, liberarsi da questa vita dei sensi accecandola semplicemente, cercando di eliminarla rapidamente: colui che aveva avuto tale ardire era incalzato dall'ira degli dèi del mare e della materia, divinità che si deve prima placare con sacrifici e con faticose peregrinazioni e sofferenze di mendico, ora lottando con le passioni, ora avvalendosi di magie e di astuzie, e trasformandosi completamente di fronte a esse per potere,

[20] *Ibidem*, 34.

nudo, senza stracci, distruggerle tutte. E neppure così egli si libererà dalle sofferenze, ma solo quando sarà del tutto uscito dal mare e tra anime che ignorano a tal punto le opere del mare e della materia da ritenere, per la loro assoluta inesperienza degli strumenti e dell'attività del mare, che il remo sia un vaglio.[21]

Si tratta di una fine interpretazione, anche se in certi punti indubbiamente forzata. Essa riprende e sviluppa un bel concetto espresso da Plotino, che interpretava Ulisse come simbolo dell'anima che ritorna alla Patria del Padre.

Leggiamo il bel passo di Plotino, che ci aiuta a intendere il concetto-chiave dell'*Antro delle Ninfe* in modo perfetto:

In verità, chi vede il bello nei corpi non deve rincorrerlo, ma ormai, sapendo che è solo un'immagine, un'impronta e un'ombra, lo deve fuggire per dirigersi a ciò di cui è immagine. Chi infatti vi si gettasse sopra per poterlo stringere, quasi fosse una cosa reale, imiterebbe quell'uomo che, a quanto allude il mito, mi pare volesse afferrare la sua bella immagine riflessa nell'acqua e finì col cadere giù, scomparendo nella corrente. Una sorte non diversa toccherebbe all'uomo che, affascinato dai bei corpi, non riuscisse a liberarsene: anch'egli cadrebbe – ma questa volta con l'Anima! – nella notte fonda e impenetrabile dell'Intelligenza, dove si troverà cieco nell'Ade, lì come qui circondato da ombre.

Fuggiamo dunque verso l'amata Patria! Ecco l'invito più sincero. Ma che genere di fuga è mai questa e come si attua? *Ce ne andremo alla maniera di Ulisse, quando – a detta del poeta – lasciò la maga Circe e Calipso, a mio giudizio, facendo intendere di non voler restare, per quanto non gli mancassero piaceri per gli occhi e si trovasse circondato di una profusione di bellezza sensibile.*

Il fatto è che la nostra Patria è il luogo da cui siamo venuti, là dov'è il Padre. E dunque quale viaggio è mai questo e quale fuga? Certo, non si può compiere a piedi, perché in ogni caso i piedi ci porterebbero da una terra all'altra. Neanche si devono attrezzare carrozze di cavalli o imbarcazioni: basta solamente distaccarsi da tutto e non guardare più, ma, per così dire, con gli occhi ben serrati, riattivare quella vista che tutti hanno, ma che in pochi usano, e ricorrere a essa.[22]

[21] *Ibidem*, 35.
[22] Plotino, *Enneadi*, I, 6, 8; trad. Radice, cit.

IV. Porfirio come commentatore di Platone e in particolare di Aristotele

1. Gli scritti di Porfirio su Platone e su Aristotele – Porfirio si segnalò, inoltre, come commentatore non solo di Platone ma anche di Aristotele. Era convinto – come già Ammonio Sacca – della possibilità di conciliare i due filosofi, come dimostrava in una sua opera, purtroppo perduta, dal titolo: *Sull'unità delle sette di Platone e di Aristotele*.[1]

Di Platone ha commentato i seguenti dialoghi: *Simposio, Fedone, Cratilo, Repubblica, Sofista, Filebo, Timeo*. Inoltre – come abbiamo già detto sopra – risulta essere opera di Porfirio anche un commentario al *Parmenide*, giuntoci senza nome, come Hadot ha dimostrato.

Di Aristotele ha commentato *Categorie, De interpretatione, Analitici primi, Confutazioni sofistiche, Etica nicomachea*, e ha scritto sui sillogismi categorici.

Nello scritto *Sulle potenze dell'anima*, di cui ci sono pervenuti frammenti, cercava di operare con intelligenza una mediazione fra Platone e Aristotele.

La sua esegesi è la seguente: «Platone – scrive Giuseppe Girgenti – giunse alla formulazione della tripartizione dell'anima in *concupiscibile-irascibile-razionale*, mosso da un intento pratico: la costruzione dello Stato ideale e la corrispondenza della tripartizione dell'anima con la tripartizione dello Stato in filosofi-guerrieri-artigiani; invece Aristotele giunse alla tripartizione dell'anima in *vegetativa-sensitiva-razionale*, mosso da un intento scientifico: la descrizione e la spiegazione della vita delle piante, degli animali e dell'uomo. Le due concezioni non sono quindi in contrasto, ma anzi sono complementari. La mediazione è evidente anche dalla derivazione dalla tripartizione aristotelica dell'anima in vegetativa-sensitiva-razionale della Triade neoplatonica *Essere-Vita-Pensiero*».[2]

2. Importanza nella cultura occidentale dell'«Isagoge» di Porfirio – Nell'ambito di questa attività risulta significativo soprattutto il com-

[1] Ricordiamo che Plotino ebbe nei confronti di Aristotele un atteggiamento ambiguo, pur essendo debitore di non poco allo Stagirita. Fu proprio Porfirio il primo che rilevò come nelle *Enneadi* fossero presenti dottrine peripatetiche e vi fossero condensate questioni di metafisica aristotelica (*Vita di Plotino*, 14). Fu dunque un grande merito di Porfirio quello di aver bandito ogni ambiguità e di aver recuperato definitivamente Aristotele al Neoplatonismo.

[2] G. Girgenti, *Introduzione a Porfirio*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 63.

mento alle opere di Aristotele, che diventerà un punto di riferimento obbligato per tutti i successivi Neoplatonici.

Di particolare importanza risulta l'atteggiamento assunto da Porfirio nei confronti delle categorie aristoteliche. Queste, infatti, erano state oggetto di serrata critica da parte di Plotino, che le considerava dal punto di vista *ontologico*; il nostro filosofo, invece, le ripropone e discute sul piano *logico*, e in questo ambito le considera di grande utilità.

Porfirio, in tal modo, faceva rientrare la logica aristotelica nell'ambito della speculazione neoplatonica.

L'*Isagoge* – che è una introduzione breve ma succosa alla problematica delle categorie attraverso lo studio dei cinque «predicamenti?» – è esplicita su questo punto:

> Caro Crisaorio, dato che per comprendere la dottrina delle categorie di Aristotele, è necessario sapere cosa siano il *genere*, la *differenza*, la *specie*, il *proprio* e *l'accidente*, e dato che questa analisi è basilare per la formulazione delle definizioni, e, comunque, per tutto quello che riguarda la divisione e la dimostrazione, farò per te una breve esposizione in poche parole, nella forma, per così dire, di un'*isagoge*, di quello che ci è stato tramandato dagli antichi, tralasciando le questioni più complesse e affrontando in egual misura quelle più semplici.
>
> Ti avverto subito che non affronterò il problema dei generi e delle specie: cioè se siano di per sé sussistenti o se siano semplici concetti mentali; e, nel caso che siano sussistenti, se siano corporei o incorporei; e, infine, se siano separati o se si trovino nelle cose sensibili, a esse inerenti; questo è infatti un tema molto complesso, che ha bisogno di un altro tipo di indagine, molto più approfondita.
>
> Mi accingo invece a spiegarti *da un punto di vista logico* ciò che gli antichi hanno sostenuto su questi due argomenti e sugli altri, soprattutto i Peripatetici.[3]

Questo è un celebre passo che – tra l'altro – darà origine, nel Medioevo, alla nota «disputa sugli universali».

Ricordiamo anche il fatto che proprio questa presentazione di Porfirio delle categorie sul piano «logico» si imporrà dal punto di vista interpretativo per molto tempo.

Ancora oggi non pochi interpretano le categorie aristoteliche soprattutto come «figure logiche», mentre in Aristotele sono primaria-

[3] Porfirio, *Isagoge*, 1; trad. Girgenti cit.

mente «figure ontologiche»: infatti sono da lui dette «generi supremi dell'essere», come abbiamo visto a suo luogo.

3. La celebre figurazione dell'«albero logico» creata da Porfirio – In questa sede non possiamo entrare nei meandri della problematica logica discussa nell'*Isagoge*. Ma un punto particolare va ricordato, ossia la creazione porfiriana dell'immagine divenuta assai celebre dell'«albero logico» e denominata l'«albero di Porfirio».

Si tratta di una descrizione in forma immaginifica del modo in cui, a partire dal «genere sommo», attraversando via via le varie «differenze specifiche», si pervenga alla «specie infima» e all'«individuo».

L'esempio su cui Porfirio si basa è quello dell'uomo, e si incentra sulla *definizione* di esso come «animale razionale mortale», per giungere all'individuo particolare.

Il genere sommo cui egli fa riferimento nell'esempio è quello della sostanza, le differenze specifiche sono raffigurate in tutte le loro articolazioni, fino a giungere all'individuo.

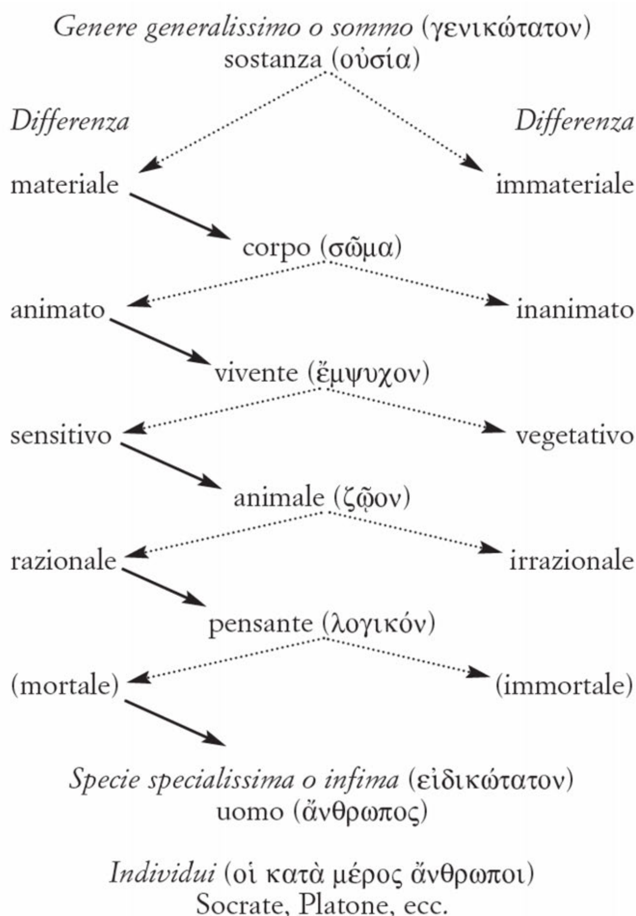
Leggiamo il testo divenuto veramente celeberrimo, impostosi per molto tempo come un punto di riferimento irreversibile, studiato e illustrato in vari modi:

> Il *Genere sommo* è quello al di sopra del quale non può esserci alcun altro genere superiore, mentre la *specie infima* è quella al di sotto della quale non può esserci alcun'altra specie inferiore; sono termini *intermedi* fra il genere sommo e la specie infima, altri che sono contemporaneamente genere e specie, naturalmente in relazione a soggetti diversi.
>
> Chiariamo questo discorso prendendo come esempio una categoria. La «sostanza» è essa stessa un genere, a cui è subordinata la specie «corpo»; subordinato a «corpo» è «essere vivente»; a esso è subordinato «animale», mentre ad «animale» è subordinato «animale razionale»; a esso ancora è subordinato «uomo», e a «uomo», infine, sono subordinati «Socrate», «Platone» e gli altri individui. Tra tutti questi termini, «sostanza» è il *genere sommo*, perché è soltanto genere, mentre «uomo» è *specie infima*, perché è soltanto specie; «corpo», invece, è *specie* di «sostanza» e, nello stesso tempo, *genere* di «essere vivente». A sua volta, «esssere vivente» è *specie* di «corpo» e *genere* di «animale»; e così «animale» è *specie* di «essere vivente» e *genere* di «animale razionale»; «animale razionale» è *specie* di «animale» e *genere* di «uomo»; «uomo», infine, è *specie* di «animale razionale», ma non è *genere* degli uomini individuali, ma è soltanto *specie.*[4]

[4] *Ibidem*, 4, 17 ss.; cfr. Girgenti, *Introduzione a Porfirio*, cit., pp. 65-74.

Data la celebrità nel Medioevo, e in parte nell'età Moderna, dell'«albero di Porfirio» – oggi caduto in oblìo – riteniamo opportuno presentarne nella pagina accanto una visualizzazione grafica, desumendola dall'edizione dell'*Isagoge* curata da G. Girgenti.[5]

4. Schema grafico dell'«albero di Porfirio» – Uno schema dell'albero di Porfirio farà comprendere in modo sinottico il suo pensiero in materia.



[5] Girgenti, *Introduzione* a Porfirio, *Isagoge*, cit., p. 36.

V. Porfirio nei confronti degli «Oracoli Caldaici» e del Cristianesimo

1. Critica di Porfirio della teurgia – Porfirio fu il primo a commentare gli *Oracoli Caldaici* in funzione delle categorie neoplatoniche.[1]

Con questo suo commento egli poneva le premesse per la nascita di quella tendenza che, subito dopo di lui, soprattutto per opera di Giamblico, diverrà dominante.

Gli *Oracoli Caldaici*, insieme agli *Inni orfici* (e in parte insieme ai grandi poeti del passato come Omero ed Esiodo) divennero una specie di *Bibbia* pagana, testi considerati espressione di una «divina rivelazione», che la filosofia doveva accogliere come punto di partenza per la propria riflessione.

Porfirio, però, non abbracciò la causa del paganesimo in modo indiscriminato, e, almeno dopo l'incontro con Plotino, criticò – nella *Lettera ad Anebo* – quella «teurgia» e quelle superstizioni in cui aveva creduto in giovinezza, e che aveva trattato in ben altro modo nella sua *Filosofia degli Oracoli.*

A suo giudizio, è assurdo pensare che gli Dei possano essere soggetti alle operazioni messe in atto dall'arte teurgica, e quindi sottoposti ai voleri degli uomini.

Lo stesso Agostino riconosce quanto segue:

> Nella lettera all'Egiziano Anebo, Porfirio ha mostrato una saggezza superiore, quando in forma interlocutoria e interrogativa smaschera e impugna le arti sacrileghe. Essa contiene una condanna di tutti i demoni che, secondo lui, per impudenza sono attratti dai vapori umidi e perciò non finiscono nell'etere, ma nell'aria, sotto la luna e nella sua stessa orbita.[2]

Prevalse insomma, in Porfirio – almeno in una certa misura – quello spirito speculativo che è peculiare di Plotino, anche se, dopo la morte di Plotino, egli tornò a fare qualche concessione alla teurgia nell'opera *Sul ritorno dell'anima*.[3]

[1] Lo scritto in cui Porfirio commentava gli *Oracoli Caldaici* non è da confondere con *La filosofia degli Oracoli*, che menzioniamo sotto, la quale era un'opera giovanile, scritta in ogni caso in epoca pre-plotiniana.

[2] Agostino, *La Città di Dio*, X, 11, 1, traduzione di L. Alici qui e sotto; ed. Bompiani, Milano 2001.

[3] Si vedano i frammenti di quest'opera raccolti da Bidez, *Vie de Porphyr*, cit., pp. 25*-44* e la fine esegesi fornita dal medesimo studioso, ivi, pp. 88-97.

Le pratiche teurgiche – a suo avviso – agirebbero sull'anima, ma solamente sulla parte inferiore di essa, ossia sull'anima pneumatica, vale a dire sul «veicolo» (ὄχηνα) etereo di cui ogni anima è rivestita. Ancora Agostino ci riferisce:

> Anche Porfirio, pur con una certa esitazione e con un discorso in certo modo dimesso, promette attraverso la teurgia una qualche purificazione dell'anima; egli non ammette tuttavia che questa arte possa offrire a qualcuno la possibilità di riaccostarsi a Dio, cosicché lo si può vedere oscillare tra il vizio di una curiosità sacrilega e una professione di filosofia. Ora egli mette in guardia contro quest'arte come falsa, pericolosa nel suo esercizio e proibita dalle leggi; ora invece, quasi cedendo ai suoi ammiratori, afferma che è umile purificare una parte dell'anima, non quella intellettuale, grazie alla quale si percepisce la verità delle cose intelligibili, del tutto dissimili da quelle fisiche, bensì quella spirituale, in virtù di cui si colgono le immagini delle realtà fisiche.[4]

E subito appresso precisa:

> Egli asserisce infatti che per mezzo di queste consacrazioni teurgiche, chiamate telete [*scil.* arte telestica], quella parte dell'anima si prepara ad accogliere angeli e spiriti e a vedere gli dèi; eppure riconosce che da queste telete teurgiche l'anima intellettuale non guadagna nessuna purificazione che la renda capace di vedere il suo Dio e di individuare tutto ciò che veramente è! Questo può dare idea di quali dèi si tratti o di quale visione producano le consacrazioni teurgiche, quando in essa non si vedono le cose che veramente sono. A suo avviso, infine, l'anima razionale o, come preferisce dire, intellettuale può ascendere da sola, senza che la sua parte spirituale sia stata purificata da nessuna arte teurgica; comunque, questa parte può essere purificata dalla teurgia senza poter raggiungere con ciò l'immortalità e l'eternità.[5]

Sembra, in ogni caso, che Porfirio, pur riconoscendo alla teurgia una certa efficacia, non la giudicasse tuttavia in modo favorevole.

Ricordiamo che la *Lettera ad Anebo* di Porfirio ebbe una notevole importanza nel mondo tardo-antico, al punto che Giamblico scrisse in risposta l'opera *I Misteri Egiziani*, come vedremo.

[4] Agostino, *Città di Dio*, X, 9, 1.
[5] *Ibidem*.

2. L'ambigua posizione assunta da Porfirio nei confronti di Cristo – Porfirio avversò i Cristiani, e scrisse un'opera specifica in cui cercava di dimostrare vari errori contenuti nella Bibbia e in particolare nei Vangeli.[6]

Su Cristo dava giudizi positivi, ma di forte ambiguità.

Conviene leggere la densa pagina di Agostino al riguardo, che ci aiuterà a capire la questione:

> Questo filosofo parla bene anche di Cristo, come se avesse dimenticato le ingiurie di cui abbiamo parlato poco fa, o come se nel sonno i suoi dèi l'abbiano maledetto e, risvegliandosi, ne abbiano riconosciuto la bontà, lodandolo come merita. Infine, come per proferire qualcosa di mirabile e d'incredibile, egli dice: «Ciò che stiamo per dire, a taluni potrebbe sembrare inconcepibile. Gli dèi hanno proclamato che Cristo fu assolutamente devoto, che è divenuto immortale, e lo ricordano con una buona reputazione; affermano però che i cristiani si sono contaminati, macchiati e impigliati nell'errore e sono oggetto di numerosi oltraggi». Dopo aver ricordato gli oracoli degli dèi a oltraggio dei cristiani, aggiunge: «A coloro che domandavano se Cristo fosse Dio, Ecate rispose: Tu sai bene come l'anima immortale avanzi una volta separata dal corpo, ma privata della pazienza essa erra sempre. Quell'anima appartiene a un uomo dalla pietà eccezionale; la venerano coloro che sono estranei alla verità».
>
> Successivamente, quasi intrecciando le proprie parole a quelle dell'oracolo, Porfirio dice: «Ecate quindi definì profondamente devoto quell'uomo e affermò che la sua anima, come quella di altri uomini devoti, dopo la morte meritò l'immortalità e fu venerata dai cristiani ignoranti». A chi domandava la causa della condanna di Cristo, la dea rispose con un oracolo: «Il corpo è sempre esposto a tormenti che lo indeboliscono, mentre l'anima degli uomini devoti risiede nella dimora celeste. Quell'anima tuttavia lasciò fatalmente che le altre anime, alle quali il destino non concesse di ottenere doni divini, né di conoscere l'immortalità di Giove, si impigliassero nell'errore. I Cristiani sono quindi detestati dagli dèi, poiché Cristo lasciò che fatalmente s'impigliassero nell'errore quelli che non ebbero il destino di conoscere Dio e di ricevere doni dagli dèi. Cristo stesso è Dio e come gli altri uomini devoti meritò il cielo. Perciò non lo bestemmierai e avrai

[6] I frammenti e le testimonianze di quest'opera sono stati raccolti da A. von Harnack, Berlin 1916 e tradotti in italiano: Porfirio, *Discorso contro i Cristiani*, a cura di C. Mutti, Edizioni di AR, Padova 1977 (riedita a cura di G. Muscolino, Bompiani, Milano 2009), da cui citeremo.

misericordia della follia degli uomini che stanno per cadere nel precipizio e nell'errore».[7]

È ben difficile non dare ragione ad Agostino, il quale di fronte a questo sconcertante atteggiamento di Porfirio che elogia Cristo e condanna i Cristiani e le loro dottrine, non esita ad affermare, subito dopo il passo che abbiamo ora letto, che si tratta dell'atteggiamento assunto da un uomo scaltro, che cerca di ottenere il seguente scopo: con il lodare Cristo cerca di fare in modo che quanti ammirano Cristo vengano placati dalle sue parole, ma nello stesso tempo con il biasimare i Cristiani cerca di fare in modo che essi non si convertano.

L'ambiguità giunge davvero al limite estremo: sì a Cristo, però no ai Cristiani.

Ma veniamo alle questioni dottrinali.

3. I punti-chiave del messaggio cristiano che vengono contestati da Porfirio – Il primo punto su cui è opportuno fare richiamo riguarda la dottrina dell'incarnazione, della passione e morte di Cristo.

Porfirio scrive:

> Che bisogno avevamo che il figlio di Dio si incarnasse sulla terra e divenisse uomo? E perché sopportò di soffrire sulla croce e non di qualche altra pena? E qual è l'utilità della croce? Perché il figlio di Dio, Cristo, venne contenuto in un corpo separato per un tempo breve e determinato? E perché, essendo impassibile al dolore, si mostrò (al mondo) nella sofferenza?[8]

Si tratta di un testo che dimostra *ad abundantiam* la totale incomprensione da parte di Porfirio del messaggio di fondo del Cristianesimo, ossia la assunzione dell'uomo nella sua umiltà e nel suo dolore da parte di Dio nella figura di Cristo fattosi uomo, e quindi la consacrazione dell'uomo in quanto tale, con tutto ciò che questo implica.

Un secondo punto che merita di essere ricordato riguarda la dottrina della fine del mondo, che Porfirio considera una blasfema violazione della sacralità del cielo e della terra, sulla base del concetto squisitamente ellenico dell'eternità del cosmo.[9]

Un terzo punto particolarmente interessante riguarda la dottrina della risurrezione dei corpi.

[7] Agostino, *La Città di Dio*, XIX, 23, 2.
[8] Porfirio, *Discorso contro i Cristiani*, fr. 84 Harnack.
[9] Cfr. *Ibidem*, fr. 90 a Harnack.

Già Plotino contro i Cristiani affermava che non bisogna parlare di «risurrezione della carne», bensì di «risurrezione dalla carne», ossia di liberazione dell'anima dal corpo.[10] Porfirio scrive:

> Bisogna ancora discutere sulla resurrezione dei morti. Infatti per quale motivo Dio avrebbe fatto ciò e (per quale motivo) dunque la successione delle creature, (valida) fino a oggi, grazie alle quali (alla quale?) egli ha stabilito di conservare e non di interrompere (l'ordine), egli (la) sospenderebbe così bruscamente, lui che fin dall'inizio aveva legiferato e aveva dato un ordine (preciso)? D'altronde le cose che una volta sono state immaginate da Dio e che per così tanto tempo sono state conservate, conviene che siano eterne e che non vengano condannate nè distrutte da colui che le ha create, come generate da un uomo qualunque e prodotte da un mortale, (come se fossero anch'esse) mortali.
>
> Quindi è irrazionale che, dopo la distruzione di tutto, segua la resurrezione, ed egli resusciti una persona morta da tre anni, se (ciò) capiti prima della resurrezione, e con essa Priamo e Nestore, morti migliaia di anni prima e altri (che nacquero) prima di quelli (scil. Priamo e Nestore), all'inizio del genere umano.
>
> Eppure se qualcuno volesse rifletterci sopra, troverebbe questa storia della resurrezione una sciocchezza completa: infatti spesso (è capitato) che molti morirono in mare e i (loro) corpi furono mangiati dai pesci, altri furono divorati dalle belve e dagli uccelli; com'è dunque possibile che i loro corpi tornino indietro? Suvvia dunque, esaminiamo minuziosamente quanto detto: per esempio una persona ha fatto un naufragio, e successivamente le triglie hanno mangiato il corpo; poi alcune persone (le) hanno pescate e mangiate; successivamente queste persone vennero divorate dai cani; corvi e avvoltoi si cibarono dei cani morti e dei loro resti. Come dunque sarà riunito il corpo del naufrago smembrato in così tanti animali? E ancora un altro (corpo) distrutto dal fuoco e un altro ancora finito in pasto ai vermi, come possono ritornare alla sostanza (che avevano) all'inizio?[11]

In queste parole risuona proprio quel sentimento e quell'avversione che nei Greci provocava la tesi della risurrezione dei morti. Si tratta di quello stesso sentimento e di quella stessa avversione che provarono gli Ateniesi quando udirono Paolo che comunicava tale messaggio:

> Quando sentirono parlare della risurrezione dei morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: «Ti sentiremo su questo un'altra volta».[12]

[10] Cfr. Plotino, *Enneadi*, III, 6, 6 e *supra*, p. 38.
[11] Porfirio, *Discorso contro i Cristiani*, fr. 94 Harnack.
[12] *Atti degli Apostoli*, 17, 32.

SEZIONE III

GIAMBLICO E LA SCUOLA SIRIACA

I. Significato e importanza del pensiero di Giamblico

1. Giamblico interprete dei sentimenti e dei problemi degli antichi Pagani – Con Giamblico e la sua Scuola si ebbe una grande svolta nella storia del Neoplatonismo. Si trattò di quella svolta che permise alla filosofia ellenica di sopravvivere ancora per oltre due secoli, sfruttando tutte le residue energie dello spirito greco ormai al tramonto.

Nato a Calcide, in Siria, verso la fine della prima metà del III secolo d.C.,[1] Giamblico, prima di venire a contatto con la filosofia neoplatonica, ebbe modo di conoscere e apprezzare a fondo, probabilmente ad Alessandria, la filosofia neopitagorica di cui fu fervente ammiratore,[2] nonché la filosofia aristotelica alla Scuola del Peripatetico Anatolio, divenuto poi vescovo di Laodicea.[3]

[1] Mentre nel XIX secolo si poneva la data di nascita di Giamblico per lo più intorno al 280 d.C., gli studiosi tendono oggi a spostarla molto più indietro. Già Bidez proponeva di spostarla intorno al 250 (cfr. *Le philosophe Jamblique et son école*, in «Revue des Études Grecques», 32 [1919], p. 32); A. Cameron propone il 245-250 (*The Date of Jamblichus' Birth*, in «Hermes», 96 [1968], pp. 374-376); J.M. Dillon propone il 242 *Iamblichi Chalcidensis*, in «Philosophia antiqua», 23 [1973], p. 624, nota 31); B. Dalsgaard Larsen pensa addirittura al 240 (*La place de Jamblique dans la philosophie tardive*, in «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XXI [1975], p. 624, p. 27). L'argomentazione a favore di questa datazione alta è ricavata dalle notizie pervenuteci circa il matrimonio di una figlia del nostro filosofo.

[2] Giamblico conobbe la filosofia neopitagorica (fu influenzato soprattutto da Nicomaco di Gerasa) probabilmente ad Alessandria, come nota Dalsgaard Larsen. In effetti, se Giamblico nacque davvero intorno al 240 (o poco dopo), allora non si può più pretendere che Porfirio sia stato il suo *primo* maestro. «È ad Alessandria – nota lo studioso danese – che bisogna cercare i suoi maestri. Nulla di più naturale per un intellettuale siriano ellenizzato» (*La place de Jamblique*, cit., p. 3). Anche Dillon parla di un periodo «pitagorico-ermetico» nell'evoluzione del suo pensiero *(Iamblichi Chalcidensis*, cit., p. 18).

[3] Sappiamo da Eunapio (*Vite*, V, 1, 2) che Giamblico ebbe come maestri Anatolio e poi Porfirio. Che questo Anatolio sia il Peripatetico, e non, come voleva Zeller, un omonimo discepolo di Porfirio (cfr. Zeller-Martano, p. 2), è tesi ormai accettata dai più. Non solo lo spostamento della data di nascita (cfr. nota 1) rende ormai la tesi probabile, ma anche la massiccia presenza della componente aristotelica nel nostro filosofo (dal *Protrettico* al *De anima* ai commentari alle opere dello Stagirita) depone decisamente a favore di essa (cfr. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis exégète et philosophe*, Aarhus 1972, pp. 37 ss.; Idem, *La place de Jamblique*, cit., p. 4).

Solo in un secondo momento Giamblico venne a contatto con Porfirio (forse indirizzato dallo stesso Anatolio).[4] L'incontro con Porfirio dovette essere decisivo, in quanto significò, sostanzialmente, l'incontro con la speculazione neoplatonica.

I rapporti fra i due pensatori, che dapprima furono buoni, dovettero tuttavia guastarsi, forse prima ancora che Porfirio morisse, su un punto cruciale, vale a dire proprio sulla interpretazione e sulla valutazione dei rapporti fra filosofia e religione positiva, e in particolare fra la speculazione razionale e la teurgia.

La rottura divenne irreparabile, e Giamblico assunse nei confronti di Porfirio un atteggiamento non solo critico, ma fortemente ostile.[5]

Quegli aspetti e quelle pratiche della religione pagana che Porfirio aveva criticato e in gran parte respinto, per Giamblico dovevano invece costituire un momento essenziale o addirittura il coronamento della filosofia. Fu precisamente questa la concezione che ispirò la Scuola, fondata in Siria agli inizi del IV secolo,[6] e le più significative opere del nostro filosofo.[7]

[4] Cfr. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis*, cit., p. 9, il quale formula l'ipotesi che Porfirio abbia conosciuto Anatolio ad Atene negli anni 50, che questi sia l'Anatolio cui Porfirio dedicò le sue *Questioni omeriche* (opera che risale appunto al periodo in cui Porfirio era discepolo di Longino ad Atene).

[5] Che le relazioni fra i due filosofi siano state dapprima buone, lo si può agevolmente ricavare dal fatto che Porfirio dedicò a Giamblico l'opera *Sul «conosci te stesso»* (cfr. Stobeo, *Anthol.*, III, p. 579, 21 Hense). La gravità della rottura successivamente avvenuta è provata, per limitarci ai documetiti più evidenti, dal *De mysteriis* (che è una confutazione della porfiriana *Lettera ad Anebo*) e dai frammenti pervenutici del *Commentario al Timeo.* Dillon rileva che dei 32 frammenti di quest'ultima opera in cui è menzionato Porfirio, 25 esprimono dissenso. Giamblico giunge addirittura al punto di accusare Porfirio di «barbarica millanteria» (cfr. Proclo, *In Plat. Tim.*, I, p. 152, 12 ss., e, in particolare, p. 153, 10 Diehl).

[6] Da Malala (*Chronographia*, XII, p. 312, 11-12 Dindorf) si ricava che Giamblico tenne il suo insegnamento a Dafne (vicino ad Antiochia) all'epoca di Massenzio e Galerio (305-312). Se così fosse, il nostro filosofo avrebbe aperto solo in età già avanzata la sua Scuola in Siria. La data coinciderebbe con quella della morte di Porfirio. Tuttavia alcuni pensano che Giamblico abbia lasciato Porfirio molto presto, e che si sia stabilito ad Alessandria per un lungo periodo di tempo, prima di ritornare in Siria (cfr. Dalsgaard Larsen, *Jamblique*, cit., pp. 40-42; Idem, *La place de Jamblique*, cit., pp. 4 s.). La data di morte del nostro filosofo è congetturalmente collocata nel terzo decennio del IV secolo (intorno al 325).

[7] Un catalogo ragionato delle opere che Giamblico risulta aver scritto si troverà sia in Dalsgaard Larsen, *Jamblique*, cit., pp. 42-65, sia in Dillon, *Iamblichi Chalcidensis*, cit., pp. 18-25. Ricordiamo i titoli più significativi. Innanzitutto l'imponente *Silloge delle dottrine pitagoriche*, in dieci volumi, che costituiva come una vasta introduzione alla filosofia (attraverso appunto la filosofia pitagorica considerata come paradigmatica) di cui diremo. I *Misteri Egiziani* sono oggi attribuiti concordemente al nostro filosofo (ancora lo Zeller li attribuiva a un discepolo della scuola siriaca;

La differente direzione che Giamblico aveva impresso al Neoplatonismo era stata ben individuata già dagli antichi. Olimpiodoro, per esempio, contrappone espressamente la posizione di Plotino e di Porfirio a quella di Giamblico, Siriano e Proclo, come segue:

> Alcuni pongono al primo posto la filosofia, come Porfirio, Plotino e molti altri filosofi; altri pongono invece al primo posto l'arte sacerdotale [ἱερατική] come Giamblico, Siriano e Proclo.[8]

Ancor più era stata rilevata dagli antichi l'importanza del pensiero di Giamblico. Assai spesso, infatti, i Neoplatonici posteriori qualificano Giamblico come «il divino», lo lodano e lo esaltano senza riserve.

Il lettore moderno che s'accosta a quanto di questo pensatore ci è pervenuto può indubbiamente stupirsi di tali alti elogi e rimanere deluso o addirittura urtato, come è avvenuto ad esempio a Zeller e agli studiosi che lo hanno seguito.

Bisogna però rilevare che il pensiero del nostro filosofo non può essere compreso secondo gli astratti canoni della dialettica hegeliana, ma solo *tenendo ben presente la concreta situazione storica nella quale egli si mosse.*

Se si considera da questo punto di vista, Giamblico risulta effettivamente un pensatore importante, perché seppe farsi interprete dei problemi dei Pagani colti del suo tempo, e seppe additare soluzioni che furono giudicate assai feconde.

ma dopo l'attenta ricerca condotta da K. Rasche, *De Jamblicho libri qui inscribitur de mysteriis auctore*, Münster 1911, e le solide prove da lui apportate, gli studiosi per lo più [a eccezione di Sodano, nell'opera già citata] si sono pronunciati a favore della autenticità), e, come vedremo, costituiscono una opera programmatica molto importante. La *Teologia Caldaica*, la *Teologia platonica* e il *Trattato sugli Dei* dovevano probabilmente costituire la *summa* del nostro filosofo (la prima doveva essere di mole cospicua, dato che, come risulta da un passo di Damascio, era formata da almeno ventotto libri). Grande importanza – per le ragioni che più avanti illustreremo – ebbero i suoi commentari a Platone e ad Aristotele. Di Platone Giamblico commentò l'*Alcibiade maggiore*, il *Fedone,* forse il *Cratilo*, il *Sofista*, il *Fedro*, il *Filebo*, il *Timeo* e il *Parmenide.* Di Aristotele commentò certamente le *Categorie* e gli *Analitici primi*, e probabilmente anche altre opere. Di contenuto aristotelico è anche il *Trattato sull'anima,* di cui ci sono pervenuti frammenti. Infine, sono da menzionare le sue *Lettere* indirizzate per lo più a discepoli, e di cui Stobeo ci ha conservato importanti frammenti (si veda l'elenco compilato da Dalsgaard Larsen, *Jamblique*, cit., pp. 50 s.). Si veda nello Schedario sotto la voce Giamblico l'elenco delle opere, delle edizioni e delle traduzioni.

2. Le novità del pensiero di Giamblico – Le novità apportate dal nostro filosofo risultano particolarmente significative almeno in tre differenti direzioni.

1) Plotino si era limitato a criticare quella particolare setta di Cristiani (e per giunta dottrinalmente degeneri), che era costituita dagli Gnostici. Porfirio nella sua massiccia opera *Contro i Cristiani* si era attenuto in prevalenza a un tipo di critica storico-erudita. Ma criticare i Cristiani non era sufficiente; occorreva fare assai di più: occorreva rilanciare positivamente il Paganesimo, proprio in quella configurazione sincretistica greco-orientale che allora aveva assunto, e, a questo scopo, occorreva fornirgli una precisa base teoretica.

Era necessario, insomma, rifondare a livello concettuale il politeismo dell'ultima grecità.

Proprio nell'ontologia neoplatonica, opportunamente ripensata soprattutto in funzione degli stimoli degli *Oracoli Caldaici*, il nostro filosofo trovò la fondazione teoretica del politeismo.

È da rilevare che, in questa riforma, Giamblico riuscì agevolmente, dato che la moltiplicazione delle ipostasi metafisiche e la moltiplicazione degli Dei hanno la medesima radice, in quanto nascono, in ultima analisi, da un medesimo orientamento dello spirito, come è stato da tempo giustamente rilevato.

D'altra parte – come abbiamo visto – già la Scuola di Plotino, sia pure timidamente, aveva aperto la strada a Giamblico: Amelio aveva distinto tre ipostasi nel *Nous* dando a esse nomi di Dei, e Porfirio aveva introdotto le sue innovazioni metafisiche ispirandosi anche agli *Oracoli Caldaici*.[9]

2) L'ultimo Paganesimo non poteva, però, accontentarsi di questa rifondazione ontologica del politeismo, pervaso com'era da ansie soteriologiche, e assetato com'era di riti e di pratiche magiche e teurgiche che fossero capaci di placare e propiziare gli Dei.

Come già abbiamo detto, mentre Plotino non fa menzione della teurgia, Porfirio, dopo averla praticata in giovinezza, la criticò nella sua *Lettera ad Anebo* (sacerdote egiziano). Il fulcro della critica porfiriana consisteva, per i motivi spiegati, nel denunciare la fallacità delle pretese della teurgia sulla base del principio secondo cui gli Dei sono «impassibili». Evidentemente, se gli Dei sono impassibili, non è pen-

[8] Olimpiodoro, *In Plat. Phaed.*, p. 123, 4 ss. Norvin.

sabile di poter agire su di essi con pratiche del genere di quelle messe in atto dalla teurgia. La ammissione di una certa efficacia della teurgia che Porfirio fece nel *De regressu animae* fu di limitatissima portata, come abbiamo sopra veduto.[10]

Era dunque necessario difendere la teurgia da queste critiche e dare anche di essa una giustificazione teoretica, in modo da garantirle un posto adeguato nella vita dello spirito.

Questo compito fu assolto da Giamblico nell'opera già più volte citata *Sui Misteri Egiziani*, che reca il sottotitolo «Risposta di Abammone alla lettera di Porfirio ad Anebo e soluzione delle difficoltà che vi si trovano». Abammone è un nome sacerdotale di cui Giamblico fa uso come di pseudonimo, quasi per indicare, appunto, la sua funzione di interprete degli Dei.

L'attaccamento particolare alla teurgia che si riscontra non solo nel tardo paganesimo popolare, ma altresì nella tarda filosofia ellenica è particolarmente indicativo. Il puro *logos* in quanto tale era ormai giudicato insufficiente a garantire il raggiungimento del fine ultimo, senza l'ausilio di forze metarazionali. E il modo con cui Giamblico si è fatto interprete di questo sentire, come vedremo, è veramente paradigmatico.

3) Nell'ultima fase della filosofia greca – come sappiamo – ebbe una larghissima diffusione la forma letteraria del commentario soprattutto ad Aristotele e a Platone. Plotino costituisce una eccezione. Ma già Porfirio era ritornato alla forma letteraria del commentario, con cui rilesse Omero, gli *Oracoli Caldaici*, i dialoghi platonici e le opere aristoteliche. Ma Porfirio adottò un criterio di commento assai libero e, anzi, in gran parte arbitrario, come risulta soprattutto dalla sua esegesi dell'omerico *Antro delle Ninfe.*

Ebbene, anche in questo campo Giamblico seppe apportare una innovazione significativa, introducendo alcuni canoni esegetici precisi, che dovevano rivelarsi molto fecondi. Vediamo più in particolare i modi con cui il nostro filosofo realizzò queste riforme.

3. La metafisica e la teologia di Giamblico – La fondazione speculativa del politeismo – come sopra abbiamo già accennato – risulta sostanzialmente connessa con la assai complessa operazione della moltiplicazione delle ipostasi.[11]

[9] Cfr. *supra*, pp. 2155 ss.
[10] Si veda quanto diciamo, *ibidem*.
[11] Dalsgaard Larsen ha rilevato, a questo proposito, come sia necessario tener

Una prima novità, a questo riguardo, consiste nell'inversione della rotta che era stata seguita da Porfirio, operata da Giamblico nel ripensamento dell'ontologia neoplatonica. Abbiamo visto, infatti, che Porfirio (almeno verso la fine della sua vita) tendeva a collegare l'Uno alla triade intelligibile e a concepirlo come primo membro di essa (determinando poi questa secondo una scansione enneadica). Giamblico, per contro, non solo torna a riaffermare la trascendenza dell'Uno rispetto all'Intelligibile, come aveva fatto Plotino, ma sostiene la necessità di introdurre fra l'Uno e il cosmo intelligibile un secondo Uno.

Riferisce Damascio:

> Dopo questo dobbiamo procedere all'indagine di quest'altro punto: i principi primi anteriori alla prima triade intelligibile sono due, vale a dire quello assolutamente ineffabile [= il primo Uno] e quello non coordinato alla triade [= il secondo Uno], come dice il grande Giamblico nel ventottesimo libro della sua perfettissima *Teologia Caldaica*? Oppure come ha ritenuto la maggior parte dei filosofi a lui posteriori, dopo la causa ineffabile [= l'Uno] viene immediatamente la prima triade intelligibile? Oppure dobbiamo abbandonare questa ipotesi e dobbiamo dire, con Porfirio, che il Padre della triade intelligibile è il principio unico di tutte le cose?[12]

La posizione di Giamblico, come risulta da questo passo, pare sia stata ritenuta dalla maggior parte degli stessi Neoplatonici posteriori perfino troppo radicale (i più preferirono attenersi all'unico Uno di Plotino; Damascio, come vedremo, seguì invece il nostro filosofo). Evidentemente Giamblico sentiva il bisogno di distinguere i due aspetti caratteristici dell'Uno plotiniano – vale a dire quello per cui esso è dichiarato assolutamente trascendente, ineffabile e indicibile e quello per cui, invece, è dichiarato potenza produttrice di tutte le cose –, fino a farne due differenti ipostasi.[13]

Quella che in Plotino era la seconda ipostasi, l'Intelligenza (*Nous*), viene trasformata addirittura in un complesso di ipostasi e di mo-

conto del processo storico attraverso il quale avvenne questa «moltiplicazione». Giamblico non è partito da Plotino ma dal Medioplatonismo, dal Neopitagorismo, dalle rivelazioni degli *Oracoli Caldaici*, dai trattati ermetici, dalla Gnosi (*La place de Jamblique*, cit., p. 14). Questo è però vero solamente in parte, giacché, senza la mediazione delle categorie plotiniane, sarebbe impensabile il sistema di Giamblico.

[12] Damascio, *De principiis*, 43 (I, p. 86, 3-10 Ruelle).

menti, che allo stato attuale delle ricerche non risulta possibile ridisegnare se non nelle sue linee generali. In primo luogo, è da rilevare come Giamblico abbia ritenuto necessario distinguere il piano dell'«intelligibile» (νοητόν) dal piano dell'«intellettivo» o meglio dell'«intellettuale» (νοερόν), scindendo, in tal modo, i due tratti essenziali del *Nous* plotiniano, il quale era, appunto, unità sintetica di *intelligibile* e *intelligenza.*

Ma non basta. Il piano dell'«intelligibile» venne suddiviso in tre triadi, e, ulteriormente, venne suddiviso anche il piano dell'«intellettuale».[14]

Sembra inoltre possibile – almeno stando a un testo di Proclo emendato sulla base di alcune congetture – che Giamblico avesse già introdotto, anticipando in tal modo una dottrina che diventerà tecnica con i filosofi della Scuola di Atene, anche un piano intermedio fra quello dell'intelligibile e quello dell'intellettuale, vale a dire il piano dell'*intelligibile-e-intellettuale* (νοητὸν-καὶ-νοερόν), distinguendo anche questo in triadi.[15]

Anche la sfera dell'Anima, secondo lo schema triadico generale, fu distinta, essa pure, in tre ordini.[16]

Nella pagina seguente riportiamo un quadro sinottico che può senz'altro agevolare la comprensione del sistema delle ipostasi di Giamblico:[17]

[13] Cfr. a questo proposito i rilievi del Dillon, *Iamblichi Chalcidensis*, cit., pp. 30-33.

[14] Cfr. Proclo, *In Plat. Tim.*, I, p. 308, 17 ss. (= Dalsgaard Larsen, *Jamblique...*, cit., fr. 230). Stando al testo tràdito, la divisione del piano dell'intelligibile sarebbe in tre triadi e una ebdomade; ma, se si corregge il testo come propone il Festugière, risulta una sistemazione tutta diversa (cfr. la nota seguente).

[15] A.J. Festugière (Proclus, *Commentaire sur le Timée*, *Traduction et notes*, 5 voll., Paris 1966-1968, vol. II, p. 164, note 3) corregge come segue il passo di Proclo, *In Plat. Tim.*, I, p. 308, 20 ss. Diehl: «bisogna leggere [...] μετὰ τὰς νοητὰς <τρεῖς ?> τριάδας καὶ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομ<ῃ τρ>άδι (ἑβδομάδι codd. *correxi*) τὴν τρίτην ἐν τοῖς πατράσιν ἀπομένει ... τάξιν". «Giamblico attribuisce al Demiurgo, dopo le tre triadi degli Dei Intelligibili e le tre triadi degli Dei Intelligibili e Intellettuali, il terzo rango fra i Padri nella settima triade, l'Intellettuale». Dunque, verrebbero a esserci *tre triadi intelligibili, tre triadi intelligibili-intellettuali e una intellettuale* (settima sommata alle altre).

[16] Cfr. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis*, cit., frr. 50 e 54 (= Dalsgaard Larsen, *Jamblique*, cit., i frr. 248 e 253). Giamblico insistette sulla differenza strutturale fra l'Anima e le altre ipostasi (cfr. Stobeo, *Anthol.*, I, pp. 362, 24-385, 10 Wachsmuth).

[17] Per completezza ricordiamo che, secondo il Dillon, in Giamblico sarebbe già presente la dottrina delle "Enadi", che verrà sviluppata da Proclo, come vedremo (cfr. *Jamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads*, in «Phronesis», 17 (1972), pp. 102-106, riprodotto anche in *Iamblichi Chalcidensis*, cit., Appendix B, pp. 412-416). Ma il ruolo di queste Enadi in Giamblico non risulta ancora sufficientemente chiaro.

Principio supremo assolutamente ineffabile (primo Uno)

Secondo principio (secondo Uno)

Mondo del Nous



Piano dell'intelligibile, distinto in tre triadi

Piano dell'intelligibile-e-intellettuale, distinto in tre triadi

Piano dell'intellettuale, distinto in una triade (se si accoglie la correzione della testimonianza di Proclo, di cui alla nota 15, oppure in tre triadi più una ebdomade se ci si attiene alla lettura tradizionale)

Mondo dell'Anima



Anima ipercosmica

Anima del Tutto

Anime particolari

Tutte queste ipostasi erano presentate, oltre che sotto l'aspetto metafisico-ontologico, altresì sotto l'aspetto propriamente religioso e considerate Dei. E appunto in questo modo da Giamblico veniva razionalmente giustificato il politeismo.

4. La moltiplicazione delle ipostasi come giustificazione metafisica del politeismo – Naturalmente, il numero di queste ipostasi poteva essere accresciuto senza limite, moltiplicando *ad libitum* il numero delle anime che sono nel mondo. E così Giamblico introdusse, oltre agli «Dei ultramondani», anche un gran numero di «Dei intramondani», e poi ancora «Angeli», «Demoni» ed «Eroi».

Gli Dei intramondani furono poi divisi in complessi ordini e categorie, e vennero moltiplicati e sistemati in modo da far posto all'intero *pantheon* della fede tardo-pagana.[18]

[18] Cfr. il *De mysteriis* e Dillon, *Iamblichi Chalcidensis*, cit., frr. 75-79 (con il relativo commento). A Giamblico probabilmente si ispirano Giuliano, nei suoi più famosi *Discorsi*, e Salustio, *De Diis* (cfr. *infra*, pp. 2178-2180 e 2180-2182 ss.).

Alla luce di quanto ora s'è detto, risulta chiara – crediamo – l'affermazione sopra fatta, ossia che la concezione della molteplicità di ipostasi e la concezione della molteplicità di Dei dipendono da un medesimo atteggiamento mentale. Infatti, come gli Dei pagani altro non sono che personificazioni e individualizzazioni di forze e aspetti della natura e dell'uomo, così le nuove ipostasi, moltiplicate all'inverosimile, non sono, fondamentalmente, se non la entificazione e sostantificazione (la ipostatizzazione, appunto) di quelle che in Plotino erano pure determinazioni concettuali.

Ci sembra che su questo punto avesse colto nel segno già a suo tempo Zeller (che, pure, nell'insieme – come abbiamo già detto – giudica scorrettamente il nostro filosofo): «La via migliore per assicurarsi il divino gli [*scil.*: a Giamblico] sembra quella di moltiplicarlo più che sia possibile e di collocare i concetti che ne determinano l'essenza e i rapporti col finito, come forme autonome, una accanto all'altra e una sopra l'altra. Ma appunto ciò costituisce il carattere distintivo della religione e particolarmente della religione politeistica: quello che per il pensiero filosofico è semplicemente un elemento concettuale, è per la concezione religiosa una forma concreta; quello che lì ha la forma dell'universalità, ha qui la forma sensibile dell'individualità; e mentre le religioni monoteistiche conservano l'unità dell'ente divino e pongono le numerose forme dell'intuizione religiosa solamente nella storia della rivelazione di esso, la religione naturale politeistica invece ha la caratteristica tendenza a scindere l'ente divino in una pluralità di particolari».[19]

5. Interpretazione e giustificazione che Giamblico dava della teurgia – Nella giustificazione del politeismo Giamblico poteva avvalersi largamente dei risultati cui era pervenuta la precedente speculazione medioplatonica e neoplatonica nonché quella neopitagorica. Ma come era possibile giustificare quella teurgia, che, sotto certi aspetti, pareva essere l'antitesi della filosofia e le cui pretese Porfirio aveva lucidamente contestato?

Vediamo di determinare in primo luogo, quale sia esattamente la concezione che Giamblico aveva della teurgia.[20]

Nel *De mysteriis* veniva presentata come una pratica e anzi un'arte con cui mediante opportuni atti, simboli e formule, non compresi

[19] Zeller-Martano, pp. 44 s.
[20] Sulla teurgia si veda quanto abbiamo già detto nel libro VII, pp. 1969 ss.

dalla umana ragione ma compresi dagli Dei, l'uomo poteva congiungersi con gli Dei medesimi e beneficiare dei loro influssi e della loro potenza.

L'unione teurgica con la divinità e le relative pratiche necessarie per realizzarla erano dunque concepite come qualcosa che era decisamente meta-razionale.

Il nostro filosofo scrive testualmente:

> Ammesso che l'ignoranza e l'inganno siano colpa ed empietà, essi tuttavia non rendono per questa sola ragione falso ciò che si offre agli dèi nel modo che gli è proprio, e le divine cerimonie e non l'atto del pensiero uniscono agli dèi i teurgi; poiché, che cosa in questo caso impedirebbe a coloro i quali praticano la filosofia teoretica di ottenere l'unione teurgica con gli dèi? Ma la verità non è questa: piuttosto l'adempimento delle azioni ineffabili e compiute in maniera degna degli dèi e al di sopra di ogni intellezione, e la potenza dei simboli senza voce, comprensibili agli dèi soltanto, operano l'unione teurgica. Perciò noi non compiamo gli atti con il pensiero: perché così la loro efficacia sarà intellettuale e causata da noi: e né l'una né l'altra cosa è vera. Infatti, senza che noi interveniamo con il nostro pensiero, i simboli stessi compiono da se stessi la loro opera propria e la potenza ineffabile degli dèi, cui questi simboli appartengono, riconosce le sue proprie immagini essa stessa da se stessa, non con l'incentivo del nostro pensiero.[21]

Il passo è per più aspetti indicativo, in quanto, oltre a fornire una perfetta definizione della teurgia, contiene altresì il fondamento su cui si basa la risposta alle obiezioni di Porfirio, e rivela la notevole distanza che separa la posizione di Giamblico – e dell'ultimo Neoplatonismo, che seguirà Giamblico – da quella di Plotino e della sua Scuola.

Le obiezioni di Porfirio cadono, secondo Giamblico, se si tiene ben fermo *che la teurgia è una attività al di sopra dell'intelletto e della ragione dell'uomo e quindi al di sopra delle facoltà razionali.*

Nella teurgia non è l'attività dell'uomo che sale agli Dei e li raggiunge, giacché, in tal caso, verrebbe compromessa la impassibilità degli Dei medesimi, come diceva appunto Porfirio; si tratta, invece, della stessa potenza divina che scende agli uomini, o, meglio, che libera gli uomini da questo mondo e li riporta agli Dei. *Si tratta, insomma, di una iniziativa degli Dei più che degli uomini.*

[21] Giamblico, *De mysteriis*, II, 11, 96 s.

Chiarisce molto bene questi concetti Hadot: «Se possiamo raggiungere l'unione perfetta con gli dèi attraverso la contemplazione, non è con le nostre proprie forze che raggiungeremmo il divino. Gli dèi in questo caso sarebbero mossi da esseri inferiori. Al contrario, se scelgono da sé le pratiche incomprensibili agli uomini, attraverso cui si può sperare di unirsi a essi, allora permangono immobili in se stessi e tengono per sé l'iniziativa».[22]

6. Le conseguenze che comportava l'interpretazione della teurgia di Giamblico – Chiunque ci abbia seguito fino a questo punto potrà facilmente comprendere che il costo di questa operazione tentata da Giamblico era altissimo. Essa significava esattamente la *esplicita ammissione dell'incapacità della filosofia classicamente intesa a condurre l'uomo al raggiungimento del suo fine supremo.*

Ancora Plotino – come abbiamo sopra rilevato – ribadiva la convinzione tutta greca nella possibilità per l'uomo di realizzare l'«unione» (ἕνωσις) con il Divino mediante le sue sole forze, mentre Giamblico nega ormai, a livello tematico, questa possibilità.

È evidente che nella teurgia e negli «atti e simboli indicibili» della teurgia, che la ragione umana non comprende ma che gli Dei comprendono, il Pagano cercava ciò che ormai era risultato chiaro che la ragione da sola non poteva dare e che i Cristiani indicavano nella Grazia e nei sacramenti, ma su ben diversi fondamenti e con ben diverse garanzie.[23]

7. Connessione dell'etica con la teurgia – Alla teurgia Giamblico, naturalmente, dovette, almeno in parte, collegare la sua etica.

Infatti sappiamo che alle classi di virtù distinte da Porfirio egli aggiunse anche le «virtù ieratiche» o sacerdotali, realizzantisi nell'unione mistica con l'assoluto e le «virtù teurgiche», che verosimilmente coincidevano con esse.

Forse anche la sottolineatura della differenza strutturale sussistente fra l'anima e le ipostasi superiori, almeno per quanto concerne l'anima dell'uomo, doveva mettere in risalto la necessità di ricorrere all'ausilio della teurgia.

Ricordiamo che anche Giamblico concepiva le anime rivestite dell'ὄχημα, «corpo etereo», destinato a permanere anche dopo la morte,

[22] Hadot, *Porfirio e Vittorino*, cit., p. 76.

[23] Cfr. Olimpiodoro, *In Plat. Phaed.*, p. 114. 22 ss. Norvin; Marino, *Vita di Proclo*, 28.

tranne che nelle anime che hanno saputo raggiungere il massimo della purificazione, le quali divengono angeli.

Inoltre, per il nostro filosofo, la reincarnazione poteva avvenire solo in corpi umani.

8. Giamblico e la matematica – Giamblico ebbe forti interessi per la matematica e scrisse su questa tematica una imponente *Silloge delle dottrine pitagoriche*, composta da ben nove o addirittura dieci trattati, di cui ci sono pervenuti i primi quattro: *La vita di Pitagora*; *Esortazioni alla filosofia*; *La scienza matematica comune*; *L'introduzione aritmetica di Nicomaco*; *La scienza aritmetica applicata alla fisica*; *La scienza aritmertica applicata all'etica*; *La scienza aritmetica applicata alla teologia*; *La geometria pitagorica*; *La musica pitagorica*; e probabilmente anche *L'astronomia pitagorica.*[24]

F. Romano che ha curato una traduzione italiana, così illustra questi trattati: «il primo e il secondo costituiscono una specie di avviamento e incitamento morale (e filosofico generale) ad abbracciare la dottrina pitagorica, il terzo una specie di introduzione generale alla matematica pitagorica, il quarto la prima introduzione specifica alla prima scienza matematica, cioè all'aritmetica. I libri quinto, sesto e settimo si muovevano intorno alle applicazioni dell'aritmetica in settori specifici diversi, ma non separati dalla matematica, e trattavano precisamente degli aspetti fisico, etico e teologico dell'aritmetica. Gli ultimi tre libri, infine, completavano la *Summa pitagorica* con le altre tre introduzioni specifiche alle scienze matematiche che nell'ordine seguivano l'aritmetica, e cioè alla geometria, alla musica e all'astronomia. Il piano dell'opera, dunque, si presenta come una grande enciclopedia sistematica del pitagorismo, e cioè come una trattazione completa e organica della filosofia pitagorica».

Giamblico nei confronti della matematica, si muove, dal punto di vista metafisico, su una linea squisitamente platonica. Considera infatti gli enti matematici come «intermedi» fra le forme intelligibili e le realtà sensibili, e scrive espressamente:

> Dico dunque che ciò che si trova semplicemente in una posizione intermedia tra le forme intelligibili e quelle sensibili costituisce il genere comune di questa scienza, genere che contiene in sé tutte le diverse specie, quante e quali che siano, e che da un lato partecipa dei

[24] F. Romano, nella *Introduzione* al Giamblico, *Summa Pitagorica*, Bompiani 2006, cit., pp. 25-40, fornisce un'eccellente sintesi del contenuto dei testi pervenutici.

generi primari dell'essere, ma dall'altro abbraccia in se stesso i generi dei sensibili pur superandoli per purezza e incorporeità, e contiene in sé ogni specie di potenza, sia quelle che elevano verso i veri enti, sia quelle che fanno piombare nel divenire, e parimenti ogni specie di conoscenza.[25]

In un altro bel passo, Giamblico, sempre sulla linea platonica, precisa che la matematica è inferiore alla dialettica, in quanto mentre la dialettica conosce le realtà che sono in sé e per sé, la matematica conosce appunto gli esseri intemedi:

> I teoremi della dialettica sono superiori [...], mentre quelli della matematica in quanto suoi propri interessano solo la matematica. Questa dunque li scopre e li perfeziona e li pratica da se stessa, e ciò che le appartiene in proprio è ben capace di sperimentarlo, e non ha bisogno di altra scienza per costruire la sua propria teoria. Essa non conosce ciò che è in sé e per sé come fa la dialettica, bensì le realtà che cadono sotto il proprio dominio, e le considera come cosa propria in quanto suoi propri soggetti, e di questi dà le esatte definizioni, e possiede in se stessa i criteri con cui bisogna esaminarli.[26]

Queste precisazioni fanno ben comprendere, di conseguenza, la portata del giudizio che Giamblico dà delle matematiche:

> Chi abbia acquisito in tal modo tutte le matematiche, costui, io dico, è l'uomo più sapiente nel più vero senso della parola, perché senza i suddetti metodi di studio delle matematiche, chi non la conose non potrà mai vantarsi di apprendere la più bella e più divina natura che dio abbia concesso agli uomini di conoscere.[27]

In effetti, la realtà che più interessa il filosofo sta al di sopra delle realtà matematiche e la si conosce mediante la dialettica; e la stessa dialettica è superata dalla scienza teurgica, nel senso che abbiamo visto.

9. I canoni dell' interpretazione dei testi dei classici – Praechter[28] ha rilevato che fu un grande merito di Giamblico quello di introdurre dei «canoni» e delle «regole» per l'interpretazione dei testi classici e in particolare dei dialoghi platonici, e i più recenti studi hanno confermato l'esattezza di questa tesi.

[25] Giamblico, *La scienza matematica comune*, 33, 95, trad. Romano, Milano 1995.
[26] *Ibidem*, 29, 89 s.
[27] *Ibidem*, 6, 21.
[28] Cfr. Praechter, *Richtungen*, cit., pp. 128 ss.

In primo luogo, secondo Giamblico, un dialogo platonico doveva essere interpretato in *funzione di un fine o di uno scopo unitario*.

E secondo questo scopo doveva essere interpretato non solo l'insieme, ma altresì il prologo e le singole parti.

In secondo luogo, secondo Giamblico, era possibile leggere un dialogo platonico a vari livelli. Egli, infatti, concepiva la metafisica, la matematica, la fisica e l'etica come strettamente unite fra loro secondo il rapporto di «modello» e di «immagine» o «copia».

Più precisamente: la metafisica era il modello, la matematica l'immagine; a sua volta, la matematica era il modello rispetto alla fisica e questa ne era l'immagine; l'etica era strettamente connessa alla matematica.

Sulla base di questo schema era quindi possibile interpretare i dialoghi appunto a differente livello, senza infrangere la regola dello scopo principale, passando dall'immagine al modello, ossia da una esposizione fisica al suo modello matematico e da questo all'ulteriore modello metafisico, oppure anche passando dalle parti al tutto.[29]

Per tutti questi contributi gli ultimi filosofi pagani chiamarono il nostro filosofo con l'epiteto «divino». All'agonizzante pensiero ellenico egli aveva cercato di ridare un po' di vita.

In effetti da Giamblico dipendono, in vario modo, tutte le altre Scuole neoplatoniche pagane, come vedremo.

II. Teodoro di Asine e altri discepoli di Giamblico

1. Sopatro di Apamea e Dessippo – Dopo la morte di Giamblico la sua Scuola si dissolse.

Sopatro di Apamea, che Eunapio considera come il pensatore di maggior spicco fra i discepoli di Giamblico, resta per noi poco più che un nome, giacché non ci sono rimasti documenti e testimonianze che ci permettano di ricostruirne il pensiero.

Sopatro si trasferì a Costantinopoli, dove ebbe, in un primo tempo, molta influenza alla corte imperiale, ma poi fu giustiziato sotto l'accusa di magia.[1]

Di Dessippo ci è pervenuto un commento alle *Categorie*, che però è scarsamente significativo.[2]

[29] Su Giamblico esegeta si veda il volume di Dalsgaard Larsen, *Jamblique*, cit., *passim*.
[1] Cfr. Eunapio, *Vite*, V, 1, 5; VI, 2, 7; VI, 2, 10 ss.

2. Teodoro di Asine – Invece, un certo numero di testimonianze (di recente raccolte e sistematicamente ordinate) ci è stato tramandato su Teodoro di Asine.[3]

Questi ebbe rapporti con Amelio e – forse tramite Amelio – anche con il pensiero di Numenio. Fu discepolo, dapprima, di Porfirio, e, poi, fu alla Scuola di Giamblico, nei confronti della cui dottrina, però, mantenne un atteggiamento critico. In particolare, non sembra essersi interessato delle pratiche teurgiche. Ma la sua metafisica dipende senza dubbio dalla riforma di Giamblico.

Egli pose un «Primo», inesprimibile e indicibile, come «fonte di tutte le cose e causa della bontà».

Dal Primo dedusse una triade che esaurisce il «piano dell'intelligibile», e che egli chiamava l'«Uno». Si trattava, dunque, di un «Uno triadico», per così dire, ossia di una «triade unitaria».

I membri di questa triade vennero denominati sfruttando la simbologia dei tre suoni di e{ν, ossia dell'Uno (che sono lo *spirito aspro della epsilon*, la *epsilon* e la lettera *ni*), secondo i metodi del Neopitagorismo.

A questa triade Teodoro fece seguire quella che esaurisce il «piano dell'intellettuale», caratterizzata dall'«essere», dal «pensare» e dal «vivere».

Ulteriormente, egli dedusse una triade di Demiurgi, caratterizzata, rispettivamente, dall'«ente», dal «pensiero» e dalla «vita».

Si noti che, per caratterizzare questa triade, Teodoro di Asine usava i sostantivi corrispondenti agli *infiniti* con cui indicava i membri della precedente triade, evidentemente volendo significare che quelli erano prodotti dall'attività di questi.

Inoltre, divise anche ciascun membro di questa triade in altre triadi.

Infine, distinse tre ipostasi anche nell'ambito dell'anima.[4]

Complesse distinzioni Teodoro di Asine operò, ulteriormente, a proposito dell'Anima (distinta in «Anima in sè», «Anima universale» e «Anima del Tutto»), e considerata sia in sé sia nei suoi rapporti col

[2] È stato pubblicato nella grande collana «Commentaria in Aristotelem Graeca», IV, 2, a cura di A. Busse nel 1888.

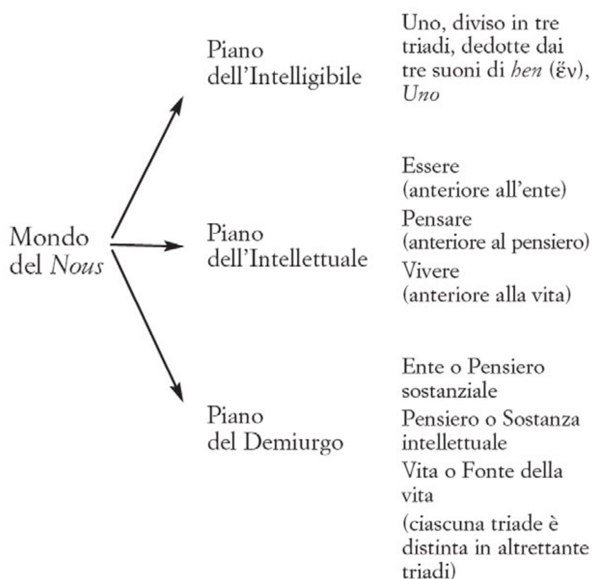
[3] Si veda W. Deuse, *Theodoros von Asine, Sammlung der Testimonien und Kommentar*, Wiesbaden 1973. «Teodoro nacque nell'ultimo trentennio del III secolo e morì, al più tardi, intorno al 360 d.C.», dice il Deuse (p. 1). Nei suoi anni giovanili poté ancora udire Porfirio e, successivamente – forse solo per breve tempo – Giamblico. Il Teodoro di cui parla Eunapio, *Vite*, V, 1, 4-5 Deuse (*Theodoros*, cit., test. 31), è probabilmente il nostro filosofo.

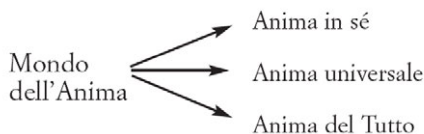
[4] Cfr. Deuse, *Theodoros*, cit., testimonianze 6 e 12 e il relativo commento.

corporeo, con, ancora una volta, considerazioni pitagoreggianti desunte dalle lettere della parola *psyché* e dal corrispondente numero.[5]

Il pensiero di Teodoro ha una limitata importanza, ed è storicamente interessante soprattutto nella misura in cui, consolidando il sistema della dialettica triadica, prepara ulteriormente la strada alla definitiva sistemazione di Proclo.

3. Raffigurazione sintetica del pensiero di Teodoro di Asine – Ecco uno schema grafico, che chiarisce questa intricata costruzione della realtà incorporea:





[5] Cfr. Deuse, *Theodoros*, cit., pp. 3-11.

SEZIONE IV

LA SCUOLA DI PERGAMO

1. Caratteristiche ed esponenti della scuola di Pergamo – Alla morte di Giamblico, Edesio, uno dei suoi discepoli più apprezzati, prese dimora a Pergamo nella Misia e vi fondò una Scuola.

Dapprima, seguendo un oracolo che aveva avuto in sogno, si rifugiò nella solitudine della vita agreste in Cappadocia. Ma, sparsasi la notizia, molti lo raggiunsero, desiderosi di udire il suo insegnamento, e lo costrinsero a ritornare alla vita sociale. Egli scelse appunto Pergamo come sede della Scuola, la quale divenne ben presto fiorente e la fama di Edesio notevole.[1]

Fra i discepoli di Edesio emersero Massimo, Crisanzio di Sardi, Prisco ed Eusebio di Mindo.[2]

A Pergamo venne anche Giuliano, il futuro imperatore, attratto dalla fama di Edesio. Fra i seguaci di Edesio Giuliano scelse i suoi maestri: Massimo, che gli divenne maestro a Efeso, e Crisanzio.[3]

A questa Scuola è legato Eunapio (discepolo di Crisanzio), che ci ha lasciato un'opera sulle vite di questi filosofi.[4]

A Giuliano furono inoltre legati Libanio, il celebre retore, i cui interessi filosofici non furono però in primo piano,[5] e Salustio, che con l'imperatore collaborò attivamente per la restaurazione del politeismo pagano.[6]

Caratteristiche peculiari di questa Scuola sono:

1) la forte riduzione della componente metafisico-speculativa;

2) l'altrettanto forte accentuazione della componente religioso-mistico-teurgica, portata addirittura al parossismo da alcuni esponenti, soprattutto da Massimo;[7]

[1] Cfr. Eunapio, *Vite*, VI, 4, 1 ss.

[2] Su questi personaggi siamo informati soprattutto da Eunapio (cfr. sotto nota n. 4).

[3] Cfr. Eunapio, *Vite*, VII, 1, 5 ss.

[4] Delle *Vite* di Eunapio è stata fatta una recente edizione a cura di G. Giangrande, *Eunapii Vitae sophistarum*, Roma 1956.

[5] Libanio nacque intorno al 314 e morì nel 393 d.C. Le sue opere pervenuteci sono state pubblicate da R. Förster, Leipzig 1903-1922, in 11 volumi.

[6] Si veda *infra*, p. 2180, n. 1.

[7] Cfr. Eunapio, *Vite*, VII, *passim*. Massimo fu condannato a morte dai Cristiani nel 372 d.C.

3) il disinteresse per le opere di Platone e Aristotele, o almeno per la lettura sistematica e l'interpretazione di esse mediante commentari.

Eusebio di Mindo, con la sua abilità dialettica e con le sue forti riserve sull'arte teurgica, considerata come insano abuso di certi poteri che derivano dalla materia e con la sua difesa della capacità della ragione, costituisce l'eccezione che conferma la regola.[8]

Delle specifiche dottrine della maggior parte degli esponenti di questa Scuola siamo assai scarsamente informati. Eunapio si limita a narrare i fatti concernenti la vita di questi filosofi, mentre sul loro pensiero fa solo cenni alquanto fugaci e per lo più generici.

Di Giuliano e Salustio ci sono invece pervenute opere che, però, danno solo una parziale idea delle concezioni di questa Scuola. Vediamo in breve l'orientamento spirituale di questi due personaggi.

2. Giuliano (l'Apostata) – La figura e l'opera di Flavio Claudio Giuliano appartengono più alla storia politica e religiosa che non alla storia della filosofia.[9]

La sua fama è legata soprattutto al disperato tentativo con cui egli, nella sua attività politica (prima in qualità di governatore delle Gallie e poi di imperatore), cercò di far rivivere lo spirito e la religione dell'Ellenismo.

Si trattò di un tentativo che ebbe la vita effimera di una meteora, la quale si spense non appena accesa.[10]

In qualsiasi modo si giudichi tale tentativo (che in questa sede non possiamo illustrare), resta in ogni caso evidente che Giuliano – per una serie di ragioni che in parte dipesero dalle circostanze di cui fu vittima – non capì a fondo il Cristianesimo e, quindi, le ragioni per cui la storia non poteva proseguire se non con l'inarrestabile successo di esso.

La sua impresa fu, in realtà, una fuga all'indietro nel passato. E se pure può essere vero – come qualcuno pensa – che egli non volle tanto negare il Cristianesimo come tale, quanto piuttosto contestare quell'atteggiamento di esclusione della nuova religione nei confronti

[8] Cfr. Eunapio, *Vite*, VII, 2, 2-13.

[9] Giuliano nacque nel 332 d.C. Ebbe il titolo di Cesare nel 355 (a soli ventiquattro anni), la suprema carica di imperatore nel 361. Morì in battaglia nel 363. L'incontro con Massimo dovette avvenire intorno al 351. Delle edizioni delle opere di Giuliano e delle traduzioni daremo conto nello Schedario, *s.v.*

[10] L'immagine è di G. Negri, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, 1902², pp. 485 s., 517 s.

di tutte le altre, e che mirò a una religione universale che tutte le abbracciasse: ebbene, anche in questo caso, rimane vero quanto abbiamo detto.

Ecco alcune sue affermazioni particolarmente illuminanti:

> Opportuno mi pare esporre qua a tutti le ragioni per le quali io venni nel convincimento che la settaria dottrina dei Galilei è un'invenzione messa insieme dalla malizia umana. Nulla avendo essa di divino e sfruttando la parte irragionevole dell'anima nostra ch'è proclive al favoloso e al puerile, riesce a far tenere per verità un costrutto di finzioni mostruose.[11]

Ma proprio lui che accusa il Cristianesimo di torbida irrazionalità e di essere un costrutto di finzioni mostruose, si abbandonò a una ammirazione sfrenata della più irrazionale delle correnti del tardo pensiero greco, e mostrò un attaccamento quasi morboso alle pratiche teurgiche.

Eunapio ci narra, a proposito, un fatto assai indicativo. Eusebio di Mindo, quando Giuliano era a Pergamo, continuava a insistere sulla superiorità del metodo razionale in filosofia nei confronti delle pratiche teurgiche, tanto che Giuliano lo costrinse a rivelargli le ragioni di quell'insistenza. Eusebio gli manifestò allora chiaramente il proprio pensiero. Egli intendeva mettere in guardia Giuliano dalle arti magiche di Massimo, il quale disprezzava le dimostrazioni razionali per praticare la teurgia e la magia, e narrò alcune eccezionali opere di magia di Massimo, come quella dell'aver fatto sorridere la statua della Dea Ecate e l'avere fatto accendere le fiaccole che essa teneva fra le mani di luce sfolgorante.

Eusebio così concluse:

> Ma tu non ti devi meravigliare di questo, come non me ne meraviglio io, e considera invece una gran cosa la purificazione che si ottiene mediante la ragione.[12]

Al che Giuliano rispose senza esitazione:

> Ti saluto, tu attaccati ai tuoi libri: mi hai rivelato colui che cercavo.[13]

[11] Giuliano, *Contro i Cristiani*, fr. 1; traduzione A. Rostagni.
[12] Eunapio, *Vite*, VII, 2, 11.
[13] Eunapio, *Vite*, VII, 2, 12.

Giuliano non cercava, dunque, il *logos*, ma le torbide arti teurgiche, di cui Massimo era espertissimo.

In una lettera a Prisco, inoltre, egli stesso scrive:

> Cercami tutti i libri di Giamblico intorno al mio omonimo [Giuliano il Teurgo]. Solo tu lo puoi. Io ho una folle passione per Giamblico in filosofia e per il mio omonimo in teosofia, e giudico gli altri niente [...], a confronto di questi.[14]

È da notare che la dottrina neoplatonica vera e propria per lui non costituisce se non il quadro generale in cui si collocano l'allegoresi così come la teurgia.

I due più celebri discorsi di Giuliano, *A Helios Re* e *Alla gran Madre degli Dei*, sono una eccellente esemplificazione della esilità speculativa del pensiero dell'imperatore.[15]

3. Salustio – Il trattato di Salustio[16] *Sugli dèi e il mondo* rientra molto probabilmente nel quadro della politica di restaurazione del politeismo pagano promossa da Giuliano, ed è una specie di manifesto della fede politeistica o un catechismo degli articoli essenziali di essa, come è stato da tempo notato.

Lo scritto è di una chiarezza e lucidità veramente eccezionali, e costituisce uno sforzo cospicuo di purificare le credenze pagane in modo da renderle competitive nei confronti della religione cristiana.

La maggior parte delle idee esposte nel breve trattato non sono originali. In alcuni punti, tuttavia, l'autore, nello sforzo di competere con la concezione cristiana, sostiene alcune tesi non consuete.

Così, per esempio, egli afferma che la Provvidenza esiste per i popoli, per le città e anche per ciascun uomo singolo.[17]

[14] Giuliano, *Epistole*, 12 (I, 2, p. 19, 2-4 Bidez).

[15] Per ulteriori approfondimenti si veda R.E. Witt, *Iamblichus as a Forerunner of Julian*, nel già citato volume miscellaneo *De Jamblique à Proclus*, pp. 33-67.

[16] Sembra che questo Salustio sia da identificare con Saturnino Salustio Secondo, elevato da Giuliano, nel 361 d.C., alla carica di prefetto d'Oriente (e a cui fu dedicato, tra l'altro, il discorso *Ad Helios Re*). Si veda l'eccellente introduzione di G. Rochefort alla sua edizione del trattato, con traduzione francese a fronte: Saloustios, *Des Dieux du monde*, Paris 1960, pp. IX-XXI. Sulla base di una serie di elementi plausibili, questo studioso fissa la data della composizione del trattato fra il marzo e il giugno del 362 d.C. (ivi, pp. XXI-XXV). Qui useremo l'edizione italiana: Salustio, *Sugli dèi e il mondo*, a cura di R. Di Giuseppe, Adelphi, Milano 2000, con introduzione, testo greco e commento.

[17] Salustio, *Sugli dèi e il mondo*, 9, 7.

Molto fine è, inoltre, l'interpretazione dell'origine del male.

Nel mondo, dice Salustio, *nulla è male per sua natura*, ma solo *diviene male per le azioni degli uomini*, anzi di alcuni uomini.

Inoltre, il male non è commesso dagli uomini per sé, ma perché si presenta falsamente sotto l'apparenza di un bene.

I mali nascono sempre e soltanto a causa di una falsa valutazione dei beni, e l'anima può essere vittima di questa falsa valutazione «perché non è una realtà prima», ossia – diremmo noi – *per la sua finitudine.*[18]

La conoscenza dell'esistenza degli Dei, per Salustio come per tutti i Neoplatonici, è *naturale.*

L'ateismo sarebbe allora spiegabile solo come una *specie di castigo.* Si può pensare, infatti, che coloro i quali hanno conosciuto, ma disprezzato gli Dei, in una successiva reincarnazione siano puniti appunto con la privazione della conoscenza degli Dei medesimi, quasi banditi lontano da loro.

Ecco le parole del nostro filosofo;

> Non è infine inverosimile che anche l'irreligiosità costituisca una forma di castigo, dato che è ragionevole supporre che quanti, in una vita anteriore, ebbero modo di conoscere gli dèi, ma non li tennero nel rispetto dovuto, siano privati, in una successiva, anche del privilegio della conoscenza di questi; così come era necessario che Dike, Giustizia, facesse precipitare lontano dagli dèi veri quanti onorarono i propri re come dèi.[19]

I Dèmoni, dice Salustio, non sono i soli a punire le anime, ma è anche l'anima stessa che «dà a se medesima il proprio castigo».[20]

Salustio riprende la dottrina della metempsicosi e la motiva nel seguente modo:

> Si può dedurre la trasmigrazione dall'osservazione dei difetti congeniti (perché mai, altrimenti, alcuni verrebbero al mondo ciechi, altri storpi, altri, ancora, menomati nell'anima stessa?), così come dall'osservazione che le anime – che sono atte, per natura, a reggere un corpo – non possono, una volta fuori di quello, restarsene a poltrire per l'eternità.[21]

[18] *Ibidem*, 12, 5.
[19] *Ibidem*, 18, 2.
[20] *Ibidem*, 19, 1.
[21] *Ibidem*, 20, 2.

Ed ecco le conclusioni dell'operetta di Salustio:

> Felici sotto ogni rispetto e – in particolare – separate dall'anima irrazionale, e pure da ogni contatto corporeo, le anime che abbiano vissuto secondo virtù si uniscono agli dèi e reggono con quelli il mondo intero.
>
> Ma anche se nulla di tutto ciò fosse vero: senza contare il piacere e la gloria, che da quella discendono assieme a una vita priva di crucci e senza servitù, la virtù stessa basterebbe da sola a render felici quanti scelsero di vivere secondo virtù, e ne furono capaci.[22]

Sono questi i limitati orizzonti in cui si muove il Neoplatonismo della scuola di Pergamo.

A ben altro livello il messaggio di Giamblico – come ora vedremo – viene portato nella Scuola di Atene.

[22] *Ibidem*, 21, 1-2.

SEZIONE V

LA SCUOLA DI ATENE
IL SUO FONDATORE E I SUOI PRIMI ESPONENTI

1. Origini della Scuola di Atene – Abbiamo esaminato a suo luogo le vicende che portarono alla chiusura dell'Accademia all'epoca della conquista di Atene da parte di Silla (86 a.C.) e all'esaurimento dell'eredità spirituale della gloriosa Scuola con Antioco di Ascalona.[1]

Alla fine dell'era pagana e agli inizi dell'era cristiana il centro da cui partirono le idee filosofiche più significative – come sappiamo – era stato Alessandria, dove erano nati il Pitagorismo nella sua nuova forma, il Medioplatonismo, la «filosofia mosaica» di Filone Ebreo e il Neoplatonismo.

Certamente in Atene, anche dopo la fine della gloriosa istituzione fondata dallo stesso Platone – sia pure in modo alquanto discontinuo – si ebbero reviviscenze del Platonismo a opera di maestri che raccolsero attorno a sé un certo numero di allievi.

Ricordiamo Ammonio l'Egiziano, maestro di Plutarco di Cheronea, e Calveno Tauro, maestro di Aulo Gellio, i quali dovettero però impartire il loro insegnamento in forma privata e non sotto l'egida di una vera e propria istituzione.[2] Nel III secolo d.C. abbiamo notizia di due «diadochi» platonici, Teodoto ed Eubulo.[3] Ma costoro, verosimilmente, non poterono avere più che una «cattedra» di filosofia platonica pubblicamente finanziata.

Probabilmente, solo tra la fine del IV e l'inizio del V secolo d.C. rinacque in Atene una Scuola platonica sistematicamente organizzata, con risorse e fondi propri e con una regolare successione di capiscuola,[4] che continuò a operare, per oltre un secolo, fino al 529, anno in cui l'imperatore Giustiniano proibì ai pagani l'insegnamento pubblico.

Con questa nuova Scuola il Neoplatonismo pagano produsse i suoi ultimi frutti, e poi rimase definitivamente sopraffatto dal pensiero cri-

[1] Cfr. libro VI, pp. 1501 ss.
[2] Cfr. libro VII, pp. 1815 ss.
[3] Porfirio, *Vita di Plotino*, 20.
[4] Cfr. Lynch, *Aristotle's School*, cit., pp. 184 ss.

stiano, che nel frattempo si era costituito, si era consolidato e si era diffuso in Oriente e in Occidente.

Nella città in cui aveva raggiunto i suoi massimi splendori la filosofia antica fece dunque ritorno per vivere la sua ultima significativa stagione e per morire.

Le ragioni di questo ritorno ad Atene dell'ultima filosofia pagana sono state già da tempo ben individuate.[5]

A Costantinopoli il Cristianesimo dominava ormai incontrastato. Ad Alessandria la «Scuola catechetica» aveva ormai fornito basi speculative al messaggio cristiano e costituiva il più consistente polo d'attrazione. Nel mondo latino, poi, la filosofia greca non aveva ormai alcuna possibilità di essere riproposta e rilanciata.

Invece – come il Vacherot già a suo tempo giustamente notava – «in Grecia, e soprattutto ad Atene, la nuova religione, penetrando negli animi, non aveva distolto gli spiriti dal culto dell'antichità: Cristiani e Pagani si univano in una comune ammirazione dell'arte e della scienza greca».[6]

Anche le vicende politiche connesse alla reazione pagana promossa dall'imperatore Giuliano e le successive rappresaglie cristiane dopo la morte di Giuliano, in Atene produssero effetti moderati.

Insomma, la Grecia (e specialmente Atene) «anche diventata cristiana era rimasta il santuario delle Muse; l'amore dell'antichità poi ravvicinava gli spiriti. [...] La nuova religione, sovrana assoluta in Oriente, si accontentava per il momento di aver distrutto le scuole della filosofia e del politeismo al centro dell'impero, e lasciava provvisoriamente sussistere la scuola di Atene nel suo isolamento e nella sua impotenza».[7]

I filosofi della Scuola di Atene sono, però, dei veri e propri «sopravvissuti».

Una data è particolarmente significativa al riguardo. Nel 430 d.C. moriva Sant'Agostino. Proprio intorno a quell'epoca Proclo, l'uomo che doveva dare maggiore consistenza alla Scuola, giungeva in Atene, dove incontrava i fondatori: Plutarco figlio di Nestorio, ormai vecchio, e il suo discepolo e amico Siriano, e con loro si accingeva ad attuare l'ultimo disperato tentativo di far rivivere un mondo che apparteneva ormai al passato.

[5] Cfr. Vacherot, *Histoire critique*, cit., II, pp. 192 ss.
[6] Vacherot, *Histoire critique*, cit., II, pp. 193.
[7] Vacherot, *Histoire critique*, cit., II, pp. 194.

2. Plutarco primo maestro della Scuola di Atene – L'iniziatore della Scuola neoplatonica di Atene fu Plutarco figlio di Nestorio, come abbiamo già accennato.[8]

Non sappiamo quali siano stati i suoi maestri, né conosciamo con esattezza le sue dottrine. Dalle testimonianze pervenuteci, tuttavia, è possibile ricavare quali fossero le direzioni generali dei suoi interessi spirituali e della sua problematica, che sostanzialmente coincidono con le linee di forza secondo cui si muoverà poi tutta la Scuola.

Nelle sue lezioni, i testi che costituivano i punti di riferimento erano quelli di Aristotele e quelli di Platone. Ad alcuni di questi testi egli dedicò specifici commentari. La filosofia di Aristotele fu interpretata da Plutarco come propedeutica a quella di Platone, come una sorta di «iniziazione preparatoria ai piccoli misteri», ossia come una condizione per essere iniziato ai «superiori misteri» di Platone.[9]

La problematica che Plutarco sembra avere approfondito con maggior successo fu quella psicologica.[10]

Ma anche nell'ambito della metafisica condusse indagini di notevole rilievo, in particolare con una approfondita interpretazione del *Parmenide*, il testo di Platone più venerato e più stdiato dai Neoplatonici.

Proclo riassume l'esegesi plutarchea di questo dialogo in una pagina esemplare, che mette conto leggere per intero, perché fa comprendere lo spessore teoretico del pensiero di questo filosofo:

> Al loro seguito Plutarco, nostro nonno (assumendo dall'insegnamento degli antichi che le ipotesi sono nove di numero, e da questo insegnamento qui più recente che nelle prime cinque ipotesi è grazie all'esistenza dell'Uno che sono trovate le vere dottrine, che nelle rimanenti le conseguenze della non esistenza dell'Uno sono dimostrate come assurde, e infine che il trattato è relativo ai princìpi) ricava che le primissime e principali ipostasi di ciò che è sono rivelate dall'esistenza dell'Uno, sia quelle trascendenti che quelle che appaiono nelle realtà stesse, e scopre che a causa della non esistenza dell'Uno l'ordine delle realtà si trova radicalmente distrutto. E in conseguenza di queste considerazioni egli stabilisce che la prima ipotesi verte su *dio*, la se-

[8] Da quanto Marino dice nella *Vita di Proclo*, 12, si ricava che Plutarco morì nel 431/432 d.C., quando Proclo aveva ventidue anni. Sugli inizi alla scuola di Atene cfr. É. Évrard, *Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme athénien,* in «L'Antiquité Classique», 29 (1960), pp. 108-133; 391-406.

[9] Cfr. Marino, *Vita di Proclo*, 13.

[10] Sul tema cfr. H.J. Blumenthal, *Plutarch's Exposition of the De anima and the Psychology of Proclus*, in: *De Jamblique à Proclus*, cit., pp. 123-147.

conda sull'*intelletto*, la terza sull'*anima*, la quarta sulla *forma unita alla materia*, la quinta sulla *materia*; queste ultime due trattano degli esseri altri dall'Uno (in effetti come abbiamo già detto [1048, 6-8], era d'uso anche presso i Pitagorici di denominare «Uno» la totalità dell'essere incorporeo e separato, e «altri» l'essere corporeo che esiste nei corpi); di conseguenza è a buon diritto che le prime tre [ipotesi], quelle che ricercano qual è la condizione dell'Uno in rapporto a se stesso e in rapporto agli altri, vertono sulle tre cause principali che sono separate, mentre le altre due [ipotesi], quelle che ricercano la condizione degli altri in rapporto a sé stessi e in rapporto all'Uno, introducono la forma e la materia, poiché queste sono realmente «altri» e appartengono ad altri e non più a se stesse, e sono piuttosto delle concause che cause, secondo la distinzione del *Fedone* [99a 4-b 6]. Avendo dunque preso in esame nelle prime cinque ipotesi questi princìpi, sia quelli che sono al di fuori delle cose che quelli che sono nelle cose, che sono introdotte da Parmenide per mezzo dell'esistenza dell'Uno, Plutarco afferma che nelle rimanenti quattro ipotesi è dimostrato che, se questo Uno che è negli enti non esiste, se tu lo intendi nel senso di «che esiste sotto un certo punto di vista e non sotto un altro», allora esiste solamente il sensibile (infatti l'Uno, non essendo intelligibile, sarà solamente sensibile), e delle conoscenze esisterà [solo] la sensazione, il che è dimostrato come assurdo nella sesta [ipotesi], e cioè che esiste solamente la sensazione tra le conoscenze e solamente i sensibili tra gli oggetti della conoscenza. Se d'altra parte l'Uno non esiste in senso assoluto, nel senso che non esiste affatto e in nessun modo, svanisce anche ogni conoscenza e ogni oggetto di conoscenza: ora nella settima delle ipotesi ciò è dimostrato come assurdo; quanto agli «altri», nel caso in cui l'Uno è non-essere nel senso previsto della sesta ipotesi, essi saranno simili a sogni e ad ombre: ora l'ottava ipotesi dimostra che è assurdo. Se al contrario l'Uno non esiste, nel senso che non esiste in senso assoluto, la loro esistenza non attingerà neppure il livello dell'immaginazione onirica: ciò che mostra chiaramente la nona delle ipotesi. Di conseguenza se tu dicessi che la prima ipotesi ha con le altre ipotesi lo stesso rapporto che il primo principio dell'universo ha con gli esseri, e che le rimanenti quattro prime ipotesi trattano dei princìpi che seguono l'Uno, e che le quattro seguenti concludono che, soppresso l'Uno, tutto ciò che è stato dimostrato nelle quattro ipotesi precedenti si trova radicalmente soppresso, sarebbe forse questa la corretta interpretazione. Così, poiché la terza ipotesi mostra che se l'Uno che è esiste [***], esiste la totalità della classe dell'anima, la settima dimostra che, se esso non esiste, ogni facoltà conoscitiva, cioè sensitiva, immaginativa e razionale è distrutta; d'altra parte, poiché la quarta dimostra che, se questo Uno esiste, esistono anche in un certo modo le forme unite alla materia (ed infatti queste partecipano in un certo modo dell'Uno che è), l'ottava dimo-

stra che, se questo Uno non esiste, il molteplice sensibile non sarà che sogni e non parteciperà in senso assoluto dell'essere e della distinzione formale; e d'altra parte pronuncia che se l'Uno esiste, esisterà anche la materia (non partecipando certamente dell'uno che è, nella misura in cui c'è essere, ma solo nella misura in cui è Uno), la nona dimostra che non esiste in senso assoluto, proprio a livello di un'ombra, se l'Uno non esiste: infatti come sarebbe possibile se questa causa si trova soppressa, che esista uno solo tra gli esseri? Secondo questa disposizione [delle ipotesi] abbiamo dunque che: la prima verte sull'*Uno*, che Platone nella *Repubblica* [509 b 9] ha posto chiaramente *al di là dell'essenza e dell'essere*; le altre quattro vertono sugli esseri, le prime due sugli esseri che esistono eternamente, le altre sugli esseri generati – secondo la divisione che è fatta nel *Timeo* [28 a 1-2] tra gli esseri conoscibili per mezzo di una operazione dell'intelletto accompagnata da ragione, e quelli che sono conoscibili per mezzo dell'opinione accompagnata da sensazione – o, se vuoi, le quattro ipotesi si ripartiscono secondo la divisione della linea della *Repubblica*: della quale una parte ne è attribuita agli intelligibili, una altra parte ai sensibili; qui una parte ne è attribuita alle *enadi*, un'altra a quelli che sono detti «altri»; e nella parte più grande della linea una parte è per gli intelligibili, l'altra parte per gli esseri percepiti dal ragionamento; nello stesso modo che tra le prime due ipotesi l'una verte sull'*intelletto* e l'altra sull'*anima*; e nella parte più piccola una porzione è per gli oggetti dei sensibili, un'altra per quella dell'immaginazione, così come qui abbiamo detto che la quarta ipotesi verte sulle *forme unite alla materia* le quali sono propriamente i sensibili, la quinta verte sulla *materia* la quale è l'analogo degli oggetti dell'immaginazione a causa della indeterminatezza della conoscenza che noi abbiamo di essa. Quattro dunque sono i princìpi che seguono al primo, due trascendenti e due complementari; e quattro sono anche le ipotesi dopo la prima, una volta posto che l'Uno esiste, e quattro ancora sono quelle che mostrano le conseguenze assurde che risultano da quelle che sopprimono l'Uno. Ecco dunque ciò che bisogna intendere da quest'uomo che ha scientificamente distinto tra loro le finalità proprie delle ipotesi, che ha introdotto tutti i più importanti princìpi senza trascurarne alcuno, che ha abbracciato d'un solo sguardo la totalità della trattazione del *Parmenide* e che ha articolato ciò che trovava registrato in maniera confusa presso i commentatori precedenti.[11]

Egli coltivò, inoltre, con geloso attaccamento, l'arte teurgica, che, probabilmente, considerò come un coronamento della filosofia.[12]

[11] Proclo, *In Parmenidem*, 1058, 21 - 1061, 20 = fr. 62 Taormina.

[12] Aveva ricevuto dal padre Nestorio i segreti di quest'arte e li aveva tramandati solo alla figlia, che successivamente le rivelò a Proclo (Marino, *Vita di Proclo*, 28).

3. Siriano e la sua posizione filosofica – Anche su Siriano, che successe a Plutarco di Atene, siamo male informati.

Di lui ci è giunto un commentario ad alcuni libri della *Metafisica* di Aristotele e alcune testimonianze, che ci permettono di farci solo un'idea approssimativa del suo pensiero.[13]

Nel commento alla *Metafisica* egli consolida quell'interpretazione – nata probabilmente con Plutarco – la quale vede nella filosofia dello Stagirita una concezione della realtà, che si colloca su un piano differente da quella platonica.

La conciliazione dei due filosofi non può, quindi, risolversi in un accomodamento eclettico del loro pensiero, ma va operata, appunto, sulla base della distinzione e sulla individuazione dei diversi piani su cui essi si muovono.

Così, per Siriano, le critiche di Aristotele a Platone non colgono nel segno, perché, appunto, non si elevano a quel livello su cui si muove Platone.

La distinzione di questi livelli spiega anche come lo Stagirita possa costituire la prima iniziazione, utile per salire all'ulteriore livello platonico (che, per il nostro filosofo, è anche quello dei Pitagorici).

Al superiore livello, secondo Siriano, si collocano altresì i poemi di Omero – intesi, naturalmente, in chiave allegorica –, i carmi di Orfeo e gli *Oracoli Caldaici*, che – come abbiamo più volte già detto – costituiscono ormai veri e propri «testi sacri» dell'ultimo paganesimo.

Il progetto accarezzato da Siriano di commentare per Proclo e Domnino i poemi orfici e gli *Oracoli Caldaici* non fu realizzato.[14]

Proclo dice di attenersi in tutto al maestro, il che lascia credere che Siriano abbia anticipato molte delle idee che troviamo nel discepolo.

Ma a questa affermazione non è possibile dare se non un significato molto lato, dato che, come sappiamo, i Neoplatonici credevano di trovare tutte le loro dottrine addirittura già in Platone.

È probabile, in ogni caso, che Siriano avesse evidenziato, almeno in parte, la legge della processione – cui Proclo, come vedremo, dà il massimo rilievo –, consistente nel rapporto triadico di permanenza-processione-ritorno. Ci è attestato, infatti, che Siriano l'applicava allo svolgimento dell'anima.[15]

[13] Siriano visse a cavallo fra il IV e il V secolo d.C. Proveniva da Alessandria. Il suo commentario ad alcuni libri della *Metafisica* aristotelica è stato edito nella collana «Commentaria in Aristotelem Graeca», VI, 1, da W. Kroll nel 1902.

[14] Cfr. Marino, *Vita di Proclo*, 26.

[15] Cfr. Proclo, *In Plat. Tim.*, II, p. 218, 20 ss. Diehl.

4. La posizione di Domnino – Se a Siriano sia succeduto nella direzione della Scuola di Atene, per un certo tempo, Domnino, prima di Proclo, non è del tutto chiaro.

In ogni caso, Domnino fu un uomo colto e uno scienziato più che un metafisico, come dimostrano i suoi due scritti che ci sono pervenuti.

Uno di questi scritti reca il titolo *Manuale di introduzione aritmetica*.[16]

L'altro reca il titolo *Come si possa dedurre discorso da discorso.*[17]

[16] Il *Manuale di introduzione aritmetica* è stato pubblicato da J.F. Boissonade, *Anecdota Graeca*, IV, pp. 413-429 (Paris 1832; riproduzione anastatica, Hildesheirn 1962).

[17] Il trattato *Come si possa dedurre discorso da discorso* è stato pubblicato da C.E. Ruelle, in «Revue de Philologie», 7 (1883), pp. 82-94, con traduzione francese.

SEZIONE VI

PROCLO DI COSTANTINOPOLI ULTIMO GRANDE ESPONENTE DEL PENSIERO GRECO-PAGANO E I SUOI SUCCESSORI

I. La realtà incorporea e la sua complessa struttura secondo Proclo

1. Proclo e la sua sintesi filosofico-religiosa – Proclo costituisce il maggiore dei Neoplatonici post-plotiniani,[1] e alcune sue pagine (soprattutto la sintesi degli *Elementi di teologia*) rivelano in lui la presenza di un ingegno speculativo di prim'ordine.

[1] Proclo nacque a Costantinopoli da genitori che provenivano dalla Licia. Dalle indicazioni che fornisce Marino e dall'oroscopo del nostro filosofo che Marino stesso ci ha conservato (cfr. *Vita di Proclo*, 35 s.) si ricaverebbe che Proclo nacque l'8 febbraio del 412 e morì il 17 aprile del 483 d.C. Senonché Marino (*Vita di Proclo,* 3 e 26) dice anche che Proclo morì a 75 anni, sicché i conti non tornano esattamente. Évrard, che ha riesaminato il problema (*La date de la naissance de Proclus le néoplatonicien,* in «L'Antiquité Classique», 29 [1960], pp. 137-141), giunge alla conclusione che la data di morte è da ritenersi certa, mentre la data di nascita può essere sia il 409/410 sia il 411/412 d.C. (A favore del 410 come data di nascita si sono pronunciati molti studiosi). Dopo un periodo di studi trascorso ad Alessandria, Proclo, non ancora ventenne, passò ad Atene, dove rimase tutta la vita (solo per un periodo di circa un anno egli dovette lasciare la città, probabilmente per motivi politici). Scrisse numerose opere (R. Beutler ha ricostruito un catalogo ragionato di 50 titoli; si veda la voce *Proklos* nella *Realenzyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Pauly – Wissowa – Kroll, XXII, coll. 190-208), molte delle quali (una ventina circa) ci sono pervenute. Riservandoci di fornire indicazioni adeguate nello Schedario, ricordiamo qui gli scritti che riguardano la filosofia. Le due opere teoretiche più significative sono: la *Elementatio theologica* (ed. E.R. Dodds, Oxford 1933 e 1963[2]) e *In Platonis theologiam* (nuova edizione a cura di H.D. Saffrey e L.G. Westerink, Paris 1969 ss.). Di minore importanza è invece la *Elementatio physica* (ed. H. Boese, Berlin 1958). Importanti sono anche i commentari al *Parmenide* e al *Timeo* di Platone e interessanti anche i commentari alla *Repubblica.*

Fino a qualche anno fa pochissime erano le traduzioni italiane delle opere di Proclo, per certi aspetti le più difficili di tutta la filosofia greca. Abbiamo pertanto iniziato – ma il lavoro da fare è ancora lungo – una traduzione sistematica dei suoi scritti: Proclo, *I Manuali* (contiene i seguenti trattati: *Elementi di teologia, Elementi di fisica, Testi magico-teurgici – Arte ieratica, Filosofia caldaica, Inno agli Dei degli Oracoli Caldaici* – e la *Vita di Proclo* di Marino di Neapoli), saggio introduttivo di G. Reale, traduzione di Ch. Faraggiana di Sarzana, Rusconi, Milano 1985; Proclo, *Tria opuscula* (*Provvidenza, Libertà, Male*), introduzione, traduzione e apparati di F. Paparella, testo

Ma, a proposito di Proclo, si può veramente dire che, come la nottola di Minerva, il suo ingegno si mosse quando si era fatta sera e ormai scendeva la notte.

La sintesi procliana, infatti, intende abbracciare in modo sistematico tutta la vita spirituale della Grecità, sussumerne tutti gli aspetti e fornire di essi una precisa giustificazione: dalla filosofia, alla poesia, alla religione popolare, ai misteri, ai miti e, in genere, a tutte le credenze che avevano costituito la fede degli Elleni quale si era venuta a configurare nell'età imperiale.

In tutte queste componenti egli trova una sicura rivelazione della verità.

In effetti, il nostro pensatore è convinto che alla Verità e a Dio non porti solo a) la filosofia mediante la ragione (intesa nel senso più lato), ma anche b) il mito e la bellezza mediante la fantasia ed Eros e c) la fede attraverso una immediata e trascendente unione con l'Assoluto.

Di questo tratteremo in maniera dettagliata nell'ultimo capitolo. Incominciamo a illustrare dei concetti-chiave del suo sistema.

2. Il Principio supremo dell'Uno vertice di tutta la realtà – Iniziamo con un rapido sguardo d'insieme a quella che – secondo il nostro filosofo – è la struttura dell'incorporeo.

Abbiamo visto come il sistema di divisione «triadica», tendente a distinguere e a moltiplicare le ipostasi plotiniane, si fosse ormai consolidato, con Amelio, Porfirio, Giamblico e Teodoro di Asine.

Proclo porta questa tendenza alle sue estreme conseguenze, spingendosi addirittura ai limiti del parossismo, come vedremo.

Intanto, egli è convinto – come già Giamblico – che fra il Principio supremo e le ipostasi del mondo intelligibile occorra un «intermediario», che, mentre per Giamblico era un secondo Uno, per Proclo diventa una serie di «Enadi», che coincidono con gli «Dei supremi».

Ecco un eloquente testo in cui Proclo riassume la sua concezione dell'Uno e, in parte, delle Enadi:

> A questo punto dobbiamo riprendere la mistica dottrina sull'Uno, per celebrare, procedendo per la nostra via a partire dal Principio Primo, i secondi e i terzi princìpi del Tutto.

latino e fronte e greco a pie' di pagina, Bompiani, Milano 2004; Proclo, *Commento alla «Repubblica» di Platone*, introduzione, traduzione e note di M. Abbate, Bompiani, Milano 2004; sempre Abbate ha curato la *Teologia platonica* (Bompiani, Milano 2005). Si vedano ulteriori indicazioni nello Schedario, *s.v.*

Di fatto a tutti quanti gli enti e agli dèi stessi che introducono gli enti preesiste una Causa unica, trascendente e impartecipabile, ineffabile e indicibile per ogni ragionamento, ma pure inconoscibile e incoglibile per ogni conoscenza, in grado di far apparire da sé tutte le cose, ma la cui realtà è precedente in modo ineffabile rispetto a tutte le cose; in grado di far rivolgere tutte le cose a sé, ma essendo in assoluto la migliore di tutte.

Ebbene questa Causa, che realmente trascende, in modo separato da tutte le altre cause, anche tutte le Enadi delle entità divine, ma che fa sussistere nella loro unità tutti i generi e le processioni degli enti, Socrate nella *Repubblica* la chiama Bene e attraverso l'analogia con il sole svela la sua meravigliosa e inconoscibile superiorità rispetto a tutti gli Intelligibili. Dal canto suo Parmenide la chiama Uno; d'altro canto, attraverso il procedimento delle negazioni, dimostra che la trascendente e ineffabile realtà di questo Uno è causa del Tutto. Poi nella *Lettera a Dionigi* (*Epist. II*) il discorso, procedendo per enigmi, la proclama come quella «attorno alla quale sono tutte le cose» e come «Causa di tutte le cose belle». Inoltre Socrate nel *Filebo* la celebra come *fondamento* del Tutto, poiché è causa di ogni natura divina: infatti tutti gli dèi ottengono di essere dèi a opera del Primo Dio.

Dunque sia che risulti lecito chiamarla fonte della natura divina, sia "Re di tutte le cose", sia "Enade di tutte le Enadi", sia "Bontà generatrice della Verità", sia «Realtà che trascende tutte quante queste cose ed è al di là di tutte le cause, paterne e generatrici», questa Causa sia onorata da noi con il *silenzio* e con l'*unificazione* che precede il silenzio e possa far risplendere il destino, che si confà alle nostre anime, del mistico compimento. Poi si contemplino con l'intelletto le due sorte di princìpi che procedono a partire da essa e dopo di essa. Cos'altro infatti è necessario sia collocato dopo l'unificazione della natura divina intera se non la *diade* dei princìpi?[2]

3. Le «Enadi» e le loro funzioni – A ben vedere, la dottrina delle Enadi che stanno fra l'Uno e il primo piano dell'intelligibile (che è l'Essere), come da tempo è stato notato, poteva essere ricavata dallo stesso Plotino, e in particolare dalla sua dottrina dei numeri, che a suo luogo abbiamo esaminato.

Si ricorderà, infatti, che, per Plotino, il numero «preesisteva agli esseri» e «non era gli esseri». Plotino diceva altresì che «Essere è numero contratto nell'unità», mentre gli esseri sono «numero sviluppato».[3]

[2] Proclo, *Teologia Platonica* III, 7, 29,7-30,10 Saffrey-Westerink; traduzione di M. Abbate.

[3] Cfr. Plotino, *Enneadi*, VI, 6, 9.

Si spiega, dunque, come, sulla base di questi precedenti e delle ulteriori riflessioni di Giamblico, Proclo – applicando la dialettica ipostatica – non avesse molta strada da percorrere per giungere alle sue «Enadi», le quali non sono i primi enti, ma sono «al di sopra dell'essere», e hanno piuttosto caratteri analoghi all'Uno: mentre questo è, appunto, Uno, esse sono «Unità», mentre l'Uno è Bene, esse sono «Bontà».

Come l'Uno, esse sono «al di sopra dell'intelligibile», e, dunque, non sono solo – come s'è già detto – al di sopra dell'Essere, ma altresì «al di sopra della Vita e del Pensiero».

Queste Enadi sono Dei, e sono *superessenziali*, *supervitali* e *superintellettuali.*

Proclo scrive:

> *Ogni Dio è superiore all'Essere, alla Vita e all'Intelletto.* Se infatti ciascun dio è un'*enade* in sé perfetta, mentre ciascuno di quelli [*scil.* Essere, Vita, Intelletto] non è un'enade, ma il *risultato di una unificazione*, è evidente che ogni dio li trascende tutti, Essere, Vita e Intelletto. Se questi sono distinti l'uno dall'altro, e d'altro lato ciascuno è in ognuno degli altri, dato che ciascuno è tutti e tre, non può essere soltanto unità.[4]

Mai, prima di Proclo, il politeismo aveva innalzato i propri Dei (o almeno alcuni dei propri Dei) a questo livello, ossia al di sopra dell'Essere, della Vita e dell'Intelletto.

4. Articolazione della sfera del «Nous» in varie ipostasi – Alle Enadi fanno seguito le ipostasi del mondo del *Nous*, che Proclo suddivide come segue.

Innanzitutto, egli distingue tre grandi sfere del mondo intelligibile:

1) quella dell'«intelligibile»;

2) quella dell'«intelligibile-intellettuale»;

3) quella dell'«intellettuale».

Queste ipostasi corrispondono, in fondo, alle tre caratteristiche essenziali con cui Plotino aveva cercato di definire il *Nous*, vale a dire l'«Essere», la «Vita» e il «Pensiero». Ma, mentre in Plotino queste erano distinzioni concettuali e connotazioni definitorie della stessa ipostasi, in Proclo sono, invece, altrettante ipostasi.

[4] Cfr. Proclo, *Elementi di teologia*, 115.

Forse già Giamblico era giunto a questa tripartizione, come abbiamo visto. È però certo che solo con Proclo essa raggiunge il suo pieno sviluppo.

Leggiamo, a questo riguardo, un testo molto chiaro:

> *A capo di tutte le cose che partecipano dell'intelletto c'è l'Intelletto impartecipabile: a capo di tutte le cose che partecipano della vita c'è la Vita; a capo delle cose che partecipano dell'essere c'è l'Essere; di questi stessi, poi, l'Essere viene prima della Vita, la Vita viene prima dell'Intelletto.* – Poiché in ogni ordine di cose prima dei partecipanti ci sono gli impartecipabili, bisogna che prima di ciò che è dotato di intelletto ci sia l'Intelletto, prima di ciò che è vivente la Vita, e prima delle cose che sono l'Essere. Poiché inoltre la causa originaria di un numero maggiore di derivati è anteriore alla causa originaria di un numero minore di derivati, fra le cause sopra citate l'Essere occuperà il primo posto: infatti è presente in tutte le cose dotate di vita e di intelletto (poiché ogni cosa che vive e che partecipa dell'attività intellettiva necessariamente esiste), mentre non vale l'inverso (infatti non tutti gli esseri vivono e pensano). Al secondo posto c'è la Vita, poiché tutti gli esseri che partecipano dell'Intelletto partecipano anche della vita, mentre non vale l'inverso: infatti molti esseri vivono e rimangono pur tuttavia privi di attività conoscitiva. Come terzo c'è l'Intelletto, poiché tutto ciò che in qualsiasi misura è in grado di conoscere vive ed esiste. Se dunque l'Essere è causa di più derivati, di meno derivati la Vita, di ancor meno l'Intelletto, per primo c'è l'Essere, poi la Vita, poi l'Intelletto.[5]

Poiché «tutto è in tutto» (nel senso che più avanti preciseremo), le ipostasi sono fra loro strettamente legate, e presenti l'una nell'altra in modo appropriato:

> Tutto è in tutto, ma in ciascuna cosa nel modo che a quella è proprio; infatti nell'essere ci sono vita e intelletto, nella vita l'essere e il pensare, nell'intelletto l'essere e il vivere, ma tutte le cose in un caso sono a livello dell'intelletto, nell'altro a livello della vita, nell'altro a livello dell'essere.[6]

Ma, daccapo, le prime due ipostasi del mondo del *Nous* vengono da Proclo distinte in ulteriori «triadi», e poi ancora in ulteriori triadi.

Nella terza ipostasi, invece, emergono suddivisioni in «ebdomadi».[7]

[5] Proclo, *Elementi di teologia*, 101.
[6] Proclo, *Elementi di teologia*, 103.
[7] Cfr. Proclo, *Teologia platonica*, V, 2.

È impossibile, in questa sede, seguire il nostro filosofo nei meandri delle deduzioni di tutte queste triadi ed ebdomadi, ridisegnare la complessa trama di rapporti che le lega, e mostrare – secondo il neoplatonico assioma del «tutto in tutto» – l'intricato gioco del moltiplicarsi e del reciproco rispecchiarsi delle varie ipostasi e dei loro momenti.

D'altro canto, è da notare che l'interesse che può ancora oggi avere il pensiero di Proclo, non sta tanto nei risultati, quanto nell'abilità dialettica con cui egli li raggiunge. Ma questa abilità, per essere adeguatamente illustrata, richiederebbe un contesto monografico con ampie analisi.

Naturalmente, queste ipostasi sono Dei, come già le Enadi; anzi, alcune di queste Proclo non esita a qualificarle con i nomi delle tradizionali divinità greche.[8]

5. La sfera dell'Anima e sue articolazioni – La sfera dell'Anima viene concepita come pluralità di ipostasi: «anime divine», «anime demoniache», «anime parziali»:

> *Ogni anima o è divina o è soggetta a passare dall'intelligenza alla non-intelligenza o, intermedia fra questi due tipi, ha una attività intellettiva che dura in perpetuo, tuttavia è inferiore alle anime divine.* – Se infatti l'intelletto divino ha come partecipanti anime divine, se d'altro lato l'intelletto di natura soltanto intellettiva ha come partecipanti le anime che non sono né divine né suscettibili di mutamento dall'intelligenza alla non-intelligenza, e se infine ci sono anche quelle che si trovano in questa condizione, le quali ora pensano, ora no, risulta evidente che ci sono tre generi di anime. Prime sono le anime divine, seconde le anime non divine che partecipano in perpetuo dell'intelligenza, terze quelle che ora passano all'intelligenza, ora alla non-intelligenza.[9]

All'interno delle distinzioni sopra indicate, Proclo opera ancora ulteriori distinzioni. In particolare, nell'ambito delle anime divine, egli distingue triadi di «Dei psichici», con diverse funzioni e qualifiche, e individua in alcuni di questi gli Dei dell'Olimpo. Il nostro filosofo divide, poi, i Dèmoni in tre classi: «Angeli», «Dèmoni» in senso specifico ed «Eroi». Le «anime parziali» sono quelle che «ammettono mutamento dall'intelligenza all'insensatezza»; a questo gruppo appartengono le «anime umane».[10]

[8] Cfr. Proclo, *Teologia platonica*, V, 3 ss. Si veda Reale, *Introduzione a Proclo*, Bari 1989, pp. 73 ss.

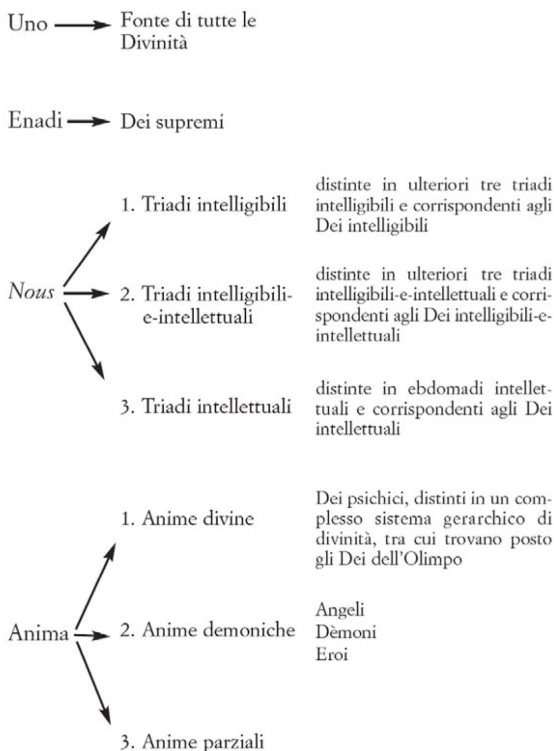
[9] Cfr. Proclo, *Elementi di teologia*, 184.

[10] Cfr. Proclo, *Elementi di teologia*, 185-211.

Conviene richiamare i teoremi 203 e 204 degli *Elementi di teologia* che fanno ben comprendere come Proclo pensasse la pluralità delle anime e i nessi che le collegano:

> In tutta la pluralità delle anime, quelle divine, superiori per potere alle altre, sono in numero ristretto; quelle che in perpetuo le seguono occupano un livello intermedio fra tutte sia per potere sia per quantità; quelle particolari hanno un potere inferiore alle altre, ma hanno raggiunto nella loro processione un numero più elevato.
>
> Ogni anima divina è a capo di una pluralità di anime che seguono in perpetuo degli dèi, e di un numero ancora maggiore di anime che ogni tanto accedono a tal rango.

6. Prospetto riassuntivo dell'articolazione della realtà dell'incorporeo – Il prospetto che sotto presentiamo chiarirà in sintesi lo schema delle principali distinzioni procliane del mondo dell'incorporeo:



II. Le leggi metafisiche ternarie della dialettica di Proclo

1. La suprema legge che governa la derivazione della realtà dall'Uno: «manenza», «processione» e «ritorno» – La grandezza di Proclo non sta tanto nella raffinata esecuzione del disegno illustrato, in parte già tracciato dai predecessori, quanto nell'approfondimento delle leggi che governano la processione della realtà, ossia proprio nell'approfondimento di quel punto che – come abbiamo già spiegato – segnava il guadagno essenziale del Neoplatonismo.

In primo luogo, è da segnalare la perfetta determinazione raggiunta da Proclo della legge generale che governa la generazione di tutte le cose intesa come un processo circolare costituito da tre momenti:

1) la «manenza» (μονή), ossia il rimanere o permanere in sé del principio;

2) la «processione» (πρόοδος) o l'uscire dal principio;

3) il «ritorno» o la «conversione» (ἐπιστροφή), ossia il ricongiungersi al principio.

Abbiamo visto che Plotino aveva già individuato questi tre momenti, e che essi giocano nel suo sistema un ruolo assai più complesso di quanto comunemente non si creda. Tuttavia, Proclo va oltre Plotino, portando questa legge triadica – già in parte ripresa anche dai suoi predecessori nell'ambito della Scuola di Atene – a un eccezionale livello di raffinatezza e profondità speculativa.

La legge vale non solo in generale, ma anche in particolare: essa, infatti, *esprime il ritmo stesso della processione della realtà nella sua totalità così come in tutti i suoi momenti singoli.*

L'Uno – così come ogni altra realtà che genera qualcos'altro – produce a motivo «della sua perfezione e sovrabbondanza di potere».

1) Ogni ente produttivo ha come caratteristica essenziale quella della «permanenza», ossia *rimane qual è senza subire alcun mutamento*, appunto in virtù della sua perfezione; e, proprio a causa di questo suo «permanere immobile e indiminuibile», produce.

2) La «processione» non è una *transizione*, quasi che il prodotto che ne deriva sia una *parte divisa del produttore.* La processione è da pensarsi, invece, come *una moltiplicazione di se medesimo da parte del produttore in virtù della sua potenza.* Inoltre, ciò che procede è «simile» a ciò da cui procede, e la «somiglianza» è anteriore alla «dis-

somiglianza». La dissomiglianza consiste solo nell'essere il produttore *migliore*, ossia più *potente* del prodotto. In altri termini, il produttore ha la stessa natura del prodotto, ma *non allo stesso grado.*

3) Per conseguenza, le cose derivate hanno una strutturale «somiglianza» e «affinità» con le loro cause; inoltre aspirano a tenersi in contatto con loro e, quindi, a «ritornare» a loro. Le ipostasi nascono, dunque, per via di somiglianza e non per via di dissomiglianza.

2. Caratteristiche della struttura dialettico-triadica della processione delle ipostasi – La struttura triadica della processione, pertanto, va pensata a guisa di «circolo»; non, però, nel senso della successione dei momenti – quasi che fra «manenza», «processione?» e «ritorno» vi sia una distinzione di «prima» e di «poi» – ma nel senso della coesistenza dei momenti, ossia nel senso che ogni processo è strutturalmente «perenne permanere», «perenne procedere», «perenne ritornare».

Inoltre, è da sottolineare che – stante il principio della «somiglianza» sopra illustrato – non solo la causa permane come causa, ma anche il prodotto, in un certo senso, permane nella causa e nello stesso tempo procede, per il motivo che il procedere non è un «separarsi», ossia un diventare totalmente altro.

Questo implica sostanzialmente l'*assomigliare del prodotto al produttore.* E proprio questa «somiglianza», come si è detto, è la ragione per cui il prodotto aspira a «tornare» alla causa.

Ecco i testi:

> *Tutto ciò che è prodotto immediatamente da un principio permane in esso e procede da esso.* – Se infatti ogni processione ha come proprietà l'immutabilità degli esseri primi e uno sviluppo fondato sulla somiglianza, per cui gli esseri simili vengono a esistere prima di quelli dissimili, anche il prodotto permane in qualche modo nel produttore. Ciò che sotto ogni aspetto procede non potrebbe avere alcuna identità con ciò che permane, ma risulta assolutamente distinto; supposto invece che abbia qualcosa in comune e unito a quello, permarrebbe anch'esso in quello, come anche quello è risultato esistere permanendo in se stesso. – Se d'altro lato si limitasse a permanere, e non procedesse, in tal caso non differirebbe in nulla dalla sua causa, né sarebbe un essere che ha avuto una nascita, diverso da quella causa immobile: in tal caso infatti risulta distinto ed è separato; ma, se è separato, e quella è immobile, questo procede da essa per differenziarsene, dal momento che essa è immobile. – Dunque, nella misura in cui ha una qualche identità con il produttore, il prodotto permane in esso; nella

misura in cui è diverso, procede da quello. Poiché è simile, è in qualche modo identico e diverso al tempo stesso: quindi permane e procede insieme e l'una cosa non può essere separata dall'altra.[1]

Tutto ciò che procede da un principio si rivolge per essenza a quello da cui procede. – Se infatti da un lato procedesse, ma non si rivolgesse all'origine di questa processione, non desidererebbe la causa: infatti tutto ciò che prova un desiderio si trova rivolto all'oggetto del desiderio. Ma ogni essere aspira al bene e ciascuno lo raggiunge attraverso la sua causa immediata: quindi ciascun essere desidera anche la propria causa. Infatti ciò da cui ciascuna cosa riceve l'essere è quello tramite il quale ha anche il suo bene; il desiderio è anzitutto indirizzato a ciò da cui si riceve il proprio bene. E la conversione ha come meta ciò a cui anzitutto tende il desiderio.[2]

Ogni conversione ha luogo grazie alla somiglianza degli esseri che si rivolgono rispetto a ciò verso cui si rivolgono. – Ciò che è soggetto a conversione tende a congiungersi in modo completo e aspira alla comunanza e al legame con l'oggetto della conversione stessa. Ma è la somiglianza a legare insieme ogni cosa come è la disuguaglianza a distinguere e separare. Se dunque la conversione è una comunanza e una congiunzione, e ogni comunanza e ogni congiunzione ha alla base la somiglianza, ne consegue che ogni conversione è resa possibile grazie alla somiglianza.[3]

Tutto ciò che procede da qualcosa e vi si rivolge ha un'attività circolare. – Se infatti si rivolge a ciò da cui procede, congiunge al principio la fine e il movimento risulta unico e continuo, poiché avviene, in una direzione, a partire da ciò che permane immobile, nell'altra, verso ciò che è immobile; perciò ogni essere procede con moto circolare dalla sua causa iniziale alla sua causa iniziale. Ci sono cicli più grandi e cicli più piccoli, dal momento che le conversioni in parte si indirizzano a ciò che è immediatamente superiore, in parte alla realtà più in alto e fino al Principio di tutto: da esso infatti derivano tutte le cose e a esso ritornano.[4]

Ogni effetto resta nella sua causa, procede da essa e si rivolge a essa. – Se si limitasse a permanere, non differirebbe per nulla dalla sua causa, essendo non distinguibile da essa. Infatti alla distinzione si accompagna la processione. Se si limitasse a procedere sarebbe privo di congiunzione e di accordo con essa, non avendo nulla in comune

[1] Proclo, *Elementi di teologia*, 30.
[2] Proclo, *Elementi di teologia*, 31.
[3] Proclo, *Elementi di teologia*, 32.
[4] Proclo, *Elementi di teologia*, 33.

con la causa. Se si limitasse a rivolgersi, come si spiegherebbe che ciò che non trae dalla causa il suo essere compia per il suo stesso essere la sua conversione verso ciò che gli è estraneo? Se permanesse e procedesse, senza subire conversione, come si spiegherebbe la naturale aspirazione di ciascuna cosa al bene del proprio essere e al Bene e una tensione ascendente verso ciò che l'ha generata? Se procedesse e si rivolgesse, senza permanere, come si spiegherebbe che, essendosi allontanata dalla causa, aspiri a congiungersi con essa, quando peraltro prima dell'allontanamento era non congiunta? Se infatti fosse stata congiunta, sarebbe rimasta in ogni caso in quella condizione. Se permanesse e si rivolgesse, senza procedere, come sarebbe possibile che ciò che non ha subito distinzione operi una conversione? Infatti tutto ciò che si rivolge assomiglia a una cosa che si risolve in ciò da cui è divisa nell'essere. – È necessario che si verifichi una di queste ipotesi: o che ci sia solo permanenza, o solo conversione, o solo processione o congiunzione tra loro dei due estremi, o congiunzione del termine medio con uno dei due estremi o la congiunzione di tutti e tre i termini. Resta quindi che ogni essere e permane nella sua causa, e procede da essa, e si rivolge a essa.[5]

3. Circolarità del rapporto dialettico triadico della «manenza»-«processione»-«ritorno» – In questa triade Werner Beierwaltes[6] – a giusta ragione – vede perfettamente espressa quell'*identità dinamico-relazionale* che è la connotazione essenziale della metafisica procliana, come vedremo più avanti.

Ciò che deriva dipende strutturalmente dal Principio dal quale deriva, e in tanto può procedere e svilupparsi e convertirsi e tornare al Principio, in quanto si fonda sul Principio stesso, mantiene comunanza e somiglianza con esso.

Il Principio, nel suo dispiegarsi e nel suo ritornare a sé diventa Principio mediato con se medesimo. Nella conversione, poi, il Principio media se medesimo secondo un nesso strutturale appunto dinamico-relazionale.

Con questa suprema legge dinamico-relazionale, per esempio, si spiega a perfezione la celebre triade «Essere», «Vita» e «Intelligenza». L'Essere è la «manenza», la «Vita» è la «processione» come dispiegamento della potenza inclusa nell'Essere, l'«Intelligenza» è «conversione» della Vita, che si rivolge all'Essere e a esso ritorna pensandolo.

[5] Proclo, *Elementi di teologia*, 35.
[6] W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, traduzione di N. Scotti, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1988, *passim.*

A questa triade – come è noto – Hegel si è ispirato nella formulazione della legge suprema della propria dialettica. In effetti, come Proclo, Hegel ha concepito la triade dell'«in sé»-«fuori di sé»-«ritorno a sé» come «circolo stretto in se stesso», «circolo di circoli».

Ecco uno schema che fa ben comprendere la corrispondenza dei tre momenti fondamentali del dispiegarsi in senso dialettico dell'«intero» secondo Hegel e degli analoghi momenti del dialettico esplicarsi dell'Uno, a vari livelli, secondo Proclo:

1) Idea *in sé*	= permanenza (μονή)
2) Idea che *procede fuori da sé*	= processione (πρόοδος)
3) Idea che *ritorna in sé*	= con-versione (ἐπιστροφή)

Ma torniamo all'immagine del «circolo» e al suo significato. Il centro del circolo, infatti, è immagine della «permanenza», il raggio è immagine della «processione», la circonferenza è immagine del «ritorno».

Beierwaltes precisa: «La circonferenza non è altro che il centro sviluppato e al tempo stesso delimitato, essa è rivolta verso il centro che è principio del circolo. Il rivolgersi (ejpistrofhv) diventa così il centro compiutamente sviluppato, processione giunta al suo termine e alla sua conversione (περιαγωγή) e allo stesso tempo ritorno».[7]

4. La legge metafisica ternaria del «limite»-«illimite»- «mescolanza di limite e illimite – Una seconda legge «ternaria», è stata da tempo riconosciuta come «chiave della filosofia di Proclo», e da alcuni studiosi è stata riportata in primo piano.[8]

Proclo ritiene che ogni realtà, a tutti i livelli, dall'incorporeo al corporeo, sia costituita:

1) dal «limite» (πέρας), che corrisponde in certo senso alla forma;

2) dall'«illimite» (ἄπειρον) o infinito, che corrisponde in certo senso alla materia;

[7] *Ibidem*, pp. 218 s.

[8] Questa legge ternaria era stata già ben individuata da Vacherot, *Histoire critique*, cit., vol. II, pp. 282 ss.; ma Zeller sostenne il contrario: «Non si deve però inferire che Proclo consideri il limitato e l'illimitato, anziché come sostanze in senso proprio, soltanto come princìpi universali di tutto l'essere» (Zeller – Martano, p. 131). Senonché i testi danno torto a Zeller. «Limite», «Illimite» e «Misto» sono sia una triade (la prima triade intelligibile) sia, anche, una legge generale della realtà, come ulteriori studi hanno pienamente confermato. Cfr. J. Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclos*, Paris 1972, pp. 71-89 e *passim*; Beierwaltes, *Proclo*, cit., pp. 96-107.

3) dalla «mescolanza», che è sintesi di limite e illimite.

Si tratta di una tesi derivata dal *Filebo* platonico, che viene ampiamente sviluppata.

Leggiamo negli *Elementi di teologia*:

> *Ogni ordine di dèi ha alla sua origine come princìpi primi il limite e l'infinito. Ma alcuni derivano maggiormente dalla causa prima del limite, altri da quella dell'infinito.* – Ognuno infatti procede da entrambi, perché le elargizioni delle cause prime trascorrono attraverso tutti i derivati. Ma nella mescolanza predomina ora il limite, ora l'infinito; e, a seconda che prevalgano le manifestazioni del limite o dell'infinito, ne risulta un genere la cui caratteristica è il limite o l'infinito.[9]

Questa «legge ternaria» consiste, dunque, nell'essere ogni ente costituito da «limite», da «illimite» e dalla differente «mescolanza di questi».

La legge – si noti – non vale solo per ogni vero ente, e, in genere, per le ipostasi superiori, ma anche per l'anima, per gli enti matematici, per gli enti fisici, per tutte le realtà, insomma, senza eccezione.[10]

Proclo, inoltre, concepisce il «misto» di finito e di infinito sia come «effetto» sia come «causa».

Infatti, tranne l'Uno, *tutto è sintesi dei due princìpi*; quindi, dopo l'Uno, ogni causa è un «misto», e, allora, ben si può dire – come già diceva Vacherot – che «il misto è risultato in quanto è l'opera dell'Uno, che unisce finito e infinito; ma in quanto manifesta l'Uno, è principio in rapporto al finito e all'infinito».[11]

E appena il caso di rilevare che l'*infinito* o l'*illimite* corrisponde al momento della *processione*, mentre il *finito* o il *limite* corrisponde al momento della manenza, e la mescolanza corrisponde alla *conversione* e al ritorno.[12]

In questo contesto, la materia (sensibile) viene a essere l'ultima infinitudine (o illimitatezza), e, quindi, «in un certo senso è buona»[13] (contrariamente a quanto pensava Plotino), in quanto è l'ultima effusione positiva dell'Uno secondo l'unitaria legge della realtà.

[9] Proclo, *Elementi di teologia*, 159.

[10] Cfr., rispettivamente, Proclo*, Elementi di teologia*, 89 e s.; *In Plat. Parm*., IV*,* 937 a, 39 s. Cousin; *In Euclid*., 6, 7-19 Friedlein; *In Plat. Tim*., II, p. 196, 30 ss. Diehl; ecc.

[11] Vacherot, *Histoire critique*, cit., vol. II, p. 287.

[12] Cfr. Trouillard, *L'Un et l'âme*, cit., pp. 78 ss. e Beierwaltes, *Proclo*, cit., pp. 96-107 e 163-172.

[13] Proclo, *In Plat. Tim*., I, pp. 384, 27-385, 17 Diehl.

5. L'importante rapporto metafisico fra «autocostituentesi» e «costituito» – Un concetto metafisico essenziale per la comprensione del paradigma henologico procliano è anche quello dell'«autocostituentesi» e del suo rapporto con il «costituito».

Il termine «autocostituentesi» rende l'originario greco αὐθυπόστατος, e indica ciò che si «autoipostatizza», ossia ciò che dà a se medesimo la propria realtà e la propria sussistenza.

Il concetto di «autocostituentesi» si distingue nettamente dal concetto di *causa sui* inteso in senso radicale, ossia nel senso in cui Plotino intendeva l'autoporsi dell'Uno, concetto che Proclo non riprende, *in quanto l'Uno trascende in tutti i sensi il concetto di causazione.*

L'«autocostituentesi» di cui stiamo parlando è «posteriore all'Uno», in quanto non ha in sé la propria ragion d'essere in senso totale, ma riceve la propria ragion d'essere dall'Uno stesso.

Dunque, l'«autocostituentesi» deriva dall'Uno, che invece è «iper-autocostituentesi» o «meta-autocostituentesi».

L'«autocostituentesi» deriva dall'Uno il proprio essere causa in quanto causa, mentre deriva da se stesso il determinarsi in maniera specifica, e quindi la particolare e specifica forma causativa che via via assume.

Per l'Assoluto meta-autocostituentesi – nel senso che è «assolutamente incostituito» – e l'«eterocostituito», ossia ciò che esiste solo se costituito da altro, c'è appunto questo tipo di realtà «autocostituentesi», che predomina nella sfera del soprasensibile.

Si tratta, dunque, di una realtà che deriva il proprio autocostituirsi dalla realtà prima, e di conseguenza non costituisce una realtà autonoma rispetto all'Uno, e tuttavia riceve dall'Uno una propria autonomia specifica.

Potremmo rappresentare in forma schematica la triade che ne deriva nel modo seguente:

1) realtà «assolutamente incostituita» (l'Uno),

2) realtà «autocostituentesi»,

3) realtà «eterocostituita».

Dodds ha notato molto bene che questo concetto è introdotto soprattutto al fine di spezzare il rigido determinismo «monistico» in senso «pluralistico».

In effetti, senza l'introduzione di questa figura metafisica, sarebbe stato impossibile – tra l'altro – spiegare la libertà del volere umano,

che era indispensabile nell'ambito della filosofia dell'età imperiale. Invece l'«autocostituentesi» spiega l'autonomia strutturale delle ipostasi del mondo intelligibile, e delle anime.[14]

In effetti, ciò che si «autocostituisce» ha una sua specifica «autonomia», esiste in sé e non in altro (in un sostrato), ha la facoltà di rivolgersi in sé e fuori di sé, può esercitare in certi casi anche una funzione temporale, è totalmente sottratto alla generazione e alla corruzione.

In conclusione, l'«autocostituentesi» riguarda realtà trascendenti il sensibile e il temporale, è «intermedio metafisico» fra ciò che non è prodotto da altro e ciò che è «eterocostituito», ossia prodotto da altro, ed è per molti aspetti autosufficiente.[15]

6. Significato del principio metafisico «tutto è in tutto» – Un ultimo rilievo dobbiamo fare sullo sfruttamento radicale del principio del «tutto è in tutto secondo una maniera appropriata», che si riscontra nella dialettica metafisica di Proclo.

Tutto è in tutto, secondo il nostro filosofo, sia verso l'alto sia verso il basso.

Spieghiamo meglio. Nell'ipostasi superiore c'è l'ipostasi inferiore «causalmente», ossia a livello causale, in quanto l'una è appunto causa dell'altra. Invece nell'inferiore c'è quella superiore per «partecipazione», ossia in quanto l'inferiore è, sì, effetto della superiore che è la causa, ma mantiene con la causa i rapporti sopra precisati: non si separa da essa, ma in qualche modo permane nella causa che l'ha generato, e mantiene una «somiglianza» con la causa.

In particolare, se consideriamo il «tutto in tutto» dall'alto al basso – secondo la via della partecipazione –, l'Uno è nelle varie ipostasi della sfera del *Nous*, ossia nelle ipostasi dell'«Essere», della «Vita» e della «Intelligenza», e queste sono nelle ipostasi dell'«Anima», che ricapitolano in sé l'universo dell'incorporeo, e che, poi, lo rendono manifesto fenomenicamente, partecipandolo al Corporeo.[16]

Gli *Elementi di teologia*, dedicati all'illustrazione di questi princìpi e alle leggi generali del sistema, restano l'opera più viva di Proclo, in quanto il filosofo, scrollandosi in gran parte di dosso la preoccupazione dominante nella *Teologia platonica* della difesa a oltranza della

[14] Si veda Dodds, *Proclus, The Elements*, cit., in particolare il commento al teorema 40, pp. 223 s.

[15] Cfr. Proclo, *Elementi di teologia*, teoremi 9-10; 40-51; 99-100.

[16] Cfr. Proclo, *Elementi di teologia*, 103. Sulla interpretazione dell'anima in questo senso cfr. Trouillard, *L'Un et l'âme*, cit., *passim*.

religione pagana, nonché la preoccupazione di costruire l'Olimpo metafisico – anzi, il *pantheon* metafisico capace di accogliere tutti gli Dei – si concentra in prevalenza sull'essenziale, e ci presenta un trattato metafisico di prim'ordine.

È proprio questo che garantirà a quest'opera una grande fortuna anche nel Medioevo.[17]

7. La metafisica di Proclo come sistema dell'unità dinamico-relazionale – A questo punto siamo in grado di precisare la cifra peculiare del sistema metafisico di Proclo.

Secondo Beierwaltes la caratteristica di tale metafisica consiste – come abbiamo rilevato – nell'essere un «sistema ontologico dell'identità». Questa espressione, tuttavia, va ben precisata, in quanto può di per sé trarre in inganno.

I sostantivi «sistema» e «identità» vanno intesi nell'accezione che assumono accompagnati dagli aggettivi «relazionale» e «dinamico» – che abbiamo già sopra usato –, i quali qualificano e determinano la formula in modo sostanziale.

Il «sistema» procliano non va inteso come un insieme globale e statico, strutturalmente irrigidito, bensì come l'organico attuarsi di una complessa trama di relazioni variamente articolata nel senso triadico sopra chiarito, inteso come un movimento spirituale.

Analogo ragionamento va fatto a proposito della «identità», che non è quel tipo di identità in senso schellinghiano, cui Hegel ha mosso il ben noto rimprovero di essere come quella «notte in cui tutte le mucche sono nere».

Infatti, l'identità procliana implica «differenziazioni» e «relazioni» strutturali multiformi, in quanto è appunto una sorta di *identità che si attua differenziandosi*, e acquista senso solo esplicandosi appunto in differenziazioni, che pone e supera in modo dinamico-circolare.

L'espressione usata da Beierwaltes – a nostro avviso – si potrebbe anche tradurre in quest'altra equivalente: «sistema dell'Uno», o «sistema metafisico dell'Unità», sempre con i due aggettivi qualificativi «dinamico» e «relazionale», che modificano il sostantivo.[18]

In effetti, quella di Proclo è una delle più alte forme di *henologia* – ossia di metafisica dell'Uno – formulata ed espressa con abilità e raffinatezza assai notevoli.

[17] Cfr., sul tema, Dodds, *Proclus, The Elements*, cit., pp. XXVI ss.
[18] Beierwaltes, *Proclo*, cit., *passim.*

È evidente che, nel sistema procliano, nonostante la «differenza» e la «molteplicità», prevalgono assiologicamente e ontologicamente l'«identità» e l'«unità», sia nell'insieme sia nelle parti.

I nessi strutturali di «partecipazione» – incentrati su «unità», «identità» e «somiglianza» – instaurano unità in ogni molteplicità e differenza, e quindi instaurano una «unità relazionale e dinamica».

I platonici concetti di «amicizia» e di «Eros» sono chiamati in causa e interpretati appunto come esplicazione di questo nesso strutturale partecipativo, che attua in senso globale la struttura metafisica fondamentale di identità e unità della realtà nella sua assai complessa trama gerarchica di differenziazioni secondo Proclo.

8. La triade «Principio»-«Mezzo»-«Fine» – I concetti che abbiamo espresso si chiariscono ulteriormente facendo richiamo a un'altra triade dialettica, ossia a quella di «Principio»-«Mezzo»-«Fine».

L'Uno in senso primario non entra *immediatamente* in questa triade. Ma in quanto l'Uno è Principio di tutto, è ragion d'essere della presenza in ogni realtà di un «principio», di un «mezzo» e di un «fine», ossia di una origine di un termine medio e di un fine.

Anzi, in questo senso, l'Uno va considerato come Principio che pone tutte le cose, come termine medio che le salvaguarda, e come fine che le porta a termine.

Pertanto, inteso in senso meta-categoriale, l'Uno è «Principio», «Termine medio» e «Fine» di tutto. Beierwaltes giustamente scrive: «La triade principale principio-mezzo-termine (ἀρχή-μέσον-τέλος) interpreta, dunque, l'Uno nel suo essere Principio sopraesistente, nel quale ogni realtà ha il proprio inizio, il proprio punto medio o potenza che lo mantiene nell'essere, perché in esso è "incentrato" e "radicato", e il proprio fine al quale, in quanto propria origine, esso deve nuovamente fare ritorno per trovare compimento».[19]

9. Conclusioni sul sistema metafisico di Proclo – Per concludere su questo punto – che è il più importante, ma anche il più difficile per la comprensione storico-ermeneutica della metafisica di Proclo – riteniamo utile fare richiamo a una pagina in cui Beierwaltes esprime nel modo migliore il senso in cui va intesa la qualifica del pensiero di Proclo come «ontologia dell'identità in senso dinamico-relazionale», che è quanto di meglio si è scritto sull'argomento.

[19] *Ibidem*, pp. 125 s.

Beierwaltes scrive: «Il fatto che ogni singolo membro della triade sia con l'altro e nell'altro secondo la modalità che gli è propria, va pensato come identità ontologico-dinamica che si contrappone a un'identità logico-statica o tautologica. L'identità ontologico-dinamica rende il significato dei termini comunanza (koinwnivα) o unità senza confusa mescolanza (ajsuvgkutoς e{nwsις) in rapporto all'essenza della triade: la triade è unità sussistente nella molteplicità, identità sussistente nella differenza. La differenza, o alterità che si attua nell'autoidentità dei singoli membri della triade fonda la struttura di subordinazione di ciascuna triade. Questa è, a sua volta, prototipo e causa originaria della struttura di subordinazione gerarchica dell'intero sistema delle triadi. L'identità dinamico-ontologica sta, pertanto, a indicare che l'identità, rispetto all'essere di ciascuna triade e del sistema di tutte quante le triadi, comprende sempre anche la differenza, in modo tale che il sistema, che è la totalità della realtà esistente e di quella preesistente, non può mai essere inteso nel senso di identità assoluta, omonima o monistica. La caratterizzazione dell'identità come dinamica sta anche a segnalare che la differenza frammista alla sua stessa identità non disturba l'unità dei singoli e del tutto, ma, al contrario, li porta a essere, proprio grazie all'alterità che intercorre tra i singoli elementi, un'unità viva e intensificata».[20]

III. L'etica e la mistica di Proclo

1. La «virtù teurgica» – Marino, nello scrivere la *Vita di Proclo*, termina con la illustrazione della «virtù teurgica», la quale è concepita come gerarchicamente superiore a tutte le altre virtù. Proclo avrebbe posseduto tale virtù in una cospicua misura.[1]

La virtù teurgica, come sappiamo, coincideva con la capacità di riunirsi al Divino.

Proclo poneva questa virtù addirittura al di sopra di ogni umana saggezza, e la faceva coincidere con quella «fede» nella verità teurgica. Di conseguenza, non dovrà risultare strano il fatto che Proclo, per raggiungere questa «unione col Divino», si affidasse alle pratiche della teurgia in vari modi, e nutrisse una sicurezza sulla loro efficacia senza riserve.

[20] *Ibidem*, pp. 81 s.
[1] Cfr. Marino, *Vita di Proclo*, 28.

Dalla figlia di Plutarco – come sappiamo – egli aveva appreso i riti e le formule segrete dell'arte teurgica e se ne avvaleva spesso.

Praticando le lustrazioni caldaiche, egli assicura di aver visto apparizioni di Dei in forma luminosa, e, in generale, di aver visto apparizioni di Dei e di Demoni.

Marino dice addirittura che Proclo aveva capacità assolutamente straordinarie, come quella di provocare piogge, di prevedere i terremoti e altre cose di siffatto genere.[2]

Infine, ricordiamo che Proclo era convinto di appartenere alla catena ermetica (ossia a quella catena di vite cui sono collegati coloro che vivono la vita filosofica) e, in seguito a una visione avuta in sogno, si era persuaso di avere l'anima del Pitagorico Nicomaco.[3]

Come ben si vede, in Proclo non solo sono presenti tutte le componenti proprie dell'ultimo Neoplatonismo, ma sono portate alle estreme conseguenze, e, addirittura, come sopra dicevamo, ai limiti della rottura.

Ma su questo dovremo ancora tornare in dettaglio.

2. L'uomo e la sua anima – Per quanto concerne la concezione dell'uomo, che è essenzialmente anima, Proclo riprende sistematicamente le concezioni tipiche della sua Scuola.

In particolare, è da notare come il nostro filosofo sviluppi l'idea dell'o[chmα, ossia del «veicolo» o corpo etereo di cui è fornita ogni anima umana, incorruttibile ed eterno come l'anima stessa, indivisibile e impassibile, e di cui l'anima mai si spoglia.[4]

Proclo ritiene, inoltre – ma anche questa idea è antica e la si riscontra, ad esempio, già in Numenio –, che prima di entrare in un corpo materiale corruttibile su questa terra, l'anima assuma come delle successive stratificazioni o «tuniche più materiali». Dopo la morte si spoglia di queste, non del «veicolo» etereo, che, come s'è detto, è eterno.

Proclo scrive:

> *Il veicolo di qualsiasi anima particolare discende aggiungendosi rivestimenti sempre più materiali, risale insieme con l'anima spogliandosi di tutto ciò che è materiale e recuperando la forma che gli è propria, in modo analogo all'anima che di esso usufruisce; infatti essa compie la sua discesa acquisendo una serie di vite prive della ragione, e la sua ascesa*

[2] Marino, *Vita di Proclo*, 28.
[3] *Ibidem.*
[4] Proclo, *Elementi di teologia*, 196.

deponendo tutti i poteri che si esplicano attraverso il divenire, dei quali si era rivestita discendendo, purificandosi e spogliandosi di tutti i poteri che servono per la necessità del divenire. – I veicoli infatti, connaturati, imitano le vite delle anime di cui sono gli strumenti e le accompagnano ovunque nei loro movimenti; di alcune vite simboleggiano, per mezzo delle proprie rivoluzioni circolari, gli sviluppi dell'attività intellettiva, di altre le cadute, inclinando la propria traiettoria verso il mondo del divenire, di altre ancora le catarsi, procedendo con moto rotatorio verso il mondo immateriale. Infatti, dal momento che sono vivificati dalle anime e sono a esse connaturati proprio grazie all'esistenza delle anime stesse, si associano ai vari sviluppi della loro attività e le seguono ovunque; quando esse sono coinvolte dalle passioni vi partecipano; le accompagnano nella loro apocatastasi una volta che si siano purificate, e nelle loro ascese, in quanto aspirano alla propria perfezione: ogni cosa infatti consegue la propria perfezione quando raggiunge la propria interezza.[5]

Inoltre, è degno di nota il fatto che Proclo sottolinei la presenza del Divino nell'anima, il quale non coincide né con la vita stessa dell'anima, né con il suo pensiero, ma è come *una vera e propria presenza o una partecipazione dell'Uno*, che rende possibile la mistica unione con l'Uno.

3. Le ragioni per cui l'uomo può realizzare una unione mistica con l'Uno – L'intuizione mistica dell'Uno, infatti, è possibile, così come le varie forme di conoscenza, mediante la congiunzione del simile col simile, come abbiamo detto.

Questa idea, che di per sé è molto antica, nel contesto del sistema procliano si colora di valenze nuove, dato che, per il nostro filosofo, l'anima ricapitola e contiene in sé, secondo la legge del «tutto in tutto», tutte le precedenti ipostasi, e, quindi, in qualche modo, deve contenere anche l'Uno.

In effetti essa costituisce il dispiegamento estremo della potenza dell'Uno e nel mondo sensibile essa svolge, analogicamente, quella funzione che l'Uno ha nell'incorporeo: l'anima è il legame immanente degli esseri, mentre l'Uno è il legame trascendente.

In una delle pagine più significative della *Teologia platonica*, che leggeremo per intero più avanti[6], Proclo precisa quanto segue.

[5] Proclo, *Elementi di teologia*, 209.
[6] Proclo, *Teologia platonica*, I, 3; cfr. p. 326 ss.

La conoscenza del Divino si raggiunge solo attraverso la natura e la capacità dell'anima, in virtù del principio che il simile conosce il simile. E quindi, evidentemente, il sensibile con la sensazione, l'opinabile con l'opinione, la discorsività con il pensiero discorsivo, l'atto intuitivo della mente con la mente.

Pertanto, con la traccia dell'Uno che è nell'anima, possiamo raggiungere l'Uno.

Avviene ciò che succede nelle cerimonie dei misteri, ossia gli uomini iniziati, dapprima, incontrano forme di Divinità molteplici di aspetto; quindi, purificatisi completamente, si introducono nel rito e ricevono in sé la divina illuminazione.

L'anima, quando contempla le cose che a lei seguono, non vede se non ombre e simulacri degli enti. Se invece si rivolge a se medesima, allora raggiunge la propria essenza. In un primo momento, potrà soltanto contemplare se medesima; poi, approfondendo l'indagine, scoprirà in sé anche il *Nous*, ossia l'Intelligenza e l'ordine degli esseri.

Quindi, penetrando nel più profondo di sé, contemplerà gli Dèi supremi e le Enadi.

La tesi di fondo su cui si basa Proclo in questo ragionamento è che nella nostra anima si trova tutta quanta la realtà «a livello psichico», e, appunto per questo, l'anima può conoscere tutte le cose.

Alcune precisazioni concettuali esposte da Beierwaltes aiutano a ben comprendere l'unione estatica dell'uomo con l'Uno assoluto e il senso metafisico ultimativo dell'Uno stesso: «E così come l'Uno, per il fatto che non si potranno mai esprimere né l'essere né l'essenza, non va pensato però come un nulla privo di senso, allo stesso modo che la sua inconoscibilità e ineffabilità, nonché il superamento del dire e del pensare nel silenzio non pensante, nella fede o nella "mania" dell'estasi (e[kstasıς), non sono da intendere nel senso di un agnosticismo o irrazionalismo esaltato. Accade, invece, come già nel percorso della dialettica negativa, che proprio nell'evento dell'unificazione che si compie estaticamente nel silenzio e nella fede si palesa l'assoluta incommensurabilità dell'Uno stesso: il nulla come sovrabbondanza dell'Uno e non come il nulla di una realtà non-fondata. Si può pertanto affermare che l'Uno in sé rimane inaccessibile tanto al pensiero umano che a quello divino non tanto perché esso non sia in modo assoluto nessuno degli enti che derivano da Lui, ma piuttosto perché, in un modo supremo che non può essere pensato né espresso in senso soddisfacente mediante l'affermazione né mediante la negazione, esso è, in quanto Principio di tutto, tutto ciò di cui è nulla. Questo nulla

della sovrabbondanza è dunque termine del pensiero e suo superamento».[7]

Va però rilevato che l'unione mistica con l'Uno nel suo momento più alto e conclusivo è stata da Proclo collocata non nella dimensione propriamente «filosofica» e «razionale», bensì in quella «teurgica» e «meta-razionale», come ora vedremo.

IV. Le dottrine che Proclo ha desunto dagli «Oracoli Caldaici»

1. Convalidazione del modulo metafisico triadico negli «Oracoli Caldaici» – Prima di concludere il nostro discorso sulla posizione storico-filosofica del tutto particolare del nostro filosofo, riteniamo opportuno richiamare l'attenzione del lettore sulle principali dottrine specifiche che Proclo ha desunto dagli *Oracoli Caldaici*, oltre a quelle che abbiamo già sopra illustrate e oltre all'idea religiosa di fondo.

Tali dottrine sono le seguenti: 1) il modulo metafisico triadico; 2) la figura del «fiore dell'intelletto»; 3) l'eliolatria e l'esaltazione magica del fuoco; 4) la trasposizione della «assimilazione a Dio» anche sul piano magico, 5) la concezione dell'anima come «ripiena di simboli».[1]

Incominciamo dal primo punto.

Il modulo triadico – come abbiamo spiegato – era stato fondato filosoficamente da Plotino ed era entrato a far parte del pensiero dei Neoplatonici a partire da Porfirio, che aveva cercato di rappresentare l'Assoluto in maniera enneadica, ossia in tre ipostasi scandite in senso ternario, e tale scansione era stata ripresa anche da altri Neoplatonici.

Proclo però – come abbiamo visto – ha portato questo modulo e la sua applicazione alle estreme conseguenze, e proprio a livello speculativo su basi metafisiche.

Pertanto, ci sembra di poter dire che, su questo punto, l'influsso degli *Oracoli Caldaici* ha un significato di convalidazione e conferma di idee metafisiche rigorosamente motivate, ben più che non di ispirazione primaria.

[7] Beierwaltes, *Proclo*, cit., pp. 408 s.

[1] Questo si ricava con chiarezza dall'*Arte ieratica* nonché dagli estratti pervenutici della *Filosofia Caldaica.* I testi di Psello tratti dagli *Oracoli Caldaici* si trovano raccolti e tradotti da É. des Places in appendice a *Oracles Chaldaïques*, Paris 1971, pp. 153-224.

2. Le figure del «Fiore dell'Intelletto» e del «Fiore dell'Anima» – Tipicamente caldaica è, invece, la concezione del «Fiore dell'Intelletto», che Proclo desume dagli *Oracoli* e sviluppa teoreticamente.

Sulla base del principio per cui il simile si connette per sua natura con il simile, e quindi solo «il simile può conoscere il simile», Proclo trae le seguenti conseguenze. Con l'Intelletto possiamo conoscere l'Intelligibile, ma per conoscere ciò che sta al di sopra dell'Intelligibile – ossia l'Uno assoluto e le Enadi – *occorrerà qualcosa che sia esso pure al di sopra dell'intelletto medesimo*, e questo è appunto il «Fiore dell'Intelletto». Ecco le sue parole:

> Ma la vetta suprema della mente, o come dicono il «Fiore», congiunge la propria sussistenza con i princìpi unitari delle cose, cioè con le enadi, e attraverso queste con la stessa unione arcana di tutte le enadi divine. In realtà ci sono in noi molte potenze conoscitive, ma per mezzo di questa, la nostra natura può congiungersi con l'unica Divinità o avere partecipazione di quella. Del resto, il divino non è afferrabile per via di sentimenti, in quanto esso trascende ogni natura fisica; non lo è per via di opinione, non per via di pensiero [...] e neppure per atto mentale di pura intellezione, congiunto a un atto razionale. Queste forme di conoscenza pervengono tutte quante al regno dell'essere, Invece l'esistenza degli dèi si volge al di sopra di tale regno, e trova la sua definizione nella stessa unione dell'universo.[2]

Proseguendo in questa direzione, Proclo si spinge addirittura al di là degli *Oracoli*, però in spirito teurgico. Infatti, oltre al «Fiore dell'Intelletto» ammette anche il «Fiore dell'Anima», per le seguenti ragioni. Il «Fiore dell'Intelletto» coglie gli intelligibili, e quindi anche il più elevato di essi, ossia l'Uno-intelligibile. Ma, per la ragione spiegata, il «Fiore dell'intelletto» non può cogliere l'Uno che sta al di sopra dell'Essere e dell'Intelletto e quindi al di sopra dell'Uno-che-è (ossia dell'Uno intelligibile).

In base al principio secondo cui solo «il simile conosce il simile», occorre dunque una facoltà più alta del «Fiore dell'Intelletto», e questa è il «Fiore dell'Anima», che costituisce il vertice in cui si unificano tutte le facoltà umane, e che come tale porta alla conoscenza di ciò che sta al di là dell'Intelligenza e dell'Essere, ossia all'Uno-in-sé. Ecco il testo:

> Il «Fiore dell'Intelletto» e il «Fiore di tutta la nostra Anima» non sono dunque la stessa cosa, ma il primo è quanto nella nostra vita in-

[2] Proclo, *Teologia platonica*, I, 3, p. 15, 3 ss. Saffrey-Westerink.

tellettiva ha la forma più unitaria, il secondo è l'unità di tutte quante le potenze psichiche, che hanno una pluralità di forme. Infatti non siamo solo intelletto, ma anche facoltà dianoetica, opinione, attenzione, scelta; e prima di queste facoltà, siamo sia un'essenza unica che molteplice, sia divisibile che indivisibile. In noi si sono esplicati due tipi di unità: l'uno è il «Fiore» della prima delle nostre facoltà, l'altro è il centro dell'intera nostra essenza e di tutte le varie facoltà che gravitano intorno a essa. Ma solo il primo ci connette al Padre degli intelligibili: infatti è l'Uno intellettivo, ma esso è pure pensato dall'intelletto paterno secondo l'Uno in esso immanente. Quanto all'Uno nel quale convergono tutte le facoltà psichiche, esso solo ha per sua natura la prerogativa di farci accostare a ciò che è al di là di tutte le cose, dato che unifica tutte le nostre componenti. Grazie a questo tipo di unità siamo stati innestati, per ciò che concerne la nostra essenza, con le radici dell'al di là; e poiché ci troviamo in esso radicati, anche se procediamo non ci allontaniamo dalla causa di noi stessi.[3]

Dunque, il «Fiore dell'Anima» è una *facoltà che sta ancora al di sopra dell'Intelletto*, è l'«Uno in noi» capace di raggiungere l'«Uno in sé».

Qualche studioso ha giustamente rilevato che, in questo modo, l'Anima in certo senso viene posta al di *sopra della ragione e dell'intelletto*.

Proclo ha fatto questo collocandosi appunto sul piano della teurgia.

3. L'eliolatria e la divinità del fuoco – Caldaica è pure la convinzione di Proclo che il fuoco sia entità divina, donatore di vita e portatore di potere catartico.

La stessa anima ha in sé sostanza ignea, e quindi la sua ascesa è agevolata dalla potenza del fuoco e di quegli enti divini che, a motivo delle connessioni simpatetiche che hanno con il fuoco, l'aiutano a liberarsi dai lacci materiali e risalire al Padre.

Naturalmente, Proclo muove dal fuoco fisico, ma da esso risale alla concezione metafisica del fuoco, come dimostra il suo *Inno ad Helios*, in cui si parla di «fuoco intellettuale».[4]

4. Assimilazione a Dio sul piano magico-teurgico – In questo contesto teurgico, l'«assimilazione a Dio» viene ad assumere anche un sen-

[3] Proclo, *Filosofia Caldaica*, IV, pp. 210, 28-211, 15 des Places; la traduzione è di C. Faraggiana di Sarzana, in Proclo, *I Manuali*, cit., p. 250.

[4] Si veda l'*Inno* nelle opere: Proclo, *Inni*, introduzione, testo critico, traduzione, commento e lessico a cura di E. Pinto, Napoli 1975; Proclus, *Hymnes et prières*, traduction de H.D. Saffrey, Paris 1994.

so «magico» – oltre che metafisico, etico e spirituale – come dimostra questo *Inno* pervenutoci in estratti della *Filosofia Caldaica* di Proclo, in cui l'allontanamento dalle cose del mondo e l'imitazione di Dio sono intesi anche come un «fuggire dal freddo», salire verso l'alto, e in un certo senso «farsi fuoco»:

> Offriamo questo inno al Dio:
> lasciamoci alle spalle l'essenza fluttuante,
> raggiungiamo il vero scopo, *la completa somiglianza con Lui.*
> Impariamo a conoscere il Signore,
> amiamo il Padre,
> obbediamogli quando ci chiama.
> *Affrettiamoci verso il calore*
> *sfuggendo al freddo.*
> *Diventiamo fuoco,*
> *attraverso il fuoco compiamo il nostro tragitto.*
> Una strada agevole si apre per la nostra ascesa.
> *Il padre ci guida avendo dispiegato vie di fuoco.*
> Noi lasciamo scorrere la nostra vita
> come misera corrente che sgorga dall'oblio.[5]

5. La concezione dell'anima «ripiena di simboli» – Ricordiamo, da ultimo, l'importanza che Proclo ha dato all'affermazione degli *Oracoli Caldaici* secondo cui

> Il Nous paterno inseminò simboli (σύμβολα) attraverso il cosmo.[6]

Egli precisa che nell'Anima ci sono «riflessi delle forme intelligibili» tramite l'Intelligenza, ma rileva che in essa ci sono altresì «riflessi del meta-intelligibile», che sono i simboli che provengono dalle Enadi stesse e dall'Uno.

Nell'anima è quindi rispecchiata la totalità della realtà.

Leggiamo un testo particolarmente eloquente:

> Dunque, se è vero che la realtà divina è in qualche misura conoscibile, si può solo concludere che risulta effettivamente coglibile da parte della esistenza pura dell'anima e attraverso questa si lascia conoscere nella misura del possibile. In effetti affermiamo che in ogni ambito ciò che è simile è conosciuto mediante il simile: vale a dire il

[5] Proclo, *Filosofia Caldaica*, I, pp. 207, 22-208, 5 des Places; trad. Faraggiana di Sarzana, in Proclo, *I Manuali*, cit., pp. 246 s.

[6] *Oracoli Caldaici*, fr. 108 des Places.

> sensibile mediante la sensazione, l'oggetto di opinione mediante l'opinione, l'oggetto del pensiero discorsivo mediante il pensiero discorsivo, l'intelligibile mediante l'intelletto; cosicché ciò che è massimamente unitario è conosciuto mediante l'unità e l'ineffabile mediante l'ineffabile. Correttamente infatti anche Socrate nell'*Alcibiade* affermava che l'anima entrando in se stessa scorgerà oltre a tutto il resto anche la divinità: infatti convergendo verso la sua stessa unificazione e verso il centro di tutta quanta la sua vita, e sbarazzandosi della molteplicità e della varietà delle facoltà di ogni sorta in lei insite, si innalza proprio alla suprema prospettiva sugli enti. E come nei più sacri tra i riti di iniziazione dicono che gli iniziati incontrino al principio vari e multiformi generi di esseri che stanno schierati innanzi agli dèi, ma entrando senza vacillare e protetti dalle iniziazioni accolgono in sé in modo puro l'illuminazione divina stessa e come soldati senza armatura – così quelli direbbero – partecipano della realtà divina; allo stesso modo, a mio giudizio, anche nella contemplazione del Tutto l'anima, quando volge lo sguardo a ciò che viene dopo di lei, vede le ombre e le immagini riflesse degli enti, ma quando si rivolge a se stessa sviluppa la sua essenza e i suoi ragionamenti; e dapprima come limitandosi a contemplare solo se stessa, poi approfondendo la ricerca con la conoscenza di sé, scopre in sé l'intelletto e gli ordinamenti degli enti, poi procedendo nella sua propria interiorità e per così dire nel penetrale dell'anima, per mezzo di ciò contempla *con gli occhi chiusi* il genere degli dèi e le enadi degli enti. Effettivamente ogni cosa si trova anche in noi, ma a livello psichico e per questo siamo naturalmente portati a conoscere tutte le cose ridestando le facoltà insite in noi e le immagini del Tutto.
>
> E questa è la parte migliore della nostra attività: nella calma delle facoltà elevarsi al divino stesso e danzare intorno a quello, e riunire senza posa tutta la molteplicità dell'anima in questa unificazione e, tralasciate tutte quante le cose che vengono dopo l'Uno, collocarsi accanto a esso e congiungersi con esso che è ineffabile e al di là di tutti gli enti.[7]

Appunto per questo l'anima può battere due vie: quella intellettiva, che dalle impronte degli intelligibili porta al più alto degli intelligibili, e quella dei «simboli» che, partendo da questi, porta alle Enadi e all'Uno.

In tale senso, nell'ottica caldaica, l'Anima appare a Proclo quasi come il prototipo proveniente dallo stesso Assoluto di quelle statue

[7] Proclo, *Teologia Platonica*, I, 3, 15,15-17,7 Saffrey-Westerink; traduzione di M. Abbate.

magiche che vengono costruite dall'arte ieratica, basata appunto sui simboli e sui nessi simpatetici, come abbiamo visto.

Ecco un testo particolarmente significativo, che conclude in modo adeguato l'argomento che stiamo trattando:

> La filosofia imputa all'oblio e alla reminiscenza dei rapporti razionali eterni l'allontanamento dagli dèi e la conversione verso di loro; gli oracoli assegnano la causa all'oblio o alla reminiscenza dei simboli paterni. Queste due posizioni sono tra loro in accordo, perché *l'anima è costituita dai sacri rapporti razionali e dai simboli divini* (συνέστεκε γὰρ ἡ ψυχὴ ἀπὸ τῶν ἱερῶν λόγων καὶ τῶν θείων συμβόλων); i primi derivano dalle forme intellettive, i secondi *dalle enadi divine* (ἀπὸ τῶν θείων ἑνάδων); noi siamo copia delle essenze intellettive e immagini dei simboli inconoscibili. E, come ogni anima è l'insieme di tutte le forme, ma sussiste in rapporto a un'unica causa, così pure partecipa di tutti i simboli, grazie ai quali si connette a Dio, ma il suo essere si ritrova delimitato in un'unità in base alla quale tutta la pluralità in essa contenuta si riunisce in un'unica cima. Bisogna infatti sapere anche questo: che ogni anima si distingue per forma dalle altre e, quante sono le anime, altrettante sono le forme.[8]

V. Il pensiero di Proclo come conclusione del millenario messaggio filosofico dei Greci

1. Il problema di fondo che si pone per leggere e intendere correttamente Proclo – Il lettore che ci ha seguito avrà certamente compreso in che senso si possa dire che, con Proclo, si chiude il cerchio della millenaria storia della filosofia greco-pagana.

Per lui – come Plutarco figlio di Nestorio, fondatore della Scuola neoplatonica di Atene, gli aveva insegnato – le opere di Aristotele erano da considerare «come misteri preliminari e di ordine inferiore».[1]

Da queste bisogna passare, per cogliere l'essenza della filosofia, alla «mistagogica dottrina di Platone».

Marino scrive:

> In neppure due anni Siriano lesse insieme con Proclo tutte le opere di Aristotele, di logica, di etica, di politica, di fisica e la scienza

[8] Proclo, *Filosofia Caldaica*, V, pp. 211, 18-212, 6; trad. Faraggiana di Sarzana, in Proclo, *I Manuali*, cit., pp. 251.

[1] Marino, *Vita di Proclo*, 13.

> teologica, che è superiore a esse. Quando fu sufficientemente istruito in queste, considerate come *misteri preliminari e di ordine inferiore*, lo condusse alla *dottrina mistagogica di Platone*, per ordine e senza che facesse il passo più lungo della gamba, secondo il detto dell'oracolo; lo fece partecipare, con gli occhi puri dell'anima e la vista incontaminata dell'intelletto, alle *iniziazioni realmente di natura divina contenute nelle opere platoniche*.[2]

Queste «iniziazioni di natura divina» si trovano, nella loro essenzialità – sia dal punto di vista della forma sia dal punto di vista del contenuto – nella *Teologia platonica* e in sintesi negli *Elementi di teologia*, come abbiamo visto.

Ma – per certi aspetti – ancora più a fondo per Proclo conduce la scienza ieratico-teurgica, la quale porta alla congiunzione con il divino al di là dei «discorsi sacri», attraverso i «simboli divini» contenuti nell'anima, «che partecipa di tutti i simboli che la congiungono a Dio», come abbiamo visto.

Dunque, ancora oltre la «divina filosofia» si giunge mediante una «potenza teurgica», riconosciuta da Proclo come «superiore a ogni umana sapienza».

E l'*Arte ieratica* nonché gli estratti e i frammenti teurgici pervenutici della *Filosofia Caldaica* ridanno perfettamente il senso in cui Proclo ha inteso e approfondito questa «superiore sapienza».[3]

Questo, per la verità, costituisce il tratto dell'immagine di Proclo che solamente negli ultimi decenni del secolo XX è emerso, a motivo del fatto che gli *Oracoli Caldaici* sono stati a lungo trascurati. Ancora Zeller, di fatto, ne ignorava pressoché totalmente il significato e la portata, come già sopra abbiamo rilevato.

Ma, per concludere il nostro discorso, dobbiamo affrontare e risolvere il problema di fondo che emerge da questa nuova immagine: ha una unità il pensiero di Proclo, oppure esiste una spaccatura tra «filosofia» e «teurgia», fra «ragione filosofica» e «magia»?

A noi sembra che la risposta al problema debba essere positiva.

Va però precisato che a questa conclusione si può pervenire solo se si rinuncia a preconcetti teoretici e se si interpreta Proclo nel momento storico a cui appartiene.

[2] *Ibidem.*

[3] Si veda, a questo riguardo, in H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Études Augustiniennes, Nouvelle édition par M. Tardieu, Paris 1978, l'indice dei passi (alcune centinaia) in cui Proclo nelle sue opere fa riferimento agli *Oracoli Caldaici.*

In altri termini: bisogna interpretare il messaggio procliano come risposta ai quesiti che nel V secolo l'uomo si poneva, e quindi, per intenderlo, occorre rileggerlo entrando nel giusto «circolo ermeneutico».

2. Un pensiero di Hegel che ci può aiutare a comprendere Proclo – Per rispondere al problema che abbiamo sollevato, vorremmo prendere le mosse da un famoso schema hegeliano che può giovare moltissimo – qualora lo si sappia mettere al di sopra del condizionamento idealistico in maniera conveniente, e quindi semplificare – perché, a nostro avviso, esso coglie il nocciolo del problema.

Come è noto, il sapere che l'uomo ha di Dio – che è, per Hegel, un progredire del sapersi dell'uomo in Dio, e addirittura un sapersi di Dio come autocoscienza dell'uomo – si realizza in un processo triadico che si attua nel modo seguente:

1) attraverso l'«arte», e quindi attraverso l'intuizione estetica;

2) attraverso la «religione», e quindi attraverso la rappresentazione mediante la «fede»;

3) attraverso la «filosofia», e quindi mediante la pura «conoscenza concettuale».

Scrive Hegel: 1) «La forma dell'intuizione estetica appartiene all'arte, cosicché l'arte è quella che presenta alla coscienza la verità sotto forma sensibile, che ha in questa sua apparenza un senso e un significato più alti, più profondi»; 2) «L'ambito successivo che sorpassa il regno dell'arte è quello della religione. La religione ha come forma della propria coscienza la rappresentazione, in quanto l'assoluto è trasferito dall'oggettività dell'arte nell'interiorità del soggetto...»; 3) «La terza forma, infine, dello spirito assoluto è filosofia. Infatti la religione, in cui Dio è dapprima per la coscienza un oggetto esterno..., si riversa poi nell'elemento dell'interno, spinge e riempie la comunità...». Hegel conclude: «In tal modo nella filosofia sono unificati i due lati dell'arte e della religione: l'oggettività dell'arte, che qui ha certamente perduto la sensibilità esterna, ma ha trovato il compenso nella forma suprema dell'oggettivo, nella forma del pensiero, e la soggettività della religione, che è purificata a soggettività del pensiero».[4]

[4] G.W.F. Hegel, *Lezioni di estetica*, edizione italiana a cura di N. Merker, traduzione di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1967, pp. 118 ss.

È proprio questo schema che ha condotto Hegel alla sintesi da lui tentata delle tre grandi manifestazioni dello Spirito, arte-religione-filosofia, soprattutto nei famosi corsi universitari e nelle sue *Lezioni* pubblicate dagli allievi.

Ebbene, se noi riusciamo a disincarnare questo schema dall'impianto dialettico-idealistico, troveremo in Proclo una impressionante corrispondenza, naturalmente con le debite modifiche, e, in particolar modo, con la differente gerarchizzazione dei tre gradi che le due metafisiche strutturalmente esigevano.

3. La posizione di Proclo che anticipa Hegel sia pure su un differente piano – Anche Proclo, dunque, distingue una triade costituita dalla «erotica» che si fonda sulla bellezza, dalla «fede» (magico-teurgica) che si impernia sulla cosmica simpatia e mediante questa si congiunge con l'Uno, e dalla «filosofia» che ha come oggetto la verità.

Si ricordi che quello che per noi moderni è l'«estetica», per il Greco rientrava in gran parte nell'«erotica», e quindi in quella forza che l'Eros scatena alla luce della bellezza e nell'ascesa a cui porta. Pertanto, nello schema procliano troviamo l'erotica al posto dell'estetica, per necessaria conseguenza.

Quello che Hegel indica con la categoria della «religione» corrisponde esattamente a quello che Proclo intende con la categoria della «fede» (fede teurgica), tenuta naturalmente presente la differenza sostanziale fra il Cristianesimo cui essenzialmente Hegel si riferisce quando parla di religione e il Paganesimo cui si riferisce Proclo.

Ebbene, si noti l'inversione gerarchica delle due ultime categorie: per Proclo, al di sopra di tutto non sta la «filosofia» ma la «fede», ed è questa, quindi, che unifica i due lati dell'erotica e della filosofia.

Ecco lo schema sinottico:

All'assoluto si perviene per le seguenti tre vie:

1) l'erotica, che si fonda sulla bellezza, nonché il mito allegoricamente inteso;

2) la filosofia, che si fonda sulla verità raggiunta mediante la ragione;

3) la fede teurgica che si fonda sulla «cosmica simpatia».

Leggiamo un testo basilare della *Teologia platonica*:

> Per dirla brevemente, tre sono i caratteri che riempiono gli esseri divini che si estendono attraverso tutte le classi divine: *bontà*, *sapien-*

za, *bellezza*. Tre, ancora, sono i caratteri che raccolgono le cose che sono riempite, secondi per certo rispetto a quelli, ma che si estendono in tutti i mondi divini: *fede* (πίστις), *verità* (ἀλήθεια) e *amore* (ἔρως). E tutte le cose sono conservate da essi e vengono congiunte alle cause primordiali: alcune cose [1] per mezzo della *follia d'amore*, altre [2] per mezzo della *divina filosofia*, altre [3] ancora per mezzo della *potenza teurgica*, la quale è superiore a ogni sapienza e scienza umana. Essa raduna insieme le caratteristiche felici della profezia, le potenze purificatrici dell'arte purificatrice e iniziatrice, e tutte insomma le operazioni di un invasamento che rende invasato e ispirato da Dio.[5]

E nello stesso capitolo, poco prima, Proclo scrive sulla fede:

Per coloro che aspirano a unirsi al Bene non v'è più bisogno di conoscenza e di attività, ma di fondamento e di ferma stabilità e di quiete. Cosa dunque ci unirà a esso? Cosa farà cessare attività e movimento? Cosa mette in relazione tutte le entità divine con la primissima e ineffabile Enade della Bontà? In che modo poi ciascuna di esse, fermamente radicata in ciò che la precede secondo il bene, reinsedia in sé, in termini di causa, le entità che la seguono? Per dirla tutta, è la *fede* degli dèi che in modo ineffabile unisce al Bene tutti quanti i generi degli dèi e anche tutti quelli dei demoni e, fra le anime, quelle felici. *In effetti bisogna ricercare il Bene non per via conoscitiva né in modo incompleto, ma, abbandonatisi alla luce divina e chiusi gli occhi, bisogna così porsi nell'inconoscibile e segreta Enade degli enti. Infatti tale genere di fede è più rilevante dell'attività conoscitiva, non solo in noi, ma anche fra gli dèi stessi*; ed è in base a questo genere di *fede* che tutti gli dèi risultano uniti e collegano intorno a un unico centro in modo omogeneo tutte le loro potenze e processioni.

D'altra parte, se bisogna fornire definizioni anche per ogni singolo particolare, non si ritenga che tale *fede* sia identica a quella che vaga intorno ai sensibili: quest'ultima infatti manca di scienza e ancora di più della verità degli enti, mentre invece la *fede* degli dèi supera ogni forma di conoscenza e proprio secondo la somma unificazione congiunge le realtà seconde con le prime. Né si concepisca la *fede* che si sta ora celebrando come uguale a quella delle così dette nozioni comuni: e infatti noi crediamo alle nozioni comuni prima di ogni considerazione razionale, ma anche per queste si tratta di una conoscenza parziale e per nulla equivalente alla divina unificazione; e la conoscenza scientifica di tali nozioni è seconda non solo alla *fede*, ma anche alla semplicità intellettiva. Infatti l'intelletto è posto al di là di ogni

[5] Proclo, *Teologia platonica*, I, 25, pp. 112, 25-113, 10 Saffrey-Westerink.

conoscenza scientifica, al di là della prima e al contempo di quella che viene dopo questa.

Allora non dobbiamo neppure dire che l'attività intellettiva è identica a tale *fede*. Infatti anche l'attività intellettiva è *multiforme* e separata dagli oggetti di intellezione per alterità, ed è, in generale, movimento intellettivo in relazione a ciò che è oggetto di intellezione. Invece bisogna che la fede divina sia autenticamente *uniforme* e quieta, perfettamente ancorata nel porto della Bontà.[6]

4. Proclo infrange in via definitiva l'asse portante del pensiero dei Greci rimasto valido fino a Plotino – A parte il rilievo che conviene fare circa il procedimento ipostatizzante proprio di Proclo che lo porta non solo a estendere questa triade agli Dei, e quindi ad attribuire «erotica», «sapienza» e «fede» agli stessi Dei in relazione all'Uno supremo, ma lo porta anche a «entificarle metafisicamente», occorre soprattutto sottolineare un punto molto importante.

Con questa concezione gerarchica, che pone al vertice la fede e la teurgia, Proclo viene a infrangere in modo definitivo il «minimo comun denominatore» che accomunava tutti i filosofi greci fino a Plotino.

Prima di lui già Giamblico si era mosso in questa direzione, ma Proclo percorre tale strada fino in fondo.

Questo «minimo comun denominatore» si può riassumere nelle seguenti quattro proposizioni, che abbiamo già in vario modo illustrato nel corso della presente opera, ma che qui conviene richiamare e ribadire:

a) l'universo è legato da una trama razionale di fondo;

b) l'uomo è capace di conoscere con la sua sola ragione questa trama;

c) l'uomo occupa in questa trama un preciso posto, che con la sua ragione può perfettamente comprendere nel contesto dell'intero;

d) l'uomo, comprendendo il posto che occupa nell'intero, *può perfettamente realizzare la propria essenza e raggiungere il proprio fine con la sola forza della sua ragione*.

Soprattutto questo quarto punto – quanto mai ellenico – e dal quale traggono un preciso senso anche gli altri tre, è quello che cade in crisi: per Proclo occorre l'elemento «fede» inteso in senso «teurgico»,

[6] Proclo, *Teologia Platonica* I, 26, 109, 24-111, 7 Saffrey-Westerink; traduzione di M. Abbate.

perché con esso soltanto l'uomo può raggiungere quelle forze divine che, se rimane da solo, come uomo in quanto uomo, gli mancano.

E, naturalmente, anche se la ragione è da Proclo potenziata – e sviluppata nella possibilità della conoscenza della trama dell'intero e del posto che l'uomo occupa in esso –, non è tuttavia più considerata sufficiente, come lo era, invece, per i filosofi greci fino a Plotino.

Ma per capire bene questo punto, conviene comparare Proclo, più che con Aristotele e con Platone o con filosofi dell'età ellenistica, con lo stesso Plotino, sui cui guadagni teoretici in larga misura si fondano il Neoplatonismo e l'ultimo pensiero greco, e nei cui confronti soltanto l'immagine di Proclo diventa veramente chiara.

La differenza su alcuni punti-chiave fra Plotino e Proclo, infatti, ci farà ben comprendere quel cambiamento radicale ormai avvenuto che segna la fine del pensiero antico-pagano.

5. Confronto di Proclo con Plotino per quanto concerne i rapporti con l'arte telestica della teurgia – Prendiamo come punto di partenza la componente della fede teurgica nei suoi tre punti chiave, ossia consideriamo:

a) l'arte telestica,

b) l'arte medianica della evocazione degli spiriti,

c) la partecipazione teurgica ai riti e alle cerimonie sacre, ai sacrifici e alle preghiere.

Cerchiamo di comprendere la presa di posizione radicalmente differente di Plotino e di Proclo nei confronti di questi tre punti, incominciando dal primo.

Per quanto riguarda l'arte telestica e teurgica, un solo passo delle *Enneadi* è stato chiamato in causa:

> A me pare che i sapienti di un tempo, volendo garantire la presenza degli dèi fra loro, grazie alla costruzione di templi e statue, ispirandoli alla costituzione dell'universo, si convinsero che la natura dell'Anima poteva essere facilmente richiamata dovunque, e che, anzi, la sua ricezione sarebbe stata soprattutto agevolata con la costruzione di un oggetto simpatetico (e con il termine simpatetico si intende qualsiasi cosa abbia la facoltà di imitare, come per esempio uno specchio che ha la proprietà di catturare una data forma), capace di accogliere una certa parte dell'anima. Del resto anche la natura del tutto ha costituito ogni cosa con arte perfetta su imitazione dei modelli di cui possedeva

> le ragioni formali, così da fare di ciascuna di queste realtà una ragione formale calata nella materia, la cui forma dipendeva da un principio anteriore alla materia. In tal modo, l'Anima riuscì a metter in contatto la materia con quel dio, in conformità del quale lei stessa è stata creata, al quale mirava, e che, nel momento della creazione aveva in suo possesso.[7]

Evidentemente, in questo passo, Plotino fa riferimento alla telestica semplicemente come a un esempio, ossia la presenta come una metafora chiarificatrice per illustrare la sua tesi che l'anima, per sua stessa natura, è presente dappertutto.

Plotino non nega affatto l'esistenza di quest'arte di animare le statue; ma né l'esalta, né, tanto meno, la fa propria.

Dunque, Plotino fa uso di una immagine assai efficace per fare comprendere ai contemporanei il proprio pensiero; ma mantiene il giusto «distacco», addirittura accompagnato da una certa avversione per pratiche analoghe, come vedremo.

In ogni caso, Plotino risulta ben lungi dall'aver praticato personalmente la telestica o dall'averla teorizzata e consigliata come completamento della filosofia. In tutte le *Enneadi* non si trova nemmeno l'ombra di accenni in questo senso.

Ben altro è il rilievo che Proclo dà alla telestica, che egli chiama «scienza ieratica».

Essa consisterebbe nel comprendere a fondo la catena complessa che riunisce gli esseri inferiori a quelli superiori, e nel comprendere il senso in cui gli esseri più alti sono inclusi nei più bassi e viceversa. In cielo ci sono tutti gli esseri terrestri a livello causale, mentre nella terra ci sono tutte le cose celesti a livello di effetti prodotti dalle cause.

Appunto sulla base di queste conoscenze l'arte teurgica attira le potenze divine e stabilisce collegamenti con essi. I maestri dell'arte ieratica hanno conosciuto quali elementi vanno mescolati e quali eliminati per attrarre gli spiriti degli Dei, e hanno operato di conseguenza.

Proclo scrive:

> I teurgi si servono della mescolanza perché vedono che, se da un lato i singoli elementi non mescolati hanno un carattere del dio, non sono tuttavia sufficienti a evocarlo; perciò, mescolando una pluralità di elementi, riuniscono in un unico composto i suddetti effluvi e rendono l'unità risultante da tutti i componenti simile a quell'intero che

[7] Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 11; traduzione Radice, cit.

> preesiste alla pluralità di tutte le cose. Spesso fabbricano simulacri e aromi con tali commistioni, unendo in un'unica mistura i vari simboli prima divisi, ottenendo una riproduzione artificiale di ciò che il dio è per essenza, cioè un composto che comprende in unità la pluralità di poteri; questi, se suddivisi, perdono ciascuno la propria efficacia, mentre, all'atto in cui vengono mescolati, si innalzano a riprodurre la forma del Modello.[8]

Naturalmente, Proclo cercava di giustificare tutto questo con i princìpi teoretici della «somiglianza», del «tutto in tutto» e della «simpatia cosmica», con esiti che si possono ben immaginare.

Tutto questo fa ben comprendere in che senso Proclo nell'*Arte ieratica* riprenda l'antica affermazione di Talete secondo cui «tutto è pieno di Dei» e come la porti alle estreme conseguenze, affermando che tutte le cose sono addirittura in vario modo ricolme di Dei:

> Così tutte le cose sono ricolme di dèi, quelle sulla terra degli dèi celesti, quelle in cielo degli dèi iperurani, e ogni serie si moltiplica e procede fino ai termini estremi.[9]

6. La questione della evocazione medianica in Plotino e in Proclo – Più complessa è la questione concernente il ramo della teurgia consistente nella evocazione medianica. Porfirio ci ha lasciato questo documento concernente Plotino:

> Plotino, di certo, possedeva sin dalla nascita qualcosa di più rispetto agli altri. Difatti, un sacerdote egiziano giunto a Roma, che lo aveva conosciuto tramite un amico e che voleva far sfoggio della sua sapienza, portò Plotino a contemplare l'evocazione del suo proprio dèmone che lo custodiva. Dopo che questi accettò, l'evocazione avvenne nel tempio di Iside: l'Egiziano, infatti, sosteneva che a Roma soltanto quel luogo fosse puro. Il dèmone fu evocato sotto i loro occhi, ma comparve un dio che non apparteneva al genere dei dèmoni; allora l'Egiziano esclamò: «Beato te, che hai un dio per dèmone, e non un custode di grado inferiore». Non fu tuttavia possibile interrogarlo né guardarlo di presenza più a lungo, giacché un amico che assisteva, strangolò gli uccelli che teneva in custodia, forse per invidia o forse per paura. Plotino, quindi, stava sempre in presenza di uno dei dèmoni più divini,

[8] Proclo, *Arte ieratica*, 150, 20-151, 3 Bidez; trad. Faraggiana di Sarzana, in Proclo, *I Manuali*, cit., pp. 243.

[9] *Ibidem*, 149, 28 s. Bidez, trad. Faraggiana di Sarzana, in Proclo, *I Manuali*, cit., p. 241.

e teneva orientato verso di lui il suo sguardo divino. Probabilmente per questa ragione scrisse il trattato *Il demone che ci è toccato in sorte*, in cui cerca di dare ragione della differenza dei dèmoni che ci custodiscono.[10]

Plotino, dunque, ha partecipato a una seduta spiritica e ne è stato influenzato, tanto da scrivere uno dei suoi trattati sull'argomento. Dodds a questo riguardo scrive: «il fatto dev'essere avvenuto e il saggio dev'essere stato scritto, prima dell'arrivo di Porfirio a Roma, e almeno trentacinque anni prima della pubblicazione della *Vita.* Sicché le testimonianze su cui si basa il racconto non sono di prima mano, e probabilmente non sono tanto vicine al tempo in cui avvenne il fatto, e come dice l'Eitrem "non possono avere il valore di una attestazione autentica"».[11]

In ogni caso, l'*Enneade* III 4 – dal titolo *Il dèmone che ci è toccato in sorte* – è ben lontana dal presentare e dal teorizzare le pratiche spiritico-medianiche, di guisa che la notizia di seconda mano tramandataci da Porfirio non resta se non un episodio della vita di Plotino, isolato e per di più non voluto da lui stesso ma dal sacerdote egiziano; e soprattutto non dimostra affatto che Plotino abbia praticato personalmente la teurgia spiritico-medianica.

Esattamente opposto era l'atteggiamento assunto da Proclo a questo riguardo, come risulta dalla sua *Arte ieratica* e dalla *Vita di Proclo* di Marino.

Egli riteneva che nell'evocazione medianica si verificasse un «invasamento» e una «possessione divina».

Alcuni teurgi – egli diceva – sarebbero invasati da spiriti divini in tempi diversi e secondo differenti durate. Inoltre alcuni perderebbero conoscenza altri no. Certe volte la venuta di spiriti divini sommuoverebbe spiriti materiali, provocando agitazioni violente.

Per la venuta del Dio in dimensione medianica e per possessione del Dio sarebbe necessario questo:

> Bisogna eliminare preventivamente tutto ciò può essere di ostilità alla venuta degli dèi e creare una calma assoluta attorno a noi, affinché la parusia degli spiriti da noi evocati avvenga indisturbata in clima di pace.[12]

Come è evidente, Plotino e Proclo si muovono su piani completamente differenti.

[10] Porfirio, *Vita di Plotino*, 10; traduzione di Girgenti, cit.
[11] Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, ediz. 2003, cit., p. 353.
[12] Psello, *Accusa di Michele Cerulario*, p. 220, 25 s. des Places.

7. Il giudizio di Plotino sui riti e sulle cerimonie sacre – Più ancora significativo è quanto ci viene riferito circa la partecipazione ai riti e alle cerimonie sacre. Scrive Porfirio:

> Amelio, che amava i sacrifici e seguiva le cerimonie durante i noviluni e gli altri riti, un giorno cercò di portare con sé Plotino, ma egli disse: "Questi devono venire da me, non io da loro". Non riuscimmo a capire per quali ragioni parlò in modo così altisonante e neppure osammo chiederglielo.[13]

Ed ecco le parole di Plotino stesso sulle preghiere magiche e sugli incantesimi:

> Sono soprattutto gli Gnostici che per altra via contaminano la purezza degli esseri di lassù. Infatti, quando mettono per iscritto le formule degli scongiuri come se parlassero a loro – e intendo non solo all'Anima, ma anche alle potenze più elevate –, non fanno nient'altro che recitare formule magiche e incantesimi, quasi che tali potenze prestassero ascolto al loro parlare e si lasciassero coinvolgere da chi di noi sia appena un po' più abile nel recitare come si deve queste litanie, o nell'emettere semplici mormorii o suoni gutturali, o sibilanti, o qualche altro rumore di quelli che, stando ai loro scritti, avrebbero magici effetti sugli esseri di lassù.[14]

Ma Plotino si spinge ancora oltre:

> Ammettiamo pure che non sia questa la loro intenzione, ma, in ogni caso, come sarebbe possibile immaginare una relazione degli esseri incorporei con le loro voci? Va a finire che proprio nello sforzo di dare sempre maggiore elevatezza alle loro parole, senza neppure avvedersene tolgono ogni nobiltà a quegli esseri cui sono rivolte.[15]

Ecco, allora, come Plotino conclude, esaltando a tutto tondo la purezza razionale del messaggio filosofico:

> Le altre loro teorie le lascio al vostro esame, perché le approfondiate avendo sempre di mira questo principio: l'idea di filosofia che noi ci sforziamo di realizzare, oltre agli altri pregi, rivela anche il connotato della semplicità del costume non disgiunta dalla purezza del

[13] Porfirio, *Vita di Plotino*, 10.
[14] Plotino, *Enneadi*, II, 9, 14.
[15] *Ibidem.*

> pensiero e tende alla dignità e non all'arroganza, mentre ha dalla sua il coraggio della ragione, una gran sicurezza, cautela e straordinaria efficacia. Questo serva da termine di confronto con le posizioni altrui: si vedrà allora che rispetto a loro il nostro pensiero sta esattamente all'opposto.[16]

Invece Proclo era profondamente convinto del fatto che la formazione di statue magiche si coronasse proprio con la pronuncia di formule magiche durante le cerimonie, le quali si basavano su alcune proprietà magiche attribuite a certe parole.[17]

8. Un fatto particolare connesso con la morte di Plotino e quella di Proclo che si impone come una rivelativa metafora emblematica – Ancora un fatto narrato dai biografi dei due filosofi risulta assai eloquente. Potrà sembrare casuale, e, da un certo punto di vista, lo è; ma, da un altro punto di vista, si erge e si impone addirittura come metafora emblematica.

Porfirio ci narra che, negli ultimi tempi della sua vita, Plotino fu colpito da un male che gli rese roca la voce e gli coprì di piaghe piedi e mani, e che perciò dovette lasciare Roma e ritirarsi nella dimora rustica di Zethos (un suo amico, allora già morto) in Campania, dove ricevette aiuti, oltre che dai fondi di Zethos, anche da altri amici. Gli restò sempre accanto Eustochio. Al giorno della morte del maestro, però, Eustochio giunse tardi, solo in tempo per sentirne le ultime parole.

Scrive Porfirio:

> Plotino disse a Eustochio: «Ti ho aspettato». E aggiunse: «Cercate di ricondurre il divino che è in noi al divino che è nell'universo».[18]

E sempre Porfirio precisa:

> E, mentre un serpente strisciava sotto il letto in cui giaceva, per scomparire infine in un buco della parete, egli spirò.[19]

Marino, invece, per dimostrare lo stretto rapporto di Proclo col dio Asclepio, narra la morte del filosofo nel modo seguente:

[16] *Ibidem.*

[17] Sulle proprietà magiche delle parole Proclo insiste anche nelle sue *Lezioni sul «Cratilo» di Platone*, di cui il lettore italiano ha a disposizione la traduzione (con testo greco a fronte e commento) di F. Romano, Catania 1989.

[18] Porfirio, *Vita di Plotino*, 2.

[19] *Ibidem.*

Ne fummo poi convinti [*scil.* della familiarità di Proclo con Asclepio] dalla apparizione del dio durante la sua ultima malattia. Mentre era nel dormiveglia vide un serpente che strisciava intorno al suo capo, da dove aveva preso inizio la paresi; in seguito a questa visione ebbe l'impressione che il suo male avesse smesso di propagarsi e, se il desiderio e la grande attesa della morte non fossero stati d'ostacolo ed egli avesse ritenuto degno il corpo delle cure adatte, sarebbe, credo, completamente guarito.[20]

9. I motivi per cui il grandioso sistema costruito da Proclo si rivela un raffinato ma assai fragile castello di carte – Sul significato simbolico della comparsa del serpente nel momento della morte dei due filosofi, che in un caso fugge e si nasconde mentre nell'altro si avvolge attorno al capo del morente, non è necessario soffermarsi, tanto risulta di per sé eloquente.

Invece, dobbiamo giungere alla stretta finale del nostro discorso, ponendo e risolvendo la questione ultimativa: l'atteggiamento di Proclo nei confronti della teurgia e della fede pagana ha corroso la sua filosofia?

E, se sì, fino a che punto l'ha corrosa?

Per quale motivo il grandioso sistema da lui costruito non poteva reggere?

Anche a questo problema, a nostro avviso, non è difficile dare una risposta.

Proclo non si è mai rifugiato nel puro irrazionale; anzi, ha cercato di far rientrare ogni elemento allotrio nell'ambito del quadro filosofico e in qualche modo di razionalizzare anche i passaggi metarazionali, almeno di dare una spiegazione di essi come necessari passaggi. La sua fede e la sua teurgia non costituiscono un accantonamento, ma piuttosto sono – o, per meglio dire, vorrebbero essere – un coronamento della filosofia.

Ormai, l'uomo non riteneva che si potesse fare a meno di una fede, né che si potesse fare a meno di un aiuto che viene all'uomo dal divino, per poter risolvere i propri problemi.

Il seguente rilievo risulterà particolarmente eloquente: i Cristiani hanno recuperato il Platonismo e il Neoplatonismo per spiegare e inquadrare a livello di ragione la loro fede; ma per fare questo hanno sottoposto a una sistematica semplificazione il messaggio platonico-neoplatonico.

[20] Marino, *Vita di Proclo*, 30.

Proclo ha seguito, invece, la via esattamente opposta, iniziata dai Neoplatonici pagani post-plotiniani, e ha percorso questa strada fino in fondo, sottoponendo il Neoplatonismo non solo a un arricchimento, ma a una vera complicazione, al fine di poter accogliere l'intera messe del pensiero filosofico greco, e anzi tutta la cultura greca, in una sistemazione globale.

E proprio in questo gigantesco tentativo sta la genialità procliana, che non è *ex novo* creativa – come da tempo gli studiosi concordano –, ma, appunto, sistematica acquisizione onnicomprensiva della spiritualità greca.

Ma questo gigantesco edificio costruito da Proclo con un indefesso lavoro si rivela, in ultima analisi, un grandioso castello di carte, assai fragile.

Di questo Proclo stesso dovette rendersi conto nel suo subconscio, come un suo detto, riferitoci da Marino, rivela:

> Se dipendesse da me, fra tutti i libri antichi farei lasciare in circolazione solo gli *Oracoli* e il *Timeo*, gli altri li farei sparire dalla vista dei miei contemporanei, perché arrivano a essere persino dannosi ad alcuni di coloro che li prendono in mano per caso senza la dovuta preparazione.[21]

Questo ci fa capire perfettamente perché, dopo Proclo, la grecità pagana restasse, ormai, senza alcuna possibilità di spingersi oltre.

10. Proprio nel tentativo di salvare tutti gli Dei Proclo li ha detronizzati e fatti morire in astrazioni metafisiche prive di ogni vita – Proclo – che con la sua filosofia intrecciata con la teurgia aveva cercato di far spazio all'intero "pantheon" del politeismo pagano – proprio nel tentativo di accogliere tutti gli Dei pagani nel sistema della metafisica neoplatonica, li ha svuotati della loro antica sostanza.

Scrive Dodds in una splendida pagina: «Sfortunatamente questa "teologia epistemonica" [*scil.* di Proclo] ebbe come conseguenza di privare gli dèi di ogni personalità, e perfino di ogni identità: poiché il principio di continuità nella processione verticale implicava il frazionarsi di ogni divinità in una serie di forze sempre più deboli, cosicché Zeus, per esempio, appare come cinque dèi diversi, ciascuno dei quali simboleggia il principio giovenale, su un diverso piano di realtà. Che gli abitatori dell'Olimpo omerico, gli esseri antropomorfi più vividi

[21] Marino, *Vita di Proclo*, 38.

che la letteratura di tutti i tempi abbia concepito, dovessero finire la loro carriera sugli scaffali polverosi di questo museo delle astrazioni metafisiche è una delle maggiori ironie della storia».[22]

Dodds parla di «ironia della storia», dato il suo gusto particolare. Altri studiosi parlano, invece, di «demitizzazione» dei grandi miti in senso positivo.[23]

In effetti, erano proprio questo svuotamento e questa razionalizzazione delle sembianze mitico-fantastiche degli Dei della Grecità l'unica via che si poteva battere per cercare di assorbirli nel quadro metafisico neoplatonico e riproporli a livello razionale.

Ma è anche vero che proprio questa loro «demitizzazione» costituiva la definitiva detronizzazione di quegli Dei.

D'altra parte, proprio in quest'ambito, la «fede» dei Cristiani aveva aperto orizzonti ben diversi, con ben altro significato.

La filosofia di Proclo con le «complicazioni» sistematiche di cui abbiamo detto, segna la fine del pensiero greco in modo irreversibile.

Le processioni degli Dei, invece di riempire un «vuoto» come Proclo pensava, lo creavano. Le moltiplicazioni delle ipostasi degli Dei creano, paradossalmente, un *vacuum* in senso opposto, ossia un processo di moltiplicazione all'inverosimile di cui non si vede la fine, e che quindi si auto-annulla.

I Cristiani non solo semplificarono il Neoplatonismo partendo da Plotino, ma lo stesso Dionigi Areopagita, spirituale discepolo di Proclo, cercò di salvare Proclo appunto con un processo di semplificazione della sua metafisica.

Dunque, proprio al grande sintetizzatore del mondo spirituale greco-pagano, e proprio al suo gigantesco tentativo di mediazione sintetica globale, è toccato in sorte di concludere quel mondo.

11. Un emblematico vaticinio rivelativo del ruolo conclusivo nella storia del pensiero greco-pagano toccato a Proclo – Marino in una pagina molto bella, nel narrare come gli Dei avessero condotto Proclo ad Atene «città presidio della filosofia», perché diventasse diadoco, ossia successore di Platone, dice che, arrivato ad Atene, il filosofo salì subito all'Acropoli, e, all'entrata, si imbatté nel custode che stava ormai per chiudere a chiave le porte, il quale gli disse:

[22] Dodds, *Proclus, The elements of Theology*, cit., p. 260. Sulla complessa suddivisione di gruppi e classi di Dei e sulle loro caratteristiche si veda quanto in sintesi diciamo (con schemi illustrativi), in *Introduzione a Proclo*, cit., pp. 73 ss.

[23] Cfr. Saffrey-Westerink, *Proclus*, *Théologie Platonicienne*, III, pp. LXVI ss.

> Certo, se tu non fossi venuto, avrei chiuso.[24]

Marino soggiunge che non è necessario essere un grande indovino per comprendere il significato di questo. E noi oggi, *post eventum*, potremmo modificare la profetica frase del custode dell'Acropoli – simbolo della terrestre dimora della dea della filosofia e protettrice di quella città che era stata capitale della filosofia – in questo modo:

> Ti ho aspettato anche dopo che era scoccata l'ora di chiudere; ma, non appena tu sarai entrato, dovrò per sempre chiudere queste porte.

E così, con questa cospicua figura di Proclo, che per certi aspetti del suo pensiero è di statura inferiore solo ai grandissimi, si conclude il millenario messaggio filosofico-metafisico dei Greci, ossia quel messaggio che non solo ha gettato le basi dello spirito della cultura occidentale, ma che rimane un punto di riferimento ancora oggi irrinunciabile.

VI. I successori di Proclo: Marino, Isidoro, Damascio e Simplicio

1. Marino di Neapoli e Isidoro – A Proclo nel 485 d.C. successe Marino di Neapoli (l'antica Sichem), un ebreo passato al paganesimo.[1]

Egli riuscì a conquistare questo posto per la sua grande capacità di lavoro e per la sua assiduità.[2] Da quello che ci dice Damascio si può facilmente comprendere quanto il pensiero di Marino mancasse di profondità.[3] Infatti sappiamo che questo filosofo non seguì Proclo nell'interpretazione del *Parmenide*, tornando a intenderlo come uno scritto intorno alle Idee e non alle ipostasi.[4]

Né ebbe maggiore importanza Isidoro, il quale tenne la carica solo per breve tempo, e che sembra avere avuto interessi più mistico-teosofici che filosofici.[5]

[24] Marino, *Vita di Proclo*, 10.

[1] Cfr. Damascio, *Vita di Isidoro*, 42 e, 141 (pp. 66, 8 e 196, 1 Zintzen).

[2] Cfr. Damascio, *Vita di Isidoro*, 142 (p. 196, 8-10 Zintzen).

[3] L'opera di Marino dedicata alla *Vita di Proclo* costituisce la più eloquente prova dell'esilità speculativa di questo autore.

[4] Cfr. Damascio, *Vita di Isidoro*, 275 (p. 304, 12-15 Zintzen).

[5] Dalla stessa *Vita di Isidoro* scritta da Damascio, suo discepolo, la quale vorrebbe essere un panegirico, si ricava appunto questa impressione.

2. Damascio di Damasco – Di ben altra statura fu Damascio nativo di Damasco, che studiò, prima, ad Alessandria e, successivamente, diresse la Scuola di Atene.[6]

Damascio presenta caratteristiche analoghe a Proclo. Tuttavia, malgrado la notevolissima abilità dialettica di cui egli pure era fornito, non poté procedere oltre Proclo.

In effetti, con Proclo, il Neoplatonismo diventa un *hortus conclusus*, privo di sbocchi. E in tali condizioni, il ridiscutere un sistema che aveva toccato i limiti delle proprie possibilità a tutti i livelli poteva portare, più che a un rafforzamento, a un indebolimento di esso.

Ed è proprio questo che è accaduto a Damascio.

Intanto, già il titolo della sua opera maggiore è significativo: *Problemi e soluzioni concernenti i primi princìpi*. Si tratta di problemi, appunto, ossia di dubbi e di aporie che si addensavano sui princìpi del sistema e che andavano risolti.

In Damascio, beninteso, prevale di gran lunga la soluzione positiva; tuttavia, le aporie lasciano le loro tracce, incrinando le certezze che nei predecessori erano rimaste inconcusse.

In qualche momento Damascio si lascia sfuggire espressioni di dubbio circa la possibilità dell'uomo di raggiungere la verità assoluta, che è retaggio degli Dei.

Inoltre, pur mantenendo lo schema procliano, Damascio è tentato di aggiungere altre ipostasi.

Al basso egli aggiunge

> alcuni *Dei materiali*, che elaborano la materia in quanto tale.[7]

Ma le sue osservazioni più significtive riguardano le realtà che sono al vertice del sistema. Mentre Proclo parla di Uno e di Enadi, Damascio tende a porre l'Assoluto, in un certo senso, al di sopra dell'Uno stesso (ἐπέκεινα τοῦ ἑνός), a fargli seguire un Uno-Tutti (ἕν-πάντα)

[6] Damascio nacque a Damasco (cfr. *Vita di Isidoro*, 200; p. 274, 4-9 Zintzen). Non siamo informati sulla data di nascita e di morte. Su basi congetturali si è pensato al 470 d.C. come anno di nascita e al 544 d.C. come anno della morte. Oltre che Marino, ebbe come maestro Ammonio, figlio di Ermia (di cui diremo a p. 358), che lo avviò allo studio delle opere platoniche. Di lui ci è pervenuta una monumentale opera *Problemi e soluzioni concernenti i princìpi primi* (si veda l'indicazione delle edizioni e delle traduzioni nello Schedario, *s.v.*). Inoltre, possediamo il commento *Sul Parmenide di Platone*, che secondo alcuni potrebbe essere la continuazione, o comunque il completamento della prima opera. A Damascio vengono ora attribuiti anche i commenti al *Filebo* e al *Fedone* un tempo attribuiti a Olimpiodoro.

[7] Damascio, *De principiis*, 134 (II, p. 13, 26 Ruelle).

e, ulteriormente, un Tutti-Uno (πάντα-ἕν), che sono, evidentemente, ipostasi introdotte con l'illusoria speranza di spiegare meglio la deduzione della molteplicità senza lasciare alcun «vuoto», come diceva Proclo.

In questa moltiplicazione delle ipostasi per «mediare» l'Assoluto e ciò che a lui fa seguito, in realtà, Damascio finiva con l'allontanarlo ancora di più e, al limite, con lo spingerlo, in un certo senso, fuori dal sistema della realtà.

Il nostro filosofo, di conseguenza, scrive dell'Assoluto:

> Non bisogna denominarlo Principio, né causante, né primo, né anteriore a tutto, né al di là di Tutto, e ancor meno si deve chiamarlo Tutto. Insomma: non bisogna dargli alcun nome: non è possibile concepirlo né pensarlo.[8]

Di questo «ineffabile Assoluto» che è ancora al di là dell'Uno, non si può dunque dire nulla; tuttavia neppure, propriamente, si può qualificarlo come ineffabile o inconoscibile.

Con tali termini e con altri simili, infatti, noi constatiamo semplicemente lo *stato del nostro pensiero nei suoi confronti, non la sua natura.*

La nostra ignoranza al suo riguardo è totale. Egli è «ciò che non è assolutamente da nessuna parte», nel senso che è l'assolutamente trascendente: è il nulla che è al di sopra dell'essere e dell'uno, e non, evidentemente, il nulla che è la negazione dell'essere e dell'uno. Spiega bene questa particolare concezione del nulla Valerio Napoli nella sua monografia su Damascio: «la dottrina damasciana della duplicità del *nulla* rappresenta un'istanza speculativa notevolmente innovativa. In Proclo la distinzione tra l'uno e il *nulla* è legata all'istanza della multivocità del *non-ente* e a quella dell'univocità del *nulla* inteso cone un tipo esclusivo di *non-ente*. La distinzione tra l'*uno in sé* e il *nulla* si presenta nel Licio come distinzione tra due tipi di *non-ente*, ma non tra due tipi di *nulla*. Tra questi due tipi di *non-ente*, soltanto uno è il *nulla*, *ciò che non è in alcun modo* in quanto *non è neppure uno*, appunto il *nulla assoluto* inteso come mera vacuità; l'altro tipo di *non-ente*, l'*uno in sé*, è *non-ente*, ma non anche *nulla* e non può esserlo proprio in quanto è *uno in sé*. Damascio, invece, nell'abbandonare la tesi procliana secondo cui al di là dell'*uno in sé* non vi è nient'altro, abbandona anche la concezione rigorosamente univoca del *nulla*, di cui ammette una basilare duplicità. Sulla base dello stesso assunto procliano secon-

[8] Damascio, *De principiis*, 2 (I, p. 4, 7 ss. Ruelle).

do cui il *nulla* è *ciò che non è neppure uno*, l'identificazione del *principio unico del tutto* con un principio *al di là anche dell'uno*, dunque con ciò che nella sua trascendenza *non è neppure uno*, spinge Damascio a teorizzare un *nulla*, quale radicale negazione dell'*uno in sé*, che non coincide con il *nulla* inteso come mera vacuità, proprio perché anche il principio al di là dell'uno, nell'orizzonte *del lógos*, si configura a suo modo come *nulla.* La distinzione tra il principio assolutamente primo (il principio totalmente ineffabile) e il vuoto *nulla* è così rimodulata nei termini di un'inedita distinzione stabilita non più semplicemente tra due diversi tipi di *non-ente* di cui uno non è il *nulla*, bensì tra due diversi tipi di *nulla*, l'uno posto come superiore anche al *primo uno*, l'altro come inferiore anche all'*ultimo uno*. Rimontato al di là dell'uno, il discorso protologico si è ormai totalmente spostato sul versante del *nulla* e, in quest'ambito di radicale negazione dell'uno, è chiamato a esercitare tutta la sua capacità di discernimento e a tracciare una distinzione [...] tra due termini entrambi inafferrabili e imperscrutabili. [...] In questo particolare ambito protologico, il paradossale compito del *lógos* consiste proprio nello stabilire una differenza fra termini ineffabili (talmente ineffabili da non essere, in senso stretto, neppure ineffabili), scevri da relazione e da distinzione, implicanti entrambi il capovolgimento del discorso che li tematizza. Sullo sfondo della consapevolezza dell'originaria e inviolabile ineffabilità proprio di ciò di cui si tenta l'espressione, il *lógos* deve così perseverare nell'esercizio delle proprie funzioni dialettiche per tracciare distinzioni, fissare determinazioni, formulare definizioni, tracciare relazioni in un dominio in cui non vi è alcuna distinzione, determinazione, relazione, espressione»[9].

È ovvio che, da questo «Assoluto ineffabile» (nel senso precisato), la processione non potrà che essere ineffabile.[10]

Veramente Damascio, da un lato, giunge a svuotare quasi del tutto quello che era il sostegno del sistema, e, dall'altro, rischia di soffocare il sistema stesso sotto il cumulo delle ipostasi moltiplicate.

In effetti, le ipostasi, una volta vanificato il Principio primo al modo veduto, finiscono col perdere ogni significato e col diventare un cumulo di macerie.

3. Simplicio – Simplicio, pur dichiarandosi seguace della Scuola neoplatonica ateniese, concentrò i suoi interessi sul commentario, soprat-

[9] V. Napoli, Ἐπέκεινα τοῦ ἑνός. *Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania 2008, pp. 365-367.

[10] Cfr. Damascio, *De principiis*, 3-8 (I, pp. 5 ss. Ruelle).

tutto sul commentario alle opere di Aristotele, seguendo in gran parte le orme degli Alessandrini (ad Alessandria egli aveva udito Ammonio).

I suoi commentari pervenutici sono i seguenti: alle *Categorie*,[11] al *De anima*,[12] al *De caelo*,[13] e alla *Fisica.*[14]

Tra questi commentari, quello alla *Fisica* di Aristotele resta, ancora oggi, un indispensabile punto di riferimento (dato che egli segue i canoni dell'interpretazione oggettiva) e una fonte di informazione di prim'ordine.[15]

[11] *Simplicii in Aristotelis Categorias commentarium*, edidit C. Kalbfleisch, 1907.

[12] *Simplicii in libros Aristotelis De anima commentaria*, edidit M. Hayduck, 1882; rist. 1959.

[13] *Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria*, edidit I.L. Heiberg, 1894; rist. 1958.

[14] *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, edidit H. Diels, 1882; *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, edidit H. Diels, 1895; rist. 1954.

[15] I commentari pervenutici sono pubblicati tutti nella collana «Commentaria in Aristotelem Graeca» e di essi daremo ulteriori indicazione nello Schedario, sotto la voce «Commentari greci di Aristotele».

PARTE XXX

CENNI SUGLI ULTIMI SVILUPPI DEL NEOPLATONISMO PAGANO E SUI SUOI INTRECCI CON IL CRISTIANESIMO E CHIUSURA DELLE SCUOLE FILOSOFICHE PAGANE

Questa è la nostra forza, questo è il gioco che conduciamo continuamente: noi giriamo la ruota della fortuna in tondo, ci piace mutare le cose che sono in basso con quelle che si trovano in alto, e viceversa. Sali pure, se vuoi, ma a questo patto: che tu non consideri un'offesa il discendere, quando lo richiederà la regola del gioco.

Boezio, *Consolazione della filosofia*, II, 9-10

I. L'ultima fase del neoplatonismo alessandrino

1. Caratteristiche dell'ultimo Neoplatonidìsmo – Abbiamo già sopra rilevato l'opportunità di distinguere due Scuole neoplatoniche di Alessandria, o, quantomeno, due distinte fasi del Neoplatonismo in questa città. Infatti, dopo la morte di Ammonio (verso la metà del III secolo d.C.) il suo circolo si disperse: Plotino fondò la propria scuola a Roma; Origene Pagano ed Erennio, come sembra, non costituirono dei particolari poli di attrazione.

Ad Alessandria non sussistevano le condizioni per un ulteriore sviluppo speculativo del Neoplatonismo in quelle direzioni secondo le quali abbiamo visto muoversi le altre Scuole neoplatoniche.

In effetti, in questa città, il pensiero cristiano aveva rapidamente messo profonde radici e, come abbiamo già ricordato, la «Scuola catechetica» con Clemente e con Origene Cristiano aveva cominciato a elaborare un vero e proprio sistema filosofico-teologico d'impronta cristiana, destinato a costituire l'alternativa vincente.

Inoltre, è da rilevare come ad Alessandria si fosse già da molto tempo formato e consolidato lo spirito delle scienze particolari e della ricerca empirico-erudita. In questa direzione, dunque, potevano ripiegare quegli spiriti assetati di sapere, in un momento in cui l'antica visione del mondo si dissolveva e ne nasceva una nuova, e, di conseguenza, non era facile, nel generale disorientamento, operare una scelta.

Queste condizioni storiche spiegano i caratteri particolari che il Neoplatonismo assume nei secoli V e VI d.C.

a) Da un lato, infatti, ritroviamo alcuni pensatori che recepiscono idee cristiane e che, addirittura, si convertono al Cristianesimo.

b) Dall'altro, abbiamo un gruppo di pensatori e di studiosi che sembrano avere più il gusto dell'erudizione che non della speculazione, i quali si dedicano soprattutto al commentario, in cui prevale l'esegesi sul ripensamento sistematico e sulla rielaborazione filosofica.

c) Sia negli uni che negli altri si riscontra una sorta di «semplificazione» del Neoplatonismo. I primi ridimensionano la speculazione neoplatonica in modo da poterla far combaciare col messaggio cri-

stiano, o, comunque, in modo da renderla capace di recepire istanze cristiane.

Anzi, come è stato da qualche tempo rilevato, alcuni di costoro tendono addirittura a *riportare il Platonismo su posizioni medioplatoniche, o comunque* a *semplificarlo il più possibile.*[1]

Non è un caso, del resto, che proprio da due rappresentanti di questa corrente ci vengano le uniche testimonianze che possediamo sulla dottrina di Ammonio Sacca.

E quella di Ammonio Sacca – si noti – costituiva appunto la forma più semplice del Neoplatonismo, addirittura già fecondato dal concetto del creazionismo cristiano.[2]

Dal canto loro, i commentatori si orientarono a intendere i testi in un senso, diremmo oggi, tendenzialmente storico-filosofico, o, se si preferisce, in senso più oggettivo, rinunciando, come abbiamo già rilevato, a molte delle sovracostruzioni che si riscontrano nella Scuola di Giamblico e in quella di Atene.

d) Nei commentatori si riscontra addirittura una certa preferenza per le opere aristoteliche.

Questo implica, a ben vedere, una scelta, in un certo senso, di «neutralità», proprio a livello programmatico. Abbiamo visto, infatti, che, fin dalle sue origini, già la Scuola di Atene aveva inteso Aristotele come via di accesso a Platone, e, dunque, in una maniera in certo qual modo «strumentale», o, se si preferisce, propedeutico-strumentale.

Di conseguenza, la lettura e il commento di Aristotele potevano essere tollerati o, addirittura, utilizzati anche da parte dei Cristiani. Ben si comprende, pertanto, che la Scuola di Alessandria abbia potuto sopravvivere anche alla chiusura della Scuola di Atene.

e) I Neoplatonici alessandrini ebbero rapporti con la Scuola di Atene fin dagli inizi: Ierocle fu discepolo di Plutarco di Atene, Ermia ascoltò Siriano e Ammonio frequentò Proclo.

Più tardi membri della Scuola di Atene udirono esponenti della Scuola alessandrina: per esempio Damascio e Simplicio udirono Ammonio.

Ma, malgrado tali rapporti, le differenze rimasero piuttosto nette, e si verificò, anzi, anche una certa avversione fra le due Scuole.

[1] Questa tesi è stata sostenuta da Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, cit., pp. 635-647, e ha avuto successive riconferme.

[2] Cfr. *supra*, pp. 1989 ss.

2. Le figure più significative della Scuola alessandrina – La Scuola alessandrina ebbe una reviviscenza tra la fine del IV e gli inizi del V secolo d.C.,[1] soprattutto per impulso di una eccezionale figura di donna: la celebre Ipazia.

Figlia di uno scienziato, Ipazia imparò dapprima a fondo le scienze matematiche e astronomiche. Si dedicò quindi alla filosofia e, nel suo insegnamento, si rifece soprattutto a Platone e ad Aristotele. Il suo vasto sapere e il suo influsso notevole le provocarono l'avversione dei Cristiani, dei quali cadde vittima nel 415 d.C.[2]

Fra i suoi numerosi discepoli ebbe una certa importanza Sinesio di Cirene, che si convertì poi al Cristianesimo e divenne vescovo.

Sinesio mantenne sempre una grande ammirazione per Ipazia; il che gli fu possibile, oltre che per i legami di discepolo, per la sua convinzione circa la possibilità di una convivenza della filosofia con la fede cristiana. Il suo Neoplatonismo è piuttosto elementare. Si riscontrano alcuni influssi degli *Oracoli Caldaici* e di Giamblico, e ciò che di nuovo rispetto alla tradizione neoplatonica egli presenta è solo l'inserzione, abbastanza rapsodica, di idee cristiane.[3]

Ierocle di Alessandria, che fu un contemporaneo più giovane di Sinesio, frequentò dapprima Plutarco in Atene.[4]

Nelle sue lezioni, che tenne con grande successo ad Alessandria, così come nei suoi scritti, egli polarizzò il suo interesse soprattutto sui problemi morali.

Il *Commentario ai versi aurei*[5] costituisce un eccellente documento delle sue idee e del suo raffinato stile di esposizione e di scrittura.

Anche in Ierocle sono chiaramente riscontrabili quelle caratteristiche che sopra abbiamo indicato come peculiari della seconda Scuola alessandrina, come le ricerche vanno vieppiù confermando.[6]

Il nostro filosofo tende, infatti, da un lato, a una semplificazione del Neoplatonismo e, dall'altro, a recepire alcune idee cristiane, come

[1] Quindi parallelamente alla nascita della Scuola di Atene.

[2] Cfr. la voce *Ipazia* in *Suda*.

[3] Pare che sia stato eletto vescovo intorno al 410 d.C. Diamo l'elenco delle opere pervenuteci nello Schedario, *s.v.*

[4] L'attività di Ierocle (cfr. Damascio, *Vita di Isidoro*, 54, p. 80, 1 ss. Zintzen) si colloca verso la metà del V secolo d.C.

[5] Cfr. l'edizione a cura di F.W. Köhler, Stuttgart 1974.

[6] Cfr. Theo Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien*, München 1976. Kobusch mette espressamente in risalto i tratti «pre-neoplatonici» del nostro filosofo. In altra direzione si muove invece I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978.

ad esempio quella della creazione e quella del ruolo della libertà di Dio nella creazione stessa.

Evidenti influssi cristiani denotano anche le convinzioni di Ierocle che Dio aiuta gli uomini nella via della salvezza e che la libertà umana è un dono divino.[7]

Analogo interesse per i problemi etici si riscontra in Teosebio, discepolo di Ierocle. Si comprende come, stimolato soprattutto dagli interessi per la problematica morale del maestro, egli abbia richiamato l'attenzione sulla filosofia di Epitteto.[8]

A questo ambiente fu legato Enea di Gaza, platonico cristiano vissuto fra il V e il VI secolo, autore di un fortunato dialogo dal titolo *Teofrasto.*[9]

Anche Nemesio, vescovo di Emesa, va ricordato in questo contesto. Il suo scritto *Sulla natura dell'uomo,* composto verosimilmente agli inizi del V secolo d.C., utilizza concetti neoplatonici (semplificati alla maniera alessandrina) e idee proprie della scienza greca per mostrare la ragionevolezza e la credibilità della prospettiva cristiana.[10]

3. I commentatori neoplatonici alessandrini – Il nutrito gruppo di commentatori che danno vita all'ultima stagione della cultura alessandrina ha come capostipite Ermia (un contemporaneo di Proclo, discepolo, insieme a lui, di Siriano), di cui ci è pervenuto un commento al *Fedro*.[11]

Ma il vero caposcuola fu il figlio di Ermia, Ammonio, che fu discepolo di Proclo, dopo la prematura morte del padre. Oltre che come commentatore di Platone e di Aristotele, Ammonio si fece apprezzare anche come studioso di matematica e di astronomia.

Di Ammonio furono discepoli Asclepio e Olimpiodoro, mentre di quest'ultimo furono discepoli Elia e Davide.[12]

[7] Cfr. Kobusch, *Studien*, cit., pp. 193-196.

[8] Cfr. *Suda*, sotto la voce *Epitteto.*

[9] Si veda l'edizione con traduzione italiana di M.E. Colonna: Enea di Gaza, *Teofrasto*, Napoli 1958.

[10] L'edizione del *De natura hominis* è stata curata da C.F. Matthaei, Halae Magdeburgicae 1802 (ristampa anastatica, Hildesheim 1967). Per un approfondimento delle dottrine contenute nel trattato si veda lo studio di A. Siclari, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, Padova 1974.

[11] Il commentario è stato pubblicato da P. Couvreur, *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia*, Paris 1901.

[12] Daremo l'indicazione dei commentari pervenutici di questi autori e delle relative edizioni nello Schedario.

Un certo numero di commentari di questi autori ci è pervenuto. Da tali scritti si ricava il giudizio che abbiamo sopra riferito, in modo abbastanza evidente.[13]

È da notare che – oltre a «neutralizzare», nel senso precisato, i testi filosofici commentati – alcuni di questi autori si convertirono al Cristianesimo.

Giovanni Filopono, in particolare, non solo si convertì, ma scrisse anche opere in difesa di alcuni concetti essenziali di origine biblica, come quello della creazione del mondo.

Platone venne considerato da Filopono vicino al Cristianesimo e questa sua vicinanza venne spiegata con la convinzione, piuttosto diffusa in ambiente alessandrino, che il filosofo ateniese avesse attinto dalla *Bibbia.* Il trattato di Filopono *Sull'eternità del cosmo*, che ci è pervenuto, fu composto intorno al 529 d.C., e, in modo significativo, fu diretto contro Proclo.[14]

Forse anche Olimpiodoro si convertì al Cristianesimo, mentre i nomi di Elia e di Davide attestano già di per sé la estrazione giudaico-cristiana di questi uomini.

Con Stefano di Alessandria si chiude la serie dei commentatori di questa Scuola. Dopo aver insegnato ad Alessandria, Stefano passò a Bisanzio, intorno al 610 d.C.[15]

4. Cenni sui Neoplatonici dell'Occidente latino – Per completare il quadro, diamo un brevissimo sguardo ai cosiddetti Neoplatonici dell'Occidente latino.

Costoro non costituiscono una Scuola vera e propria; tuttavia, certi tratti che essi hanno in comune permettono di considerarli in modo abbastanza unitario.

In quasi tutti l'erudizione prevale sulla speculazione. Si tratta, infatti, in genere, di autori di traduzioni di opere platoniche o aristoteliche e di commentari.

[13] I commentari di questi autori sono utilizzati generalmente come strumenti per l'esegesi di Aristotele e non sono studiati in sé e per sé. Solo di recente si sono cominciati a fare alcuni passi in questa direzione. Citiamo, ad esempio, il contributo di K. Kremer, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Münster-Westfalen 1960.

[14] Il *De opificio mundi* è stato pubblicato da G. Reichardt, Leipzig 1897, e il *De aeternitate mundi contra Proclum* da G. Rabe, Leipzig 1899.

[15] All'ambiente alessandrino fu legato anche Giovanni Lido (VI secolo d.C.), che prestò servizio alla corte di Bisanzio, di cui ci sono rimasti un *De mensibus* (in estratti) e un *De ostentis*, nei quali l'autore si rifà a testi platonici e neoplatonici. Il *De mensibus* è stato pubblicato da R. Wünsch, Leipzig 1898, e il *De ostentis,* da C. Wachsmuth, Leipzig 1863.

Inoltre, quasi tutti furono Cristiani fin dall'inizio della loro attività, oppure si convertirono successivamente alla nuova religione. Anche in questi autori, analogamente a quanto si è visto a proposito di alcuni esponenti della Scuola di Alessandria, si riscontra una notevole contrazione speculativa del Neoplatonismo e, addirittura, il ritorno, in alcuni punti, su posizioni medioplatoniche.

Innanzitutto è da ricordare Calcidio, il quale è autore di una traduzione e di un commentario al *Timeo* platonico (prima metà del IV secolo), che ebbe una grande importanza nel Medioevo. Nella nuova edizione italiana il lettore interessato troverà quanto occorre per la comprensione del testo e dei suoi influssi.[1]

Nello stesso secolo visse Mario Vittorino, convertitosi al Cristianesimo negli ultimi anni della sua vita (intorno al 357). Tradusse in latino alcuni trattati logici di Aristotele, l'*Isagoge* di Porfirio e alcuni scritti neoplatonici, compose trattati logici, grammaticali e retorici, nonché commentari a Cicerone e ad Aristotele. Gli scritti teologici composti dopo la sua conversione contengono un tentativo di sintesi originale, che gli merita un posto nella storia della patristica. Di questo autore Hadot ha presentato una interpretazione innovativa in un'opera a disposizione del lettore anche in traduzione italiana.[2]

Fra il IV e il V secolo visse Macrobio, la cui fama è legata soprattutto al *Commentario al sogno di Scipione* di Cicerone, in cui predomina una forma tipica di Neoplatonismo semplificato. Egli cita molto spesso Platone, ma anche Plotino. Macrobio non cita (e questo è molto indicativo) nomi di Neoplatonici posteriori a Porfirio. Dal *Commentario* Macrobio risulta pagano; tuttavia, alcuni studiosi pensano che egli si sia convertito alla fine della sua vita. Anche di quest'opera il lettore italiano ha a disposizione una edizione con traduzione e commentario.[3]

Nel V secolo visse Marziano Capella, autore di un'opera di carattere enciclopedico dal titolo *Le nozze di Filologia e Mercurio*, in cui è contenuta – in una simpatica cornice romanzesca – una trattazione in compendio delle sette arti liberali: grammatica, retorica, dialettica, geometria, aritmetica, astronomia e musica, ossia quelle

[1] Calcidio, *Commentario al «Timeo» di Platone*, testo latino a fronte, a cura di C. Moreschini con la collaborazione di M. Bertolini, L. Nicolini, I. Ramelli, Bompiani, Milano 2003.

[2] Cfr. P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, cit.

[3] Macrobio, *Commento al Somnium Scipionis*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. Regali, Giardini Editori e Stampatori, 2 voll., Pisa 1983-1990; nuova ed. a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2007.

che saranno poi indicate le arti del «trivio» e del «quadrivio». Anche quest'opera – che ebbe grandissima importanza nel Medioevo – il lettore italiano ha a disposizione una edizione con traduzione e con ricco commentario.[4]

Alcuni storici fanno rientrare in questo elenco anche il nome di Severino Boezio, vissuto a cavallo fra il V e il VI secolo, considerandolo soprattutto nella sua attività di traduttore e interprete delle opere logiche di Aristotele, e come il più cospicuo mediatore fra l'antichità e il Medioevo. Ma Boezio, considerato nel suo complesso (si vedano in particolare i suoi opuscoli teologici), è ormai decisamente proiettato verso altri orizzonti.

La trattazione di questi autori, più che in un capitolo conclusivo di una storia della filosofia antica greca e romana, assume il suo preciso significato in un capitolo sulle fonti del pensiero e della cultura medioevali. La loro funzione e la loro importanza storica consiste, infatti, quasi per intero, nell'essere stati anelli di congiunzione e tramiti fra due civiltà e due culture.[5]

II. La fine della filosofia antico-pagana

1. L'editto di Giustiniano e la proibizione dell'insegnamento pubblico ai Pagani – La fine della filosofia antico-pagana ha una data ufficiale, ossia il 529 d.C., anno in cui Giustiniano proibì ai Pagani ogni pubblico ufficio e quindi di tenere Scuole e di insegnare.

Ecco due significativi stralci del *Codex Iustinianus:*

> Per quanto riguarda tutte le altre eresie (e chiamiamo eresie quelle sette che pensano e praticano un culto in contrasto con la Chiesa cattolica e apostolica e la fede ortodossa), noi vogliamo che entri in vigore una legge promulgata da noi e dal nostro divino padre, nella quale sono stabilite disposizioni adeguate non solo riguardo a dette eresie, ma anche riguardo ai Samaritani e ai Pagani. Nessuno che sia stato contagiato da tali eresie possa ricoprire gradi nell'esercito o possa ricoprire pubblici uffici, *né, in qualità di insegnante che si occupi di qualche disciplina, possa trascinare gli animi delle persone più semplici nel loro errore e possa renderli più deboli nella vera e pura fede degli*

[4] Marziano Capella, *Le Nozze di Filologia e Mercurio*, testo latino a fronte, introduzione, traduzione, commentario e appendici di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2001.

[5] Si veda per notizie più dettagliate su questi autori lo Schedario, sotto le singole voci.

ortodossi. Noi permettiamo che esercitino l'insegnamento e che ricevano pubblica sovvenzione solamente coloro che sono di fede ortodossa.[1]

Noi proibiamo che venga insegnata ogni dottrina da parte di coloro che sono affetti dalla pazzia degli empi Pagani. Perciò nessun Pagano simuli di istruire coloro che sventuratamente li frequentano, mentre, in realtà, egli non fa altro che corrompere le anime dei discepoli. Inoltre, che egli non riceva sovvenzioni pubbliche, poiché non ha alcun diritto derivante da divine scritture o da editti statali per pretendere licenza di cose di questo genere. Se qualcuno, qui [*scil.*: a Costantinopoli] o nelle province, risulterà colpevole di questo reato e non si affretterà a ritornare in seno alla nostra santa Chiesa, insieme alla sua famiglia, ossia insieme alla moglie e ai figli, cadrà sotto le suddette sanzioni, le loro proprietà verranno confiscate ed essi stessi verranno mandati in esilio.[2]

Questo editto è senza dubbio assai importante, e altrettanto importante è la data in cui fu promulgato per le sorti della filosofia greco-pagana.

Tuttavia è da rilevare che il 529 d.C., così come tutte le date che chiudono o aprono un'epoca, non fa altro che sancire con un avvenimento clamoroso quello che, ormai, era una realtà prodotta da tutta una serie di precedenti avvenimenti.

In effetti, ad Alessandria così come nell'Occidente latino, non solo si era registrato un processo di semplificazione del sistema neoplatonico in modo che l'attrito con i Cristiani venisse sempre più attutito, ma molti pensatori avevano finito con l'accogliere il messaggio cristiano e col convertirsi.

Restava, è vero, la Scuola di Atene; ma si trattava, ormai, come di una roccaforte isolata, minata da tutte le parti, e, probabilmente, già di per sé prossima a crollare: certi dubbi sollevati da Damascio e la stessa posizione di Simplicio sono molto indicativi, come abbiamo già rilevato sopra.

L'editto del 529, in realtà, non fece che accelerare e sancire, di diritto, quella fine cui, di fatto, la filosofia antico-pagana era, già di per sé, inesorabilmente destinata.

Ma sulla portata e sugli effetti di questo editto occorre fare qualche precisazione.

[1] *Codex Iustinianus*, I, 5, 18, 4 s. (p. 57 Krueger).
[2] *Codex Iustinianus*, I, 11, 10, 2 s. (p. 64 Krueger).

2. La sorte dei Neoplatonici della Scuola di Atene dopo l'editto di Giustiniano – Come è stato fatto notare dagli studiosi, i passi dell'editto sopra letti stabiliscono un divieto in generale e non nominano alcuna Scuola in particolare.[3]

In effetti, solo prestando fede ad alcune testimonianze, di tenore chiaramente ostile, di storici e cronografi antichi, si potrebbe concludere che la Scuola di Atene fu chiusa e i membri dispersi in quell'anno stesso.[4]

Anche le notizie tramandateci circa le confische delle proprietà della Scuola (che erano – come pare – piuttosto cospicue) non sembrano riferirsi immediatamente e necessariamente al 529.

D'altra parte, sappiamo che i membri illustri della Scuola di Atene non lasciarono subito la città, ma solo nel 531-532. Infatti, nel 531 era salito sul trono di Persia il re Cosroe, un ammiratore della cultura greca, che aveva acceso molte speranze nell'animo dei Neoplatonici ateniesi e l'illusione di trovare in Persia condizioni politiche simili a quelle vagheggiate nella *Repubblica* platonica. E appunto alla corte di Cosroe si trasferirono Damascio, Simplicio e altri cinque Neoplatonici: Prisciano Lido, i fenici Ermia e Diogene, il frigio Eulamio e Isidoro di Gaza, come ci narra lo storico Agazia.[5]

Ma quello che aveva attratto questi uomini in Persia si rivelò un puro miraggio. Cosroe aveva una statura morale ben diversa dai tiranni Dionigi I e Dionigi II dei quali Platone fu ripetutamente vittima a Siracusa. Egli era infatti veramente amante della sapienza greca; ma, per capacità e per ingegno, era ben lontano dall'ideale di re-filosofo, e le condizioni della sua corte e del suo regno erano lontanissime dall'ideale della platonica *Repubblica.*

Il soggiorno in Persia dei Neoplatonici della Scuola ateniese fu quindi breve. Nel 533 la Persia stipulò con l'Impero romano un trattato di pace, in cui, come sembra, si garantiva – tra l'altro – la possibilità per questi filosofi, oltre che di ritornare in patria, di vivere secondo i loro costumi e di «non essere costretti a mutare la fede avita».[6]

A nulla valse il desiderio di Cosroe di trattenere i filosofi alla sua corte. La delusione, lo sconforto e, forse, la nostalgia della patria li spinsero a far ritorno in Grecia.

[3] Cfr. Lynch, *Aristotle's School*, cit., pp. 163 ss. e le indicazioni bibliografiche che vengono date, ivi, alle note 2-5.

[4] Cfr. Procopio, *Anecdota,* 26, 74 1 b, 1 s. (p. 143, 3 ss. Dindorf) e Malala, *Chronographia*, XVIII, 187 (p. 431, 16 ss. Dindorf).

[5] Cfr. Agazia, *Historiae*, II, 30 (p. 80, 5 ss. Keydell).

[6] Agazia*, Historiae,* II, 31 (p. 81, 15-19 Keydell).

L'attività dei sette filosofi durante il soggiorno persiano si limitò a traduzioni di opere platoniche e aristoteliche,[7] alla compilazione di qualche manuale e alla composizione di opere a uso di principianti. Le *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroës Persarum rex*, di Prisciano Lido, che ci sono pervenute in una traduzione latina,[8] sono una riprova assai eloquente di quanto diciamo.

Sembra che dopo il ritorno ad Atene Simplicio abbia continuato la sua attività di scrittore, componendo i suoi commentari, ma privatamente e, probabilmente, senza aver alcun seguito.

Del resto, come da tempo è stato rilevato, non si può dire che Simplicio «abbia fatto di più che elaborare coscientemente una dottrina già esistente e arrivata essenzialmente già alle sue conclusioni definitive».[9]

Qualche studioso pensa che l'attività di alcuni Neoplatonici in Atene possa addirittura essere proseguita fino alle invasioni degli Slavi, ossia fin verso il 580.[10] Ma, se anche così fosse, le cose sostanzialmente non cambierebbero, giacché si tratterebbe di una sopravvivenza equivalente a uno stato di mera agonia.

Il pensiero filosofico aveva ormai compiuto la più radicale delle rivoluzioni spirituali. La «seconda navigazione» si era conclusa da molto tempo ed era stata iniziata, ed era già stata portata a buon tratto, quella che potremmo chiamare la «terza navigazione».

Platone, in un passo del *Fedone* che ben conosciamo e abbiamo scelto come epigrafe di quest'opera, aveva scritto:

> Infatti, trattandosi di questi argomenti [*scil.*: quelli che toccano i supremi destini dell'uomo] non è possibile se non fare una di queste cose: o apprendere da altri quale sia la verità; oppure, se ciò è impossibile, accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare, e *su quello, come su una zattera, affrontare il rischio della traversata del mare della vita.*[11]

E a questo aveva soggiunto:

> *A meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro con minor rischio su più solida nave, cioè affidandosi a una divina rivelazione.*[12]

[7] Cfr. Agazia, *Historiae*, II, 28 (p. 77, 9 ss. Keydell).
[8] Cfr. *supra*, p. 1988, nota 14.
[9] Zeller-Martano, pp. 225 s.
[10] Cfr. Lynch, *Aristotle's School*, cit., p. 167.
[11] Platone, *Fedone*, 85 C.
[12] Platone, *Fedone*, 85 D.

Ma né Platone né alcun Greco avrebbero potuto supporre quale potesse essere la «solida nave» e quale «il viaggio sicuro attraverso il mare della vita». E il messaggio cristiano, a questo riguardo, si era presentato come quello di gran lunga più sconcertante, più radicale e ultimativo: ma proprio come tale aveva vinto.

Dice Sant'Agostino, con evidente riferimento al passo platonico sopra letto:

> Nessuno [...] può attraversare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo. A questa croce potrà stringersi, talvolta, anche chi ha gli occhi malati. E chi non riesce a vedere da lontano dove deve andare, non si stacchi dalla croce, e la croce lo porterà.[13]

È questa, appunto, che si compie sul legno della croce, la «terza navigazione».

[13] Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni,* omelia II, 2. Si veda a questo riguardo: Agostino, *Amore Assoluto e «Terza Navigazione». Commento alla Prima Lettera di Giovanni, dieci discorsi; Commento al Vangelo di Giovanni, secondo discorso*, testo latino a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, Bompiani, Milano 2000. Si veda anche II, 3, pp. 495-497.

SAGGIO RETROSPETTIVO

ASSI PORTANTI E CARATTERISTICHE FONDAMENTALI DELLA FILOSOFIA ANTICA

È proprio del filosofo essere pieno di meraviglia: e il filosofare non ha altro cominciamento che l'essere pieno di meraviglia.

Platone, *Teeteto*, 155 D

Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia.

Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982 b 12 s.

AVVERTENZA

Come conclusione di questa nostra Storia della filosofia greca e romana *ci è parso opportuno, o quanto meno molto utile – dopo una trattazione che ha una estensione di parecchie centinaia di pagine, resa ulteriormente complessa a motivo dei numerosi testi e documenti riportati – offrire al lettore alcune prospettive di sintesi.*

In primo luogo, abbiamo ritenuto necessario presentare un quadro degli assi portanti del pensiero antico, che non solo richiama quanto via via è stato detto, ma approfondisce alcuni concetti in una maniera che solo a conclusione dell'opera poteva essere fatta in maniera adeguata.

Abbiamo cercato di mettere in evidenza quei concetti che costituiscono cifre emblematiche del pensiero antico, e che da molti sono oggi dimenticati o comunque misconosciuti.

Spiegheremo, in primo luogo, in che senso la filosofia è stata intesa dagli antichi come bisogno primario dello spirito umano.

In secondo luogo spiegheremo come vada inteso lo «scopo» del filosofare come «contemplazione» della realtà e del vero, richiamando all'attenzione del lettore l'antico significato del θεωρεῖν, *che la cultura e la vita moderne e contemporanee hanno fatto cadere in oblio.*

Daremo quindi un particolare rilievo al concetto della «eudaimonia», ossia della felicità, che per i filosofi antichi solo la filosofia potrebbe offrire mediante la ricerca della verità e mediante una vita vissuta in conseguenza di essa.

Daremo particolare spazio alla discussione del problema della «metafisica» che costituisce il principale asse portante della filosofia antica e che oggi risulta essere il concetto più frainteso. Una prima caratterizzazione dell'oggetto della metafisica antica consiste nel problema dell'«intero», ossia della «totalità della realtà». I due grandi «paradigmi metafisici» creati dal pensiero dei Greci per risolvere il problema dell'intero sono la «Henologia» (la metafisica dell'Uno) e l'«Ontologia» (la metafisica dell'essere). Su questo secondo paradigma metafisico ha discusso gran parte della filosofia medievale e moderna, mentre il primo paradigma è stato quello più influente presso i Greci. Siccome si tratta di un paradigma, se non del tutto ignorato, quantomeno assai poco conosciuto dai più, dedicheremo a esso particolare attenzione.

Concluderemo con una breve trattazione dei metodi peculiari della filosofia antica.

*Non abbiamo richiamato la tematica dell'*areté *– che, accanto a quella metafisica, costituisce un asse portante assai cospicuo del pensiero antico greco e romano –, per il motivo che abbiamo richiamato questa problematica a partire da Socrate, e poi via via a proposito di ciascun autore dell'età classica, di quella ellenistica e di quella imperiale, in alcuni casi in maniera assai dettagliata. Una ripresa di tale questione anche in questo* Saggio retrospettivo *ci è parsa inutile, dopo quanto abbiamo detto e ripetuto nel corso di tutta quanta l'opera.*

I. La filosofia come bisogno primario dello spirito umano

1. L'originario desiderio di conoscere che l'uomo ha per natura – Sommerso com'è da tanti altri problemi, perché mai l'uomo deve proprio porsi anche il «problema filosofico»?

Non è forse, questo, un «problema di lusso»?

Peggio ancora, qualche lettore di oggi potrà forse pensare che si tratti, in ultima analisi, di un «problema sorpassato», reso irrimediabilmente arcaico dalle nuove scienze a nuovi livelli, e che, pertanto, oggi, non sia più concretamente proponibile.

La risposta a questi interrogativi ci viene da Aristotele stesso, il quale, nel fornirla, sfruttò a fondo e portò al più alto livello il messaggio di Platone e di tutti gli altri suoi predecessori.

Proprio in apertura della *Metafisica*, si legge questa affermazione aristotelica diventata proverbiale:

> Tutti gli uomini per natura desiderano il sapere.[1]

Concetto, questo, espresso anche nel *Protrettico* nel modo seguente:

> L'esercitare la sapienza e il conoscere sono desiderabili per se stessi dagli uomini: non è possibile infatti vivere da uomini senza queste cose.[2]

Il «desiderio di conoscere» si iscrive, dunque, nell'essere stesso dell'uomo, rivelandosi, in tal modo, come qualcosa tolto il quale la natura stessa dell'uomo viene compromessa.

2. La natura specifica e particolare che ha tale desiderio originale di conoscere – Non si tratta solamente di un generico «desiderio di conoscere», ma proprio di un desiderio di raggiungere *un particolare tipo di conoscere*.

La dimostrazione di questo asserto viene fatta da Aristotele mediante una analisi fenomenologica e anche mediante un sapiente sfruttamento delle opinioni comuni a tutti gli uomini.

[1] Aristotele, *Metafisica*, I, 1, all'inizio.
[2] Aristotele, *Protrettico*, fr. 41 Düring (la traduzione di tutti i passi del *Protrettico* che riportiamo è di E. Berti).

Che il «desiderio di conoscere» sia un tratto essenziale della natura dell'uomo risulta evidente dal fatto che tutti traiamo diletto dalle sensazioni, e, in particolar modo, dalla vista, per il motivo che essa è quella che ci fa conoscere di più. E come fra le varie sensazioni amiamo più di ogni altra la vista perché ci fa conoscere di più, così, analogamente, fra le varie forme di conoscere che sono ulteriori alla sensazione, apprezziamo maggiormente «quelle che ci fanno conoscere di più».

Oltre le sensazioni, infatti, ci sono la memoria, l'esperienza e poi anche la scienza. Ma tutti gli uomini apprezzano più l'arte e la scienza che non l'esperienza, anche se colui che ha esperienza talvolta (o spesso) si muove più speditamente nella sfera dell'attività pratica rispetto a colui che possiede la scienza. Questo si verifica per il motivo che l'esperienza ci fa conoscere solamente il «che» delle cose, ossia i fatti e certi loro nessi empirici, mentre la scienza ci fa risalire al «perché» dei fatti, ossia alla «causa» ed al «principio» che li determinano.

E, ancora, fra le scienze, noi apprezziamo di più quella che è in grado di farci conoscere non alcune cose soltanto, ma tutte le cose, o, meglio, non le cause di alcune cose soltanto, bensì *le cause di tutte le cose*, ossia la «sapienza», quella sapienza che investe appunto l'«intero della realtà».[3]

In modo analogo già nel *Protrettico* Aristotele spiegava che noi amiamo il vivere a motivo della sensazione, e, ulteriormente, che amiamo la sensazione per il suo valore di conoscenza; ma, poiché la sapienza ci fa conoscere la verità (l'«intero», nel senso che spiegheremo più avanti) nella misura più alta possibile all'uomo, allora è proprio a essa che naturalmente noi tendiamo:

> Il vivere si distingue dal non vivere a causa del sentire e si definisce per la presenza e la facoltà di questo, e tolto questo non vale più la pena di vivere, come se per causa del senso fosse stato tolto il vivere stesso. Tra i sensi si distingue la facoltà della vista per il fatto di essere la più chiara, e per questo anche l'amiamo più di ogni altra facoltà. Ma ogni senso è facoltà di conoscere per mezzo del corpo, come l'udito sente i suoni per mezzo delle orecchie. Dunque, se il vivere è desiderabile per causa del senso, e il senso è una forma di conoscenza, e noi lo amiamo per il fatto che per mezzo di esso l'anima ha la facoltà di conoscere, e in precedenza abbiamo detto che fra due cose è sempre più desiderabile quella a cui appartiene in misura maggiore questo

[3] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 1, *passim*.

> stesso attributo, allora fra i sensi la vista sarà il più desiderabile e pregevole di tutti; ma di questa e di tutte le altre facoltà e del vivere stesso sarà più desiderabile la sapienza, che gode di un maggior potere nei confronti della verità. Di conseguenza tutti gli uomini perseguono soprattutto l'esercizio della sapienza. Infatti, amando il vivere, essi amano l'esercizio della sapienza e il conoscere, poiché per nessun'altra ragione apprezzano il vivere, se non per il senso e soprattutto per la vista. E sembrano amare questa facoltà nel più alto grado, perché essa, rispetto agli altri sensi, è come una pura e semplice scienza.[4]

3. Il desiderio di conoscere nasce dalla «meraviglia» – Questo «desiderio di conoscere» nell'uomo deriva in modo particolare dal sentimento della «meraviglia».

Già Platone scriveva:

> È proprio del filosofo questo: di essere pieno di meraviglia; né altro cominciamento ha il filosofare che questo esser pieno di meraviglia.[5]

Aristotele, riprendendo e svolgendo questo concetto, precisa:

> Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porre problemi sempre maggiori, come i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri e i problemi riguardanti l'origine dell'intero universo.[6]

Due considerazioni si impongono a questo proposito.

Una prima riguarda il senso della «meraviglia».

Di per sé considerata, essa implica ignoranza nei confronti delle difficoltà che via via si incontrano; ma, nello stesso tempo, essa implica anche qualcosa di più. Mediante la meraviglia l'uomo avverte di essere in difetto e di mancare di qualcosa di importante, e, quindi, aspira a uscire dall'ignoranza medesima.

La «meraviglia», dunque, è una sorta di mancanza che sa di essere tale, quindi è anche desiderio di ciò che riempie la mancanza stessa.

La seconda riguarda il progressivo crescere della meraviglia medesima, la quale – dice Aristotele – dapprima sorge di fronte ai fenomeni più elementari, poi di fronte ai più complessi fenomeni celesti, e, da

[4] Aristotele, *Protrettico*, fr. 7 Ross = frr. 73-77 Düring.
[5] Platone, *Teeteto*, 155 D; riportiamo la traduzione classica di M. Valgimigli.
[6] Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982 b 12 ss.

ultimo, investe i problemi concernenti «l'origine dell'universo», e pertanto investe l'«intero» della realtà.

4. Le ragioni per cui la filosofia è ineliminabile – Proprio questa «meraviglia», la quale sorge nell'uomo che si pone nei confronti del «Tutto» e si chiede quale sia la sua origine e il suo fondamento, è la radice della filosofia.

E se così è, la filosofia è strutturalmente ineliminabile, appunto perché è ineliminabile la meraviglia di fronte all'essere così come lo è anche il bisogno di soddisfarla.

Perché c'è questo tutto?

Da che cosa è sorto?

Quale è la sua ragione d'essere?

Sono problemi, questi, che – per dirla con una espressione moderna – equivalgono al seguente: *perché c'è l'essere e non il nulla*?

E non altro che un momento particolare di tale problema generale è il seguente: *perché c'è l'uomo*?

Perché ciascuno di noi esiste?

Come è evidente, si tratta di problemi che l'uomo non può non porsi, o, comunque, *sono problemi che, nella misura in cui vengono rifiutati, menomano colui che li rifiuta.*

Dunque, sono problemi «irrinunciabili», e, per di più, sono problemi che, anche dopo la nascita delle moderne «scienze naturali» e delle contemporanee «scienze umane», sono rimasti intatti quanto alle loro istanze e al loro valore, appunto perché nessuna delle «scienze naturali» né delle «scienze umane» riguarda l'«intero dell'essere», ossia le cause ultimative della realtà e dell'uomo.

Per queste ragioni, dunque – potremmo dire con Aristotele – non solo in origine, ma anche ora, la vecchia domanda sull'«intero» ha senso. E continuerà ad avere senso fino a quando l'uomo proverà «meraviglia» di fronte all'essere delle cose e al suo stesso esserci.

II. Scopo della filosofia: «contemplazione» della realtà e del vero

1. Come va inteso il «theorein» quale scopo del filosofare – Una volta spiegata l'«origine», è facile spiegare anche il «fine», ossia lo scopo della filosofia secondo i Greci.

Se l'origine del filosofare è un bisogno di conoscenza e di sapere, il fine dovrà essere appunto l'appagamento, o, quantomeno, il tendere

all'appagamento di questo bisogno – come s'è detto –, e, dunque, il conoscere ricercato e conseguito per se stesso e non per scopi ulteriori.

Insomma il fine del filosofare è il «conoscere per il conoscere» o, come dicevano i Greci, il *theorein* (θεωρεῖν), il conoscere come *puro atteggiamento contemplativo del Vero.*

Anche per comprendere a fondo questo punto il paragone con le scienze particolari risulta illuminante.

Le tecniche e le scienze particolari sono dirette – di norma – alla realizzazione di «scopi empirici» e alla attuazione di «fini pragmatici» ben precisi.

Esse hanno indubbiamente anche un valore conoscitivo; tuttavia, questo non è in primo piano, in quanto, appunto, non costituisce il loro fine, che – come abbiamo detto – consiste nella produzione di determinati vantaggi di ordine pratico: per la medicina il guarire, per l'architettura il costruire, e così di seguito.

Poiché, dunque, il raggiungimento di scopi pratici è essenziale per le scienze particolari, esse non valgono tanto di per sé quanto piuttosto – o almeno in prevalenza – nella misura in cui sono in grado di mandare a effetto i medesimi. Per contro, la filosofia vale proprio per la sua «teoreticità», ossia appunto per la sua carica e la sua valenza conoscitiva.

2. Precisazione fatta da Gadamer sul greco «theorein» – A più riprese Gadamer ha cercato di far comprendere all'uomo moderno il senso dell'antico *theorein*, oggi dai più completamente dimenticato.

Nel suo capolavoro *Verità e Metodo*, scrive: «La festa è solo in quanto celebrata. Con ciò non si intende affatto dire che essa abbia un carattere soggettivo e che esista solo nella soggettività dei celebranti. Anzi, una festa si celebra solo perché c'è. È ciò che si è visto anche per la rappresentazione, la quale deve necessariamente presentarsi agli spettatori, ma non ha il suo essere solo per il fatto di essere il punto di incontro degli *Erlebnisse* degli spettatori. Invece, è l'essere dello spettatore che è determinato dal suo "assistere" allo spettacolo. Assistere è qualcosa di più che il semplice trovarsi presente insieme a qualcosa d'altro. Assistere significa, invece, partecipare. Chi ha assistito a qualcosa, è chiaramente al corrente di come essa si sia svolta veramente. Solo in modo derivato, l'assistere significa anche un modo di comportamento soggettivo, l'"essere presente al fatto". *Essere spettatore è dunque un modo autentico di partecipare*. Si può capire ciò rifacendosi al concetto della comunione sacrale che sta alla base del

concetto originario greco di *theoria. Theoros*, come si sa, è colui che prende parte a una delegazione inviata a una festa. Chi partecipa a una delegazione di questo genere non ha altra qualificazione e funzione che di assistervi. Il *theoros* è dunque lo spettatore nel senso autentico della parola, che prende parte agli atti della festa attraverso il fatto di assistervi e per ciò stesso acquista una qualificazione e dei diritti sacrali, per esempio l'immunità. – Ugualmente, ancora la metafisica greca concepisce l'essenza della *theoria* e del *nous* come *il puro "assistere" all'essere vero*, e anche per noi la capacità di atteggiarsi teoreticamente è definita dal fatto di riuscire, davanti a un fatto, a dimenticare i propri interessi immediati. La *theoria* non va pensata però anzitutto come un modo di determinarsi del soggetto, *ma va vista anzitutto in riferimento a ciò che il soggetto contempla*. La *theoria* è *partecipazione reale*, non un fare ma un patire (*pathos*), cioè *l'esser preso come rapito dalla contemplazione*. Su questa base si è di recente cominciato a chiarire lo sfondo religioso della concezione greca della ragione».[1]

Oltre che in *Verità e Metodo*, Gadamer è ritornato più volte su questo tema, e lo ha ripreso anche nell'ultimo libro da lui pubblicato, di cui riportiamo un eloquente passo. In tale passo viene indicato in maniera precisa il radicale mutamento che il termine *theoria* ha oggi assunto rispetto al significato originario: «Essa rappresenta ciò che contraddistingue propriamente l'uomo, questo fenomeno frammentario e subordinato di tutto l'universo, che è tuttavia capace, nonostante la sua misura esigua e finita, della pura contemplazione dell'universo. E tuttavia sarebbe impossibile, dal punto di vista greco, formulare delle teorie. Ciò suona come se noi le potessimo "fare". La parola non significa il comportamento teoretico pensato dal punto di vista dell'autocoscienza, quella distanza dall'ente che senza prenderne parte ci fa conoscere ciò che è, e con ciò lo sottomette a un potere anonimo. La distanza della *theoria* è piuttosto quella della vicinanza e dell'appartenenza. Il senso antichissimo della *theoria* è la partecipazione alla processione festiva per l'adorazione degli dèi. La visione dell'avvenimento divino non è l'accertamento privo di partecipazione di una circostanza, o l'osservazione di un magnifico spettacolo, ma *l'autentica partecipazione a ciò che avviene, un'autentica assistenza*. A ciò corrisponde il fatto che la razionalità

[1] H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., pp. 271-273. Gadamer alla fine del passo fa richiamo a G. Krüger, *Ragione e Passione*, opera da noi pubblicata in traduzione presso Vita e Pensiero, Milano 1995, e che abbiamo già citato nel libro III.

dell'essere, questa grande ipotesi della filosofia greca, non è primariamente un contrassegno dell'autocoscienza umana, ma dell'essere stesso, che in tal modo è il tutto, e che ci appare in tal modo come il tutto; ciò significa che la ragione umana è piuttosto da pensare come una parte di questa razionalità, e non come l'autocoscienza che si sa come contrapposta al tutto. Si tratta cioè di un'altra via, per così dire, in cui la riflessione umana si approfondisce in se stessa, e si ritrova: non la via verso l'interno dell'anima, a cui ci ha richiamato Agostino, ma la via del pieno abbandonarsi all'esterno, in cui tuttavia colui che cerca trova se stesso».[2]

Meglio di così difficilmente si potrebbe spiegare il senso originario di *theoria* e la temperie culturale in cui si colloca.

3. Il paradigma di «vita contemplativa» nasce già con il primo filosofo – La tradizione antica riconosceva già nell'atteggiamento assunto dal primo dei filosofi greci, ossia di Talete, questa cifra teoretica.

Anzi, Aristotele riconosceva una certa carica teoretica negli stessi creatori di miti teogonici e cosmogonici, in quanto i miti rispondono (sia pure a livello fantastico-poetico) a quello stesso bisogno da cui nasce la filosofia, vale e dire alla meraviglia.

Ma ecco un passo di Platone in cui proprio Talete è proposto come simbolo della «vita teoretica»:

> SOCRATE – Di queste e simili ciarle [che riguardano le piccolezze e le meschinità della vita quotidiana] il filosofo non sa niente più di quel che sappia, come si dice, quanti bicchieri d'acqua ha il mare. E neppure sa di non saperle; ché non se ne tiene lontano per aver fama di uomo singolare. E il vero è che il suo corpo soltanto si trova nella città e ivi dimora, ma non la sua anima; la quale tutte codeste reputandole cose da poco e anzi da nulla, e avendole in dispregio grande, trasvola, come dice Pindaro, da ogni parte, e ora scende giù nel profondo della terra, ora ne misura la superficie, ora sale su nel cielo a mirare le stelle, e tutta quanta investiga in ogni punto la natura degli esseri, ciascuno nella sua universalità, senza mai abbassare se stessa a niente in particolare di ciò che le è vicino.
>
> TEODORO – Che cosa vuoi dire, o Socrate, con questo?
>
> SOCRATE – Quello stesso, o Teodoro, che si racconta anche di Talete, il quale, mentre stava mirando le stelle e aveva gli occhi in su,

[2] H.G. Gadamer, *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, a cura di R. Dottori, presentazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2002 (titolo originario: *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen 2000), pp. 29 s.

> cadde in un pozzo; e allora una sua servetta di Tracia, spiritosa e graziosa, lo motteggiò dicendogli che le cose del cielo si dava gran pena di conoscerle, ma quelle che aveva davanti e tra i piedi non le vedeva affatto. Questo motto si può ben applicare egualmente a tutti coloro che fanno professione di filosofia. Perché il filosofo in verità non solo non si avvede di chi gli è presso, né del vicino di casa che cosa faccia, ma nemmeno, si può dire, se è uomo o altro animale; ma se si tratti invece di ritrovare che cosa l'uomo è, e che cosa alla natura dell'uomo, a differenza dagli altri esseri, conviene fare e patire, egli adopra in codesto ogni suo studio. Mi capisci ora, Teodoro? o no?[3]

Analogo atteggiamento la tradizione antica riferiva a Pitagora e ad Anassagora, come leggiamo in un frammento del *Protrettico* di Aristotele:

> Quale è mai, allora, lo scopo in vista del quale la natura e Dio ci hanno generati? Interrogato su questo, Pitagora rispose: «l'osservare il cielo», ed era solito dire di essere uno che speculava sulla natura e che in vista di questo scopo era venuto al mondo. E dicono che Anassagora, interrogato su quale fosse lo scopo in vista del quale uno poteva desiderare di essere stato generato e di vivere, rispose alla domanda: «l'osservare il cielo e gli astri che stanno intorno a esso, e la luna ed il sole», come se non stimasse degne di nessun valore tutte le altre cose.[4]

È appena il caso di rilevare che il «cielo» e il «mondo», in questo contesto, significano l'«intero», nel senso che abbiamo sopra precisato: nel senso, cioè, che, non conoscendo il trascendente, per questi filosofi, l'orizzonte del cosmo coincideva con l'orizzonte dell'intero.

Solo con la «seconda navigazione» – come abbiamo visto nel corso dell'opera a più riprese – il greco scoprirà la trascendenza.

4. Precisazioni sul senso della «contemplazione» fatte da Platone e da Aristotele – La concezione platonica, poi, è espressa in maniera paradigmatica già nel passo del *Teeteto* sopra letto, ma gioverà riferire ancora un passo, tanto breve quanto efficace, della *Repubblica*:

> «E i veri filosofi [...] chi sono per te?»
> «Quelli che amano contemplare la verità.»[5]

[3] Platone, *Teeteto*, 173 D-174 B; traduzione Valgimigli.
[4] Aristotele, *Protrettico*, fr. 11 Ross = 18-19 Düring.
[5] Platone, *Repubblica*, V, 475 E.

E con la contemplazione della «Verità» Platone intende la contemplazione dell'«Assoluto».

In Aristotele la «disinteressata contemplazione» come cifra del filosofare è espressa, oltre che in una pagina esemplare della *Metafisica*, nonché in celebri pagine dell'*Etica a Nicomaco* che abbiamo letto nel quarto libro[6], in un frammento del *Protrettico*, che mette conto di riportare:

> Il cercare che da ogni scienza derivi qualche cosa di diverso e che essa debba essere utile, è proprio di uno che ignora completamente quanto distino sin da principio le cose buone e quelle necessarie: esse, in realtà, differiscono al massimo. Quelle infatti, tra le cose senza di cui è impossibile vivere, che sono amate per causa di altro, devono essere dette cose necessarie e concause, mentre quelle che sono amate per se stesse, anche qualora non ne derivi nulla di diverso, devono essere dette cose propriamente buone. Questo perché non è possibile che una, determinata cosa sia desiderabile per causa di un'altra, quest'altra per causa di un'altra ancora e così si proceda all'infinito; ma a un certo punto ci si deve fermare. Sarebbe dunque del tutto ridicolo cercare da ogni cosa un vantaggio diverso dalla cosa stessa e domandare: «quale vantaggio dunque ne deriva a noi?» o «quale utilità?». In verità, come noi diciamo, chi facesse questo non somiglierebbe per nulla a uno che sappia che cosa sia bello e che cosa sia buono, né a uno che distingua che cosa sia causa e che cosa sia concausa.
>
> Uno può vedere che la nostra tesi è più vera di ogni altra, se col pensiero ci si porta per esempio nelle isole dei beati. Là infatti non c'è bisogno di nulla, né si ricava vantaggio da alcuna altra cosa, ma rimane soltanto il pensare e lo speculare, il che anche ora noi diciamo essere vita libera. Ma se ciò è vero, non sarebbe giusto che si vergognasse chiunque di noi, offrendoglisi l'occasione di dimorare nelle isole dei beati, si trovasse per colpa sua nell'impossibilità di farlo? Dunque non è disprezzabile il compenso che deriva agli uomini dalla scienza, né è piccolo il bene che da essa deriva. Come infatti nell'Ade, secondo quanto dicono i più sapienti fra i poeti, riceveremo il premio della giustizia, così nelle isole dei beati, a quanto sembra, dovremo ricevere il premio della sapienza.
>
> Non c'è quindi nulla di strano, se la sapienza non appare utile né vantaggiosa, poiché non diciamo che essa è utile, ma che è buona, né è giusto desiderarla per causa di altro, ma per se stessa. Noi infatti ci rechiamo a Olimpia in vista dello spettacolo stesso, anche se da esso non debba derivare niente altro – poiché lo spettacolo stesso vale più

[6] Cfr. libro IV, pp. 848 ss.; 949 ss.

> di molto denaro –, e stiamo a guardare le rappresentazioni dionisiache non per ricevere qualche cosa da parte degli attori, ma anzi pagandoli, e preferiremmo molti altri spettacoli a molto denaro. Allo stesso modo anche la speculazione sull'universo deve essere stimata più di tutte le cose che sono considerate utili. Non è certamente giusto, infatti, viaggiare con gran fatica allo scopo di vedere uomini che imitano donne e servi, o combattono e corrono, e non ritenere doveroso speculare, senza spesa, sulla natura degli esseri e sulla verità.[7]

Questo, obietterà qualche lettore, vale per la filosofia greca classica.

Ma la filosofia dell'età ellenistica e quella dell'età imperiale non rinnegano forse il carattere della pura teoreticità, o, quantomeno, non lo ridimensionano forse radicalmente?

Al problema abbiamo già risposto a varie riprese nel corso del quinto volume.

Tuttavia, data la sua grande importanza, dobbiamo reimpostarlo e risolverlo, ampliando il discorso con l'acquisizione di ulteriori elementi che faranno meglio comprendere la questione di cui trattiamo.

5. Il «theorein» greco non è un astratto pensare, ma un pensare che incide profondamente sulla vita etico-politica – Solo nel corso del secolo XX è stato messo in luce – ma questo punto è ancora lontano dall'essere acquisito a livello di comune opinione – che la greca «contemplazione» implica un preciso atteggiamento pratico nei confronti della vita.

Ciò significa che la *theoria* greca non è solo una dottrina di carattere intellettuale e astratto, ma è altresì – in conseguenza di quanto abbiamo sopra precisato riportando due passi di Gadamer – una «dottrina di vita», o, per dirla in altra maniera, è una dottrina che postula strutturalmente un «inveramento esistenziale», e a esso necessariamente si accompagna.

Cornelia de Vogel ha opportunamente rilevato quanto segue: «Dire che filosofia per i Greci significava riflessione razionale sulla totalità delle cose è abbastanza esatto se ci si limita a questo. Ma se vogliamo completare la definizione, dobbiamo aggiungere che, in virtù dell'altezza del suo oggetto, questa riflessione implicava un preciso atteggiamento morale e uno stile di vita che erano ritenuti essenziali sia dagli stessi filosofi che dai loro contemporanei. Questo, in altre parole, significa che la filosofia non era mai un fatto puramente intellettuale. È un er-

[7] Aristotele, *Protrettico*, fr. 12 Ross = 42-44 Düring.

rore altrettanto grave sostenere che nel periodo classico lo stile di vita non aveva alcun rapporto con la filosofia, quanto affermare che nel più tardo periodo ellenistico-romano la teoria cedette alla prassi. Si può ammettere questo: nel periodo più tardo c'è uno spostamento d'accento dagli aspetti teorici a quelli pratici della filosofia, non a opera di tutti ma almeno in alcuni casi». Le conclusioni della de Vogel sono pertanto le seguenti: «Nella filosofia greca più antica troviamo una teoria che implica di necessità un certo atteggiamento morale e uno stile di vita; nella filosofia greca più tarda troviamo, non sempre ma comunque con maggior frequenza del suo contrario, un atteggiamento e uno stile di vita morali che di necessità presuppongono una teoria».[8]

Potremmo, insomma, dire che la costante della filosofia greca è il *theorein*, ora accentuato nella sua valenza speculativa sopra indicata, ora nella sua valenza morale, ma sempre in un modo tale che le due valenze si implicano reciprocamente in maniera strutturale.

Del resto, una conferma di questo sta nel fatto, già richiamato dalla de Vogel, che i Greci ritennero sempre «vero filosofo» solo colui che dimostrò di sapere realizzare una coerenza di pensiero e di vita, e, quindi, colui che seppe essere maestro non solo di pensiero ma anche di vita.

Si rileggano anche i passi di Marcel Conche, che abbiamo riportato nel volume quinto, che confermano pienamente questo carattere peculiare del pensiero greco e romano, che non è ben recepito dalla *communis opinio*.[9]

6. La contemplazione dell'«intero» fa comprendere ciò che veramente vale e ciò che non vale – Riteniamo, tuttavia, che si possa procedere per la comprensione di questo carattere del pensiero antico ancora oltre le conclusioni della de Vogel e di Conche.

Intanto, il fatto che il confrontarsi con l'assoluto e con l'intero comporti un distacco dalle cose che gli uomini hanno comunemente in massimo pregio – come per esempio la ricchezza, gli onori, il potere e simili –, e dunque comporti una vita di tipo, per così dire, «ascetico», lo si comprende agevolmente. In effetti, contemplando l'intero, mutano necessariamente tutte le usuali prospettive, e in quest'ottica globale muta il significato della vita dell'uomo, e una nuova gerarchia di valori si impone.

[8] C. de Vogel, *Philosophia*, Part I: *Studies in Greek Philosophy*, Assen 1970, pp. 22 s.
[9] Cfr. libro V, p. 1071.

Ma il punto che stiamo discutendo si chiarisce ancora di più, mettendo a confronto la «contemplazione» e la «politica», concetti che per noi moderni paiono antitetici, e che, invece, i filosofi greci connettono fra loro in maniera essenziale, rivelando proprio in questo la peculiare natura del loro *theorein*.

Di molti Presocratici – come abbiamo visto nel primo volume – le fonti antiche attestano l'attività politica. Non si tratta della politica militante, bensì della superiore attività del fare leggi e del dare consigli alla Città. E sempre le medesime fonti attestano espressamente che le leggi e i consigli dati da questi filosofi furono buone leggi e buoni consigli. Fin qui, però, si tratta di notizie indirette, che non ci permettono di cogliere il nesso preciso sussistente fra *theoria* e *politica*.

Anche i Sofisti – come sappiamo – hanno mirato, con la loro filosofia, a fare opera politica. Tuttavia, dalle testimonianze pervenuteci non appare, neppure in questo caso, quale fosse il nesso da loro stabilito fra le due attività.

Ma già in Socrate questo nesso emerge con tutta chiarezza. Socrate – come abbiamo visto – rinunciò alla politica intesa come quotidiana prassi militante, ma comprese perfettamente e proclamò che il suo filosofare costituiva una sorta di *superiore attività politica*, in quanto essa era formatrice di coscienze morali, nella misura in cui disvelava e fondava i veri valori.

L'aver guadagnato la chiara visione dell'«intero dell'uomo» come *psyché* e l'aver visto nella *psyché* «ciò che nell'uomo è simile al divino», comportava, infatti, non solo una nuova impostazione dell'esistenza individuale – quale egli in modo paradigmatico seppe realizzare –, ma anche un coinvolgimento degli altri, di tutti gli altri, e, al limite, della Città intera.

Platone vide in maniera lucidissima questa enorme «energia pratica» della «sapienza» socratica, fino al punto di mettere in bocca a Socrate medesimo l'affermazione:

> Io credo di essere tra quei pochi Ateniesi, per non dire il solo, che tenti la vera arte mitica e il solo tra i contemporanei che la eserciti.[10]

Dal canto suo, nella *Repubblica*, Platone portò queste premesse alle conseguenze estreme, giungendo ad additare nei filosofi divenuti re o nei re divenuti filosofi, e dunque proprio nella filosofia, la salvezza dei governi e degli Stati, oltre che dei singoli uomini:

[10] Platone, *Gorgia*, 521 D.

> Né Stato né Governo né uomo alcuno diventerà perfetto, prima che [...] pochi e buoni filosofi, che pure ora sono creduti inutili, non siano costretti per buona sorte, lo vogliano o no, a prendersi cura dello Stato, e la Città non sia costretta a ubbidire loro, oppure nei figli dei re e dei potenti di adesso, o in questi medesimi, non si accenda, per divina ispirazione, vero amore di vera filosofia.[11]

Su quali basi Platone afferma questo?

Per il nostro filosofo – come abbiamo visto – il Bene è il fondamento di tutto: non solo dell'essere e del conoscere, ma anche dell'agire privato e dell'attività pubblica:

> Ecco quello che a me sembra: nella sfera del conoscibile, ultima è l'Idea del Bene e solo a stento può essere vista, ma, una volta vista, bisogna riconoscere che essa è causa di tutte le cose giuste e belle, perché genera, nella sfera del Visibile, la luce e il signore della luce, e, in quella dell'intelligibile, essendo essa sovrana, produce la verità e l'intelligenza; e che a questa deve guardare colui che vuole comportarsi in modo assennato nella vita privata e in quella pubblica.[12]

7. La contemplazione del divino comporta per Platone l'impegno morale del «rendersi simile al divino» – Ma Platone dice ancora di più. Egli giunge, infatti, a scoprire la ragione per cui la «contemplazione» ha «valenza etico-politica».

Chi ha il pensiero rivolto agli esseri – egli dice –, ossia a quegli esseri che permangono sempre identici e ordinati perfettamente, non si lascia deviare dalle vane occupazioni degli uomini che riempiono gli animi di invidia e di malanimo, ma piuttosto tende ad «imitare» quegli esseri e «a farsi simile a loro quanto più è possibile».

E, così facendo – ossia intrattenendosi con ciò che è «ordinato e divino» – il filosofo diventa egli stesso «quanto più è possibile ordinato e divino».

Di conseguenza, il filosofo non solo trasforma la propria vita privata in questo modo, ma, qualora si rendesse necessario per lui occuparsi della vita pubblica, tenderebbe a far diventare lo Stato medesimo – quanto più è possibile – ordinato e divino, vale a dire strutturato secondo virtù.[13]

Insomma, *la conoscenza dell'intero e dell'assoluto, che per il nostro filosofo è il Divino e il Trascendente, comporta anche l'imitazione del di-*

[11] Platone, *Repubblica*, VI, 499 B-C.
[12] Platone, *Repubblica*, VII, 517 C.
[13] Cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 500 C-D.

vino e l'assimilazione al Divino nel singolo che lo contempla, e comporta, poi, altresì il dovere di coinvolgere anche gli altri in tale imitazione, appunto in dimensione politica.

Due punti particolari meritano ancora di essere rilevati.

Platone ha sottolineato, a più riprese, che la conoscenza dell'intero comporta «scioglimento dalle catene», una «ascesa» e addirittura «un rivolgersi» dalle tenebre alla luce, ossia un cambiare vita, una «conversione».[14]

Inoltre, egli ha anche energicamente ribadito la necessità che colui il quale ha visto l'assoluto, ritorni nella «caverna» a «liberare», ossia a «convertire» gli altri, anche se questo dovesse costargli il prezzo della vita, come accadde a Socrate.[15]

Non meno esplicita è la tematizzazione della potenza pratico-salvifica del «contemplare» nel *Fedro*. Le anime – si dice nel celebre mito dell'Iperuranio di questo dialogo – quando sono nell'aldilà al seguito degli Dei, ruotando attorno ai cieli, giungono alla «pianura della Verità», dove contemplano il puro essere (il mondo delle Idee), come abbiamo visto nel terzo volume. E quanto più riescono a «contemplare», tanto più, reincarnandosi e ritornando sulla terra, saranno ricchi di energie spirituali e morali. I migliori uomini saranno quelli in cui albergano anime che più «hanno visto», i peggiori quelli in cui albergano anime che meno «hanno visto».[16]

Questo significa che la vita morale dipende in modo strutturale dal «contemplare»: il «fare» è tanto più ricco quanto più lo è stato il «contemplare».

8. Ripresa in Aristotele di concetti platonici – Non pochi di questi concetti ritornano anche nel *Protrettico* di Aristotele, di cui riportiamo la sezione dedicata alla discussione sui rapporti fra filosofia e vita pratica:

> Tale scienza è dunque speculativa, ma ci consente di essere artefici, in base a essa, di tutte le cose. La vista infatti non è artefice e produttrice di nulla, poiché suo solo compito è il distinguere e il mostrare ciascuna delle cose visibili. Essa tuttavia ci consente di agire per mezzo suo e ci è di grandissimo aiuto in rapporto alle nostre azioni, poiché qualora fossimo privati di essa, saremmo pressoché immobili. Allo stesso modo è chiaro che, pur essendo questa scienza speculativa,

[14] Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 518 C.
[15] Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 516 A ss.
[16] Platone, *Fedro*, 248 C.

> tuttavia noi facciamo migliaia di cose in base a essa, scegliamo alcune azioni e ne fuggiamo altre, e in generale per mezzo di essa acquistiamo tutti i beni.[17]

E ancora nell'*Etica eudemia* Aristotele proclama espressamente che la «contemplazione di Dio» costituisce il «criterio di riferimento» per la vita pratica.[18]

9. Posizioni emblematiche assunte al riguardo dai filosofi dell'età ellenistica – Detto questo, non è necessario dilungarsi sulle filosofie dell'età ellenistica, di cui abbiamo a lungo trattato.

Esse non fanno altro che sfruttare fino in fondo l'energia morale, *la forza etico-salvifica del filosofare*, già perfettamente individuata, come risulta dai documenti addotti, sia da Platone sia da Aristotele.

E poiché – come abbiamo visto nel quinto volume – il crollo della *polis* portò l'uomo greco a concentrarsi su se medesimo e a scoprire *la dimensione dell'individuo* e a chiudersi in essa, ben si comprende come la tematica filosofica dovesse assumere – di conseguenza – questa nuova angolatura, proclamando la filosofia «arte del vivere».

Abbiamo visto come nella creazione delle grandi etiche dell'età ellenistica molto abbiano giocato l'intuizione e le situazioni emozionali nel dischiudere nuovi orizzonti.

Ma abbiamo anche visto, parallelamente, come siano sempre state visioni dell'«intero dell'uomo» a sollecitare nuove scoperte, e anche quanta preoccupazione i vari filosofi abbiano messo nel collocare questa visione dell'«intero dell'uomo» in una più generale visione dell'«intero cosmo-ontologico», e con quanta insistenza abbiano additato nella conoscenza della *physis* e dell'essere il fondamento dell'«arte del vivere».[19]

Il richiamo di un solo esempio – già riportato nel sesto volume – basterà a documentare questo punto, tratto da Pirrone, l'iniziatore dello Scetticismo, che è il personaggio dal quale meno ci si aspetterebbe una presa di posizione di questo genere, e che, invece, non è meno esplicito o meno forte degli altri filosofi.

Domanda Timone nei suoi *Silli*:

> O Pirrone, questo il mio cuore desidera apprendere da te, come mai tu, pur essendo uomo, ancora così facilmente conduci la vita tranquilla, tu che solo sei guida agli uomini.[20]

[17] Aristotele, *Protrettico*, fr. 13 Ross = 51 Düring.
[18] Cfr. libro IV, pp. 948 ss.
[19] Cfr. libri V e VI, *passim*.
[20] Diogene Laerzio, IX, 65 = Timone, fr. 67 Diels.

Risponde Pirrone:

> Io ti dirò in verità come mi sembra che sia, prendendo come retto canone questa parola di verità: che vive eternamente una natura del divino, da cui deriva all'uomo la vita più eguale.[21]

10. Vertici del concetto di contemplazione in Plotino – Abbiamo a lungo parlato del concetto di contemplazione in Plotino, e qui richiamiamo solo alcuni punti, rileggendo anche alcuni passi chiave, di grande rilievo.

La *theoria,* la «contemplazione creatrice», su cui solo pochi studiosi hanno posto adeguata attenzione, diventa il principale asse portante dell'antologia plotiniana, e, addirittura, la cifra emblematica di questa metafisica, per i motivi spiegati sopra.[22]

Infatti, Plotino pone una precisa equazione fra «contemplazione» (θεωρία) e «creazione» (ποίησις), specificando che *il creare è contemplare* o, più precisamente, *effetto del contemplare.*

Abbiamo sopra proposto di indicare la «contemplazione creatrice» con l'espressione «contemplazione ontogonica». Alla luce di tale concetto, i tradizionali schemi nei quali si era tentato di imprigionare il sistema plotiniano risultano veramente inadeguati, come abbiamo cercato di dimostrare in modo puntuale.[23]

L'affermazione – volutamente provocatoria e portata ai limiti del paradosso – contiene quella verità di fondo a lungo sfuggita a molti studiosi.

Che il *Nous* contempli l'Uno e l'Anima contempli il *Nous* (e, attraverso il *Nous,* l'Uno stesso), poteva risultare in linea con il precedente pensiero greco, almeno in parte.

Invece, erano del tutto rivoluzionarie le tesi secondo cui derivano dalla contemplazione

a) la *natura*,

b) e addirittura anche la *prassi*, ossia l'azione.

Per Plotino, infatti, *natura, azione e prassi sono,* come il Nous e l'Anima, anch'esse *contemplazione e prodotto di contemplazione.*

Rileggiamo le conclusioni di Plotino sul primo punto in due passi della terza *Enneade:*

> In quanto ragione formale è soggetto e oggetto di contemplazione, e se può creare è perché si trova a essere a un tempo contemplazione, oggetto contemplato e ragione. Ecco dunque che la creazione ci si è

[21] Sesto Empirico, *Contro i matem*., XI, 20 = Timone, fr. 68 Diels.
[22] Cfr. libro VIII, pp. 2083 e 2120 ss.
[23] Cfr. libro VIII, pp. 2115 ss.

> rivelata come contemplazione, come l'esito di un atto contemplativo che resta qual è, appunto contemplazione, e senza avventurarsi in una qualche azione, già semplicemente per essere contemplazione, crea.[24]
>
> E se uno le domandasse a quale scopo crea, la natura, posto che voglia dare ascolto al suo interlocutore, risponderebbe: «Non dovevi farmi domande, ma capire anche tu nel silenzio, come io stessa taccio e non ho l'abitudine di parlare. Ma, in fondo, che cosa c'è da capire? Che quello che viene generato è l'oggetto di una mia contemplazione, frutto del silenzio, una visione che mi viene naturalmente; del resto se ho questa natura votata alla contemplazione, è perché io stessa sono figlia di una contemplazione. E il mio contemplare produce i suoi oggetti, come fanno i geometri, i quali, contemplando, disegnano le figure. Io, però, non disegno figure e quindi, quando contemplo, i profili dei corpi prendono forma come se calassero da me. Ho avuto la stessa sorte di mia madre e dei miei genitori: anche loro, infatti, hanno tratto origine dalla contemplazione, e alla mia nascita non compirono alcun atto: perché io vedessi la luce, bastò loro d'essere ragion formali di ordine superiore, nature in contemplazione di se stesse.[25]

E sul secondo punto Plotino è altrettanto chiaro, anche nelle anime particolari l'azione dipende dalla contemplazione, ed è tanto più ricca quanto più è ricca la contemplazione, ma essa *tende anche a ritornare alla contemplazione*. E addirittura anche la prassi, perfino nel suo più basso grado, *tende a una contemplazione*, senza esserne cosciente:

> L'azione, dunque, è in funzione della contemplazione e dell'oggetto della contemplazione, di modo che anche per coloro che agiscono, il fine consiste nella contemplazione: è come se costoro, non potendo raggiungere il loro scopo direttamente, cercassero di coglierlo, vagando in modo incerto. Infatti, quando costoro realizzano i loro obiettivi, proprio come volevano che fossero, non lo fanno certo per restarne all'oscuro, ma per averne conoscenza e rimirarseli mentre stanno nella loro Anima, dove risiedono certamente per essere contemplati.[26]

Come sopra abbiamo spiegato, la seguente affermazione di Plotino potrebbe essere la cifra emblematica del suo pensiero:

> La contemplazione non ha limiti, e neppure ciò che è contemplato (ἔχει πέρας ἡ θεωρία οὐδὲ θεώρημα).[27]

[24] *Enneadi*, III, 8, 3.
[25] *Enneadi*, III 8, 4.
[26] *Enneadi*, III 8, 6.
[27] *Enneadi*, II, 8, 5.

III. La filosofia antica come la ricerca della «eudaimonia» nella verità

1. Le ragioni per cui per i filosofi antichi solo la filosofia dà all'uomo la vera felicità – «Eudaimonia», la parola greca che noi traduciamo con «felicità», significa, letteralmente, *avere un buon Dèmone protettore*, dal quale dipende, come conseguenza, una vita prospera.

Ma questo Dèmone fu ben presto interiorizzato nella riflessione filosofica, e messo in stretto rapporto con l'intimo dell'uomo.

Già Eraclito affermava:

> Il carattere è il Dèmone dell'uomo.[1]

E sempre Eraclito afferma che la «eu-daimonia» non sta nelle cose corporee:

> Se la felicità consistesse nei piaceri del corpo, dovremmo dire felici i buoi, quando trovano da mangiare.[2]

Il che significa – almeno implicitamente – riportare la felicità nella dimensione della *psyché*.

Democrito esplicita questo concetto – come abbiamo visto – in maniera sorprendente:

> La felicità non consiste negli armenti e neppure nell'oro: l'anima è la dimora della nostra sorte.[3]

È appunto questo il concetto che si impone per opera di Socrate, e che successivamente domina incontrastato per tutto il corso della filosofia antica. È proprio il *theorein*, come attività conoscitiva e come attività morale, che tempra l'anima e la fa diventare virtuosa, ossia buona. Ed è evidente che, se il Dèmone è la nostra anima (o nella nostra anima), la bontà o virtù dell'anima viene a coincidere strutturalmente appunto con la «eu-daimonia».

Dunque, nella educazione e nella formazione dell'anima e dello spirito dell'uomo, e quindi nella filosofia – che più di ogni altra conoscenza forma l'anima – è riposta la felicità.

[1] 22 B 119 Diels-Kranz.
[2] 22 B 4 Diels-Kranz.
[3] 68 B 171 Diels-Kranz.

In un passo del *Gorgia* – che già conosciamo – Platone fa espressamente dire a Socrate che la felicità consiste nell'interiore formazione e nella virtù:

> Polo – Evidentemente, Socrate, neppure del Gran Re dirai di sapere che è felice!
> Socrate – Direi semplicemente il vero, perché io non so come egli stia quanto a interiore formazione e quanto a giustizia.
> Polo – Ma come? Tutta la felicità consiste in questo?
> Socrate – Secondo me, sì, Polo. Infatti io dico che chi è onesto e buono, uomo o donna che sia, è felice, e che l'ingiusto e malvagio è infelice.[4]

È una tesi, questa, che costituisce la base di tutta la complessa costruzione della *Repubblica*, e in genere di tutta l'etica platonica.[5]

Ulteriori approfondimenti di questo tema sono presentati da Aristotele, il quale rileva che, dal momento che il vivere è legato al piacere, ne consegue che alla forma più alta di vita che è l'attività pensante dell'anima – la quale nel modo più alto si esplica appunto nel filosofare – è legato il piacere più alto, e quindi la felicità.

Nell'*Etica nicomachea* – come abbiamo visto – viene dimostrata a fondo la tesi che *il culmine della felicità sta nella «contemplazione»*.[6]

Il Dio stesso di Aristotele è autocontemplazione.

Nell'età ellenistica il nesso fra filosofia e felicità viene ulteriormente accentuato. Del resto, una filosofia che si proponga di essere un'«arte del vivere» una via che conduce alla «atarassia», alla pace dell'anima, non può non porre nella felicità il proprio *telos*.

Un testo di Epicuro valga come esempio per tutti:

> Nessuno, mentre è giovane, tardi a filosofare, né, mentre è vecchio, si stanchi di filosofare: infatti, per acquistare la salute dell'animo, nessuno è immaturo o troppo maturo. E chi dice che non è ancora venuta l'età del filosofare, o che è già passata, è come se dicesse che non è ancor giunta l'ora di essere felici, o che è già passata.[7]

2. La radicale fiducia del filosofo greco nella possibilità di raggiungere la verità e di vivere felici nella verità – Se uno considera solo in superficie la storia del pensiero antico, potrebbe credere di rinvenire

[4] Platone, *Gorgia*, 470 E.
[5] Cfr. libro III, pp. 637 ss.; 719 ss.
[6] Cfr. libro IV, pp. 948 ss.
[7] Epicuro, *Epistola a Meneceo*, 122.

in esso due opposte tendenze nella determinazione dei rapporti fra l'uomo e la verità: una prima «pessimistica e scetticheggiante» e una seconda «ottimistica».

Eraclito scrive:

> La verità ama nascondersi.[8]

Democrito ribadisce:

> La verità è nell'abisso.[9]

Socrate proclama il ben noto «sapere di non sapere».[10]

Gli Scettici erigono addirittura a sistema l'irraggiungibilità del vero. Ma in realtà – e lo abbiamo visto nel corso dei precedenti volumi – malgrado queste affermazioni, la maggior parte dei filosofi greci ritiene la verità raggiungibile.

Gli Scettici – come abbiamo visto – non sono altro che una eccezione, e per giunta molto parziale, e in ogni caso ben si può dire che si tratta di una *eccezione che conferma la regola*.[11]

Già Parmenide proclamava l'identità dell'essere e del pensare:

> Lo stesso è il pensare e l'essere.[12]

Affermazione, questa, che esprime nella maniera più icastica la fiducia che il pensare umano raggiunga il vero (l'essere è il vero).

Platone riprende e sviluppa questi concetti, stabilendo la seguente equazione: ciò che è pienamente essere è pienamente conoscibile, ciò che è misto di essere e di non-essere è solo parzialmente conoscibile, ossia opinabile; del non-essere c'è solo ignoranza.[13]

Insomma: l'essere strutturalmente comporta la sua conoscibilità. E poiché – come dicevamo – per il Greco l'«Essere» è «il Vero», *il vero comporta strutturalmente la propria conoscibilità*.

Anche Aristotele ribadisce il punto, pur con diversa formulazione.

C'è proporzione fra essere e conoscibilità *quoad se*, anche se non *quoad nos*. In sé, le cose che hanno più essere sono più conoscibili;

[8] 22 B 123 Diels-Kranz.
[9] 68 B 117 Diels-Kranz.
[10] Cfr. libro II, pp. 381 ss.
[11] Cfr. libro VI, pp. 1443 ss.; 1523 ss.
[12] Cfr. libro I, p. 147.
[13] Platone, *Repubblica*, V, 476 E ss.; cfr. libro III, pp. 595 ss.

per noi, viceversa sono più conoscibili quelle che hanno meno essere. Tuttavia è possibile all'uomo – e questo è, appunto, il compito della filosofia – far sì che ciò che è di per sé più conoscibile diventi tale anche per noi.[14]

Incrollabile fiducia nella possibilità di raggiungere la verità dimostrano anche gli Epicurei e gli Stoici: gli uni indicando nella «sensazione» – come abbiamo visto nel volume quinto –, gli altri nella «rappresentazione catalettica» la certezza incontrovertibile.[15]

I Neoplatonici – e anche su questo abbiamo a lungo parlato – nutrono non solo la convinzione che lo spirito umano possa raggiungere il vero, ma addirittura che possa estaticamente unificarsi con l'assoluto.[16]

Del resto, anche i filosofi dell'età ellenistica, come sono certi di poter raggiungere il vero, così sono certi di poter vivere nel vero una vita di felicità che può gareggiare addirittura con quella di Zeus.[17]

D'altro canto è anche da rilevare che già nel concetto della «maieutica» socratica è implicita la concezione che il vero sia, in qualche modo, un possesso strutturale dell'anima umana.[18]

Convinzione che – come abbiamo visto – viene ripresa e portata alle estreme conseguenze dalla platonica dottrina della «anamnesi», secondo cui l'anima è tale, appunto perché ha avuto una originaria visione del vero, che, con il suo ingresso nei corpi, si obnubila, ma che non si perde, e quindi può costantemente riemergere.[19]

Dottrina, questa, che i Medioplatonici e i Neoplatonici riprenderanno e svolgeranno.[20]

3. Noi non vediamo la verità perché è oscura, ma perché è troppo luminosa – Lo stesso Aristotele, il quale respinge la dottrina della anamnesi, non solo mantiene l'idea dello spirito umano come capacità di accedere al vero, ma svolge una serie di riflessioni sulla verità medesima che sono – per molti rispetti – veramente sorprendenti.

Egli scrive, per esempio, nella *Retorica*:

> Gli uomini sono sufficientemente dotati per il vero e raggiungono per lo più la verità.[21]

[14] Cfr., ad esempio, Aristotele, *Metafisica*, VII, 3, 1029 b 3 ss.
[15] Cfr. libro V, pp. 1160 ss.; 1315 ss.
[16] Cfr. libro VIII, pp. 2103 ss.
[17] Si vedano i passi degli Stoici che riportiamo nel libro V, pp. 1389 ss.
[18] Cfr. libro II, pp. 370 ss.
[19] Cfr. libro III, pp. 567 ss.
[20] Cfr. per esempio la posizione di Plotino, libro VIII, pp. 2096 ss.
[21] Aristotele, *Retorica*, I 1, 1355 a 15-17.

E nella *Metafisica* precisa che la ricerca della verità, sotto un certo aspetto, è «difficile», sotto un altro aspetto, è «facile»: è difficile, perché è impossibile cogliere del tutto la verità, però è anche facile, perché non è possibile non coglierla affatto. Ma l'affermazione più significativa al riguardo è la seguente:

> Poiché vi sono due tipi di difficoltà, la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose, ma in noi. Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte.[22]

La verità è, dunque, sempre di fronte a noi, e noi ne siamo, quindi, circondati e fasciati: è il nostro intelletto che deve abituarsi a vederla, così come i nostri occhi devono abituarsi a vedere la luce di cui siamo circondati e inondati.

Un pensiero, questo, che Plotino ripropone in chiave metafisica e teologica, con una audacia veramente estrema, come abbiamo visto.

IV. Il problema della «metafisica» asse portante della filosofia antica

Crediamo che il termine «metafisica» sia in assoluto il termine filosofico più frainteso e malinteso. E le numerose polemiche contro la metafisica nella filosofia moderna e contemporanea partono per lo più da una presupposta interpretazione del termine in senso negativo, che si spinge al di là di ogni limite, ossia fino alla identificazione di essa con il non-scientifico.

E poiché l'intera filosofia greca e romana si radica proprio nella metafisica, con varie forme e varianti, converrà partire da alcune affermazioni fatte da Heidegger, assai illuminanti.

Nel suo celebre libro *Nietzsche*, Heidegger scrive: «La cosa migliore è che la caratterizzazione indicativa del concetto di una posizione metafisica di fondo prenda le mosse dal concetto di "metafisico". Con ciò si denomina quello che appartiene alla "metafisica". *Questo nome indica da secoli la cerchia di quelle domande della filosofia nelle quali quest'ultima vede il suo compito vero e proprio. Metafisica è pertanto il titolo per indicare la filosofia vera e propria e riguarda quindi di volta in*

[22] Aristotele, *Metafisica*, II, 1, 993 b 7 ss.

volta il pensiero fondamentale di una filosofia. Anche il significato abituale della parola, cioè quello che è entrato nell'uso comune e consueto, contiene ancora, per quanto indeterminato, un debole riflesso di questo carattere: con la denominazione "metafisico" si designa ciò che sta dietro, sullo sfondo, che in qualche modo va al di là di noi, ciò che è inconcepibile. Si usa la parola ora in un senso spregiativo – secondo il quale ciò che sta dietro, sullo sfondo, è solo un che di immaginario e in fondo un nonsenso – ora in un senso altamente positivo, secondo il quale il metafisico è l'irraggiungibilmente ultimo e decisivo. In ogni caso, però il pensiero si muove nell'indeterminato, nell'insicuro e nell'oscuro. La parola nomina la fine e il confine del pensare e del domandare piuttosto che il loro autentico inizio e il loro spiegamento».[1]

E subito appresso Heidegger precisa: «Facendo notare la svalutazione della parola "metafisica" non siamo entrati nel merito del suo significato vero e proprio. La parola e la sua genesi sono molto singolari, e ancor più singolare è la sua storia. Eppure dalla potenza e dal predominio di questa parola, e dalla sua storia, dipende per una parte essenziale la configurazione del mondo spirituale occidentale e quindi del mondo in generale. Le parole sono spesso, nella storia, più potenti delle cose e delle azioni. Il fatto che noi in fondo sappiamo ancora ben poco sulla potenza della parola "metafisica" e sulla storia dello spiegamento della sua potenza consente di riconoscere quanto povero ed esteriore sia rimasto il nostro sapere della storia della filosofia, quanto poco attrezzati noi siamo per un confronto con essa, con le sue posizioni di fondo e con le loro forze unitarie, determinanti. La storia della filosofia non è affare della storiografia, ma della filosofia».[2]

Infine, entrando nella sostanza della questione, Heidegger associa il termine «metafisica» con quello di «principio», ossia con quel termine con cui è nata la filosofia greca, e scrive: «"*Metafisica*" *è il titolo per indicare la cerchia delle domande vere e proprie della filosofia*. Essendo molte, esse vengono guidate da un'unica domanda; in quanto incluse in quest'ultima, esse sono in verità *una* sola domanda. In quanto domanda, ogni domanda, e a maggior ragione la sola domanda della filosofia, mette sempre subito anche se stessa nella chiarezza che produce. Si ha così che il domandare iniziale del grande inizio della filosofia occidentale possiede un sapere di sé. Questo sapere che il domandare filosofico ha di se stesso si determina dapprima definendo

[1] M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 373; corsivi nostri.
[2] *Ibidem*, p. 373-374.

e scoprendo ciò di cui si domanda. La filosofia domanda dell'ἀρχή; si traduce questa parola con "principio"; e se ci si proibisce di pensare e domandare in modo rigoroso e tenace, si può allora credere anche di sapere che cosa "principio" stia a significare. 'Αρχή-ἄρχειν significa iniziare e contemporaneamente: stare all'inizio di tutto, dominare. Questa indicazione dell'essenza dell'ἀρχή qui denominata è però pertinente soltanto se precisiamo al tempo stesso di che cosa e per che cosa venga ricercata l'ἀρχή. Non per qualche singolare avvenimento, non per fatti e situazioni insoliti e occulti, ma semplicemente solo per l'ente. Con questo termine denominiamo in primo luogo tutto ciò che è. Domandando però dell'ἀρχή dell'ente, è già posto in questione, nell'insieme, tutto l'ente in quanto ente. Con la domanda dell'ἀρχή dell'ente è già detto qualcosa dell'ente nel suo insieme. Ora soltanto l'ente nel suo insieme è divenuto visibile *in quanto* ente e *nel suo insieme*».[3]

In questo terzo passo Heidegger indica in maniera perfetta la portata del problema dell'ἀρχή, ossia del «principio», ma poi sposta la questione incentrandosi sul concetto di «ente», inteso in un modo particolare, ossia nella sua ottica, che, come vedremo, oggi va corretta.

Invece che sull'«ente», noi inizieremo l'esplorazione del significato del termine «metafisica» puntando sul termine e sul concetto di ὅλον, di «intero», che abbiamo già più volte chiamato in causa, ma che ora è opportuno esaminare in maniera più approfondita sulla base dei testi. Passeremo quindi alla spiegazione dei due «paradigmi» secondo cui si è articolata e sviluppata la problematica dell'«intero», vale a dire la metafisica antica, ossia il paradigma «ontologico» e quello «henologico». Inoltre, vedremo come questo secondo abbia prevalso sul primo nel pensiero greco, e in che senso e in che misura si connetta con il primo.

Alla luce di questi «paradigmi metafisici» di base il pensiero filosofico antico acquista una configurazione a vasto raggio e di grandiosa portata.

Incominciamo dal concetto di «intero».

[3] *Ibidem*, p. 374-375; corsivi nostri.

V. Prima caratterizzazione dell'oggetto della filosofia e della metafisica antica come la comprensione dell'«intero» ossia della «totalità della realtà»

1. In che cosa consiste la problematica dell'«intero» – Abbiamo già detto, nella *Prefazione* e nell'*Introduzione*, e inoltre ripetuto a varie riprese anche qui, che una delle caratteristiche essenziali della filosofia dei Greci – e, anzi, sotto un certo aspetto, la caratteristica dalla quale dipendono in larga misura tutte le altre – consiste nella pretesa da essa accampata fin dalle origini – e mantenuta nel corso di ben dodici secoli – di misurarsi con la totalità delle cose, ossia con *l'intero dell'essere*.

Qui vogliamo fornire, a complemento di quanto abbiamo detto, una documentazione che possa illustrare in maniera essenziale questo concetto capitale e alcuni concetti corollari strettamente connessi a esso.

L'aspirazione a misurarsi con l'«intero» come tale costituisce quella che potremmo chiamare la *cifra metafisica* della speculazione antica.

È su questa cifra che dobbiamo, prima di tutto, soffermarci.

Che cosa si intende esattamente quando si parla della «totalità delle cose» o della «totalità della realtà» come oggetto della filosofia, e, quindi, dell'«intero»?

La totalità non è solo l'«insieme» delle singole cose. E questo significa che *l'intero non è la mera somma delle parti*.

In breve, nel problema dell'«intero» non è in questione la «*quantità* della realtà» che si vuole dominare, bensì «la *qualità* dell'approccio a questa realtà», ossia l'angolazione in funzione della quale la si vuole dominare.

Quando si dice che «il filosofo aspira a conoscere tutte le cose per quanto ciò è possibile» – spiega esattamente Aristotele – non si intende dire che il filosofo aspira a conoscere ogni singola realtà, bensì che egli mira a conoscere l'«universale» in cui rientrano tutte le cose particolari, ossia quell'universale che dà senso ai particolari, unificandoli.[1]

E l'universale di cui Aristotele parla nella *Metafisica* non è già l'universale in senso logico, vale a dire una mera astrazione, bensì *un universale in senso metafisico*, ossia un «principio» (o alcuni princìpi) supremo e imprincipiato, sempre uguale a se medesimo, dal quale tutte le cose derivano e sono sorrette, e al quale anche tendono.

La domanda sull'«intero», dunque, viene a coincidere con la domanda sul «principio fondante» e quindi unificante la molteplicità.

[1] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 1-2.

Potremmo anche dire che la domanda sull'«intero» coincide con la domanda sul «perché ultimo» delle cose, dal momento che è proprio questo «perché ultimo» che – nella misura in cui spiega tutte le cose – costituisce l'orizzonte della comprensione di tutte le cose.

2. Anche le indagini dei filosofi naturalisti presocratici riguardano l'«intero» – Già i Naturalisti presocratici – a cominciare addirittura dal primo di loro, ossia da Talete – perseguirono questo concetto di filosofia, come risulta largamente confermato dai frammenti e dalle testimonianze pervenutici, e come già Aristotele rilevava con perfetta consapevolezza critica in una famosa pagina della sua *Metafisica*:

> La maggior parte di coloro che primi filosofarono pensarono che princìpi di tutte le cose fossero solo quelli materiali. Infatti essi affermano che ciò di cui tutti gli esseri sono costituiti e ciò da cui derivano originariamente e in cui si risolvono da ultimo, è elemento ed è principio degli esseri, in quanto è una realtà che permane identica pur nel trasmutarsi delle sue affezioni. E, per questa ragione, essi credono che nulla si generi e che nulla si distrugga, dal momento che una tale realtà si conserva sempre. E come non diciamo che Socrate si genera in senso assoluto quando diviene bello o musico, né diciamo che perisce quando perde questi modi di essere, per il fatto che il sostrato – ossia Socrate stesso – continua a esistere, così dobbiamo dire che non si corrompe, in senso assoluto, nessuna delle altre cose: infatti deve esserci qualche realtà naturale (o una sola o più di una) dalla quale derivano tutte le altre cose, mentre essa continua a esistere immutata.[2]

In questo passo Aristotele dà dunque atto ai Naturalisti che la ricerca da essi svolta investiva l'«intero». Egli, tuttavia, sottolinea i limiti delle soluzioni proposte da questi pensatori, rilevando come i princìpi ai quali essi miravano fossero materiali.

Altrove egli ribadisce i limiti «fisicistici» di questi pensatori, consistenti nel fatto che essi non seppero raggiungere una visione degli enti soprafisici. Detto in termini più precisi, i limiti dei Naturalisti, per Aristotele (come, del resto, anche per Platone), consistono:

a) nell'aver creduto che esistesse solamente l'essere fisico;

b) nell'avere di conseguenza creduto di poter spiegare questo essere fisico con princìpi fisici.[3]

[2] Aristotele, *Metafisica*, I, 3, 983 b 6 ss.
[3] Cfr. Platone, *Fedone*, 96 A ss.; Aristotele, *Metafisica*, I, 8, *passim*.

In quale senso, allora, si può egualmente affermare che, pur stanti questi limiti, l'indagine svolta dai Naturalisti costituisce una vera e propria «indagine sull'intero»?

Lo stesso Aristotele – come abbiamo visto – ha impostato e risolto correttamente il problema, rilevando che i Naturalisti si limitarono, sì, alla *physis*, ma *ritennero che tale physis fosse tutta quanta la realtà e tutto quanto l'essere*. Di conseguenza, essi ritennero di fare indagine su tutta quanta la realtà e su tutto quanto l'essere.

Dunque, l'indagine dei Naturalisti fu una indagine sull'«intero», nella misura in cui la loro *physis* si presentava come abbracciante tutto quanto l'essere.

3. Una caratterizzazione paradigmatica dell'«intero» espressa in senso ontologico da Aristotele con la formula «essere in quanto essere» – Ancora Aristotele, per determinare in modo adeguato l'«intero», ha coniato l'espressione «essere in quanto essere» (ὂν ᾗ ὄν).[4]

Tutte le arti e le scienze particolari hanno a che fare con degli esseri, ma nessuna di esse indaga questi esseri che ha come oggetto, appunto sotto il profilo dell'essere.

Dunque, le scienze particolari studiano, ciascuna, solamente una «parte», una porzione, una sezione dell'essere, e, per di più, non nella peculiare dimensione dell'essere.

Per conseguenza, le cause e i princìpi che le scienze particolari indagano valgono solamente per quei determinati settori dell'essere che esse hanno a oggetto, mentre le cause e i princìpi che il filosofo ricerca nella pura dimensione dell'essere sono quelli che unificano e spiegano tutti quanti gli esseri, senza eccezione.

È precisamente questo *il senso della domanda sull'intero.*

Ecco due passi della *Metafisica* esemplari a questo riguardo:

> C'è una scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti nessuna delle altre scienze considera l'essere in quanto essere in universale, ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte. Così fanno, ad esempio, le matematiche.[5]

> Oggetto della nostra ricerca sono i princìpi e le cause degli esseri, intesi appunto in quanto esseri. Infatti, c'è una causa della salute e

[4] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 3, 1005 a 32 ss.
[5] Aristotele, *Metafisica*, IV, 1, 1003 a 21 ss.

del benessere; ci sono cause, principi ed elementi anche degli oggetti matematici e, in generale, ogni scienza che si fonda sul ragionamento e che in qualche misura fa uso del ragionamento tratta di cause e principi più o meno esatti. Tuttavia, tutte queste scienze sono limitate a un determinato settore o genere dell'essere e, svolgono la loro indagine intorno a questo, ma non intorno all'essere considerato in senso assoluto e in quanto essere.[6]

4. I differenti modi in cui i Presocratici hanno affrontato ed espresso il problema dell'«intero» – Passiamo ora a una documentazione essenziale, intesa a provare la permanenza del problema che abbiamo illustrato in tutto l'arco del pensiero greco, nonché la varietà, la pregnanza e la bellezza delle varie formule usate dai vari pensatori, incominciando con i Presocratici.

Talete, come sappiamo, non scrisse nulla, e perciò su di lui abbiamo solo una tradizione indiretta. Ma già Aristotele lo qualifica, senza mezzi termini, come «iniziatore di cosiffatto genere di filosofia»,[7] cioè della filosofia che, superando il mito, investe l'«intero» con la pura ragione.

Ed ecco come il problema della totalità si affaccia nei primissimi frammenti di filosofia che possediamo, ossia quelli di Anassimandro e di Anassimene:

> [Il principio] comprende in sé tutte le cose e a tutte le cose è guida ... ed è il divino ... ed è immortale e imperituro ...[8]

> Come la nostra anima, che è aria, ci sostiene e ci governa, così il soffio e l'aria abbraccia il mondo intero.[9]

Ancora più interessanti sono i seguenti tre frammenti di Eraclito, in cui il problema dell'intero come «unità del Tutto» assume già una chiarezza davvero eccezionale:

> Congiungimenti: intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose.[10]

> Un'unica cosa è saggezza, intendere come il tutto sia governato attraverso tutto.[11]

[6] Aristotele, *Metafisica*, VI, 1, 1025 b 1 ss.
[7] Aristotele, *Metafisica*, I, 3, 893 b 20 s.
[8] 12 A 15 e B 3 Diels-Kranz.
[9] 13 B 2 Diels-Kranz.
[10] 22 B 10 Diels-Kranz.
[11] 22 B 41 Diels-Kranz.

> Non ascoltando me, ma la parola della verità, è saggio riconoscere che tutto è uno.[12]

In Parmenide, poi, la visione della totalità si erge addirittura come negatrice di ogni validità delle «opinioni dei mortali» (che, come abbiamo visto, sono visioni parziali e parzializzanti dell'essere).

Inoltre, in Parmenide, l'«intero» assume perfino i connotati quasi materiali della sfera: l'intero è l'essere che, «simile a massa di ben rotonda sfera», è tutto uguale a se stesso (ὁμοῖον), essere che nell'eterna quiete dell'attimo atemporale assorbe non solo l'era e il sarà, ma il nascere e il morire, il mutare e il muoversi, nella assoluta identità assorbe ogni differenza, e, al limite, toglie e annulla il molteplice.

D'altra parte, il discorso preliminare della Dea rivelatrice è quanto mai eloquente:

> Bisogna che tu tutto apprenda:
> [1] e il solo cuore della Verità ben rotonda
> [2] e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza
> [3] Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso.[13]

5. La posizione assunta riguardo a questo problema da Platone e da Plotino – Tralasciando i Pluralisti, i quali ripropongono immutato questo stesso ordine di pensieri, passiamo a Platone, il quale, su questo tema, fa alcune affermazioni particolarmente importanti e stimolanti.

Nella *Repubblica*, per esempio, egli definisce la «natura del filosofo» come la natura di quegli uomini che sono amanti di quella scienza che mostra loro l'essere che sempre è e mai non muta per nascita e per morte e che bramano tutto quanto questo essere e non vogliono rinunciare a nessuna parte di esso, né grande né piccola. Il filosofo è, dunque, *l'amante della scienza della totalità dell'essere.*[14]

Platone precisa, inoltre, che l'anima del vero filosofo

> deve correre sempre dietro al tutto e all'intero del divino e dell'umano.[15]

Infine, egli ribadisce che il filosofo deve avere una mente

> che possiede la contemplazione per tutto il tempo di tutto l'essere.[16]

[12] 22 B 50 Diels-Kranz.
[13] 28 B 1, vv. 28-32 Diels-Kranz.
[14] Cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 485 A ss.
[15] Cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 486 A.
[16] *Ibidem*.

La «contemplazione di tutto l'essere»: ecco la più pregnante definizione che si può dare della filosofia dei Greci.

Tutte le successive correnti filosofiche ispirate a Platone e ad Aristotele, naturalmente, ripeteranno questi concetti, e, addirittura, sotto certi rispetti, li amplificheranno.

Secondo Plotino, per esempio, e secondo i Neoplatonici, non solo il filosofo deve contemplare il tutto, ma, come abbiamo visto, deve addirittura identificarsi estaticamente e farsi uno con il Tutto:

> Tu accresci dunque te stesso, dopo aver gettato via il resto: e ti si fa presente, dopo tale rinunzia, il tutto.[17]

6. Anche le problematiche dei Sofisti e di Socrate si incentrano sull'«intero» inteso in un determinato senso – Ma – si può obiettare – i Sofisti e Socrate, che respinsero esplicitamente le pretese dei Fisici per restringere la loro indagine all'uomo, e anche le grandi filosofie dell'età ellenistica, che respinsero la metafisica platonico-aristotelica e polarizzarono i loro interessi sull'etica, come possono rientrare in questo quadro ora tracciato?

Non abbandonarono, forse, l'«intero», a favore di una sua «parte», sia pure privilegiata, vale a dire a favore dell'uomo?

Rispondiamo subito che, così impostato, il problema può far cadere in grossi equivoci.

Intanto, sarebbe anche troppo facile mostrare come proprio nella celebre proposizione protagorea, secondo cui «l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono»,[18] sia tematicamente espressa l'istanza dell'«intero», così come nel titolo stesso di una delle opere principali di Gorgia: *Sulla natura o sul non-essere*.[19]

Quello che qui cambia non è, dunque, l'istanza dell'«intero», ma semplicemente la prospettiva secondo la quale esso viene affrontato.

Quello che stiamo dicendo risulterà più chiaro da alcune riflessioni circa la posizione di Socrate.

Alla filosofia della *physis* Socrate contrappone una «sapienza umana»,[20] vale a dire una sapienza che verte non sul cosmo, bensì sull'uomo medesimo.

[17] Plotino, *Enneadi*, VI, 5, 12.
[18] Cfr. libro II, pp. 257 ss.
[19] Cfr. libro II, pp. 267 ss.
[20] Cfr. libro II, p. 314.

Ma se il cosmo e la *physis* per i Presocratici erano l'«intero», come può l'uomo, intorno al quale fa indagine Socrate, non configurarsi come parte, e, quindi, la stessa «sapienza umana» socratica come può non configurarsi in modo strutturalmente diverso rispetto alla precedente indagine?

Per risolvere la difficoltà sollevata, domandiamoci, in primo luogo, quale tipo di problema Socrate si sia posto circa l'uomo e quale tipo di risposta egli abbia dato.

Ebbene, tutte le testimonianze a nostra disposizione ci permettono con sicurezza di stabilire che Socrate ha semplicemente spostato sull'uomo quel tipo di domanda che i Naturalisti ponevano intorno al cosmo. Questi intendevano spiegare tutte le cose relative all'universo, riducendole all'unità di un principio (o di alcuni princìpi); Socrate intendeva, invece, spiegare tutte le cose relative all'uomo e alla sua vita, *pure riducendole all'unità di un principio*: *voleva arrivare all'essenza dell'uomo e, in funzione di questa, reinterpretare tutta la vita dell'uomo.*

Pertanto la ricerca socratica non ha nulla a che vedere con tutte le altre scienze «particolari» concernenti l'uomo, come la scienza medica o la scienza ginnica. Queste scienze si occupano solamente di «parti», ossia di aspetti dell'uomo, non già dell'«intero» dell'uomo, nel senso che abbiamo precisato.

E dopo la nascita delle numerose «scienze umane» alla fine del secolo XIX e il loro sviluppo nel secolo XX, come la sociologia, la psicologia e simili, gli esempi che confermano quanto diciamo si potrebbero moltiplicare a piacere. Ciò che a queste scienze sfugge strutturalmente è proprio quell'«intero dell'uomo» che a Socrate interessava, e che, in ultima analisi, è lo specifico della filosofia, ancora oggi.[21]

A questa considerazione, a guisa di corollario, se ne potrebbe poi aggiungere una ulteriore. Stando ai *Memorabili* di Senofonte – la cui veridicità, su questo punto, non c'è ragione di mettere in dubbio – Socrate si è occupato anche di Dio e ha cercato di fornire alcune «prove» razionali a favore della sua esistenza, con una tecnica e con aperture che preludono alle metafisiche di Platone e di Aristotele, come abbiamo visto.[22]

7. Il problema dell'«intero» nelle filosofie dell'età ellenistica e imperiale – Il problema relativo ai filosofi dell'età ellenistica, poi, è subito

[21] Cfr. libro II, pp. 301 ss.
[22] Cfr. libro II, pp. 350 ss.

risolto, non appena si consideri il fatto che essi polarizzarono, sì, i loro interessi sull'etica, ma *collocarono le loro etiche in una ben precisa visione dell'essere e del cosmo, addirittura a livello tematico*.[23]

Per i filosofi dell'età imperiale, infine, il problema non si pone, perché tornarono all'impostazione metafisica di Platone e di Aristotele.

Di conseguenza, non può stupire il fatto che Marco Aurelio e Plotino, pur così abissalmente distanti fra loro, possano scrivere, concordemente, che il filosofo

> deve guardare al tutto.[24]

Insomma: dalle origini alla fine i Greci hanno considerato la filosofia come il tentativo di comprendere tutte le cose, *riportandole al loro fondamento ultimo*, ossia come il tentativo di misurarsi con l'«intero».

Pertanto la seguente affermazione platonica può davvero considerarsi come il suggello di questa concezione:

> Chi è capace di vedere l'intero è filosofo, chi no, no.[25]

VI. «Henologia» e «Ontologia»: i due paradigmi metafisici creati dai Greci

1. Perché è necessario distinguere adeguatamente «metafisica dell'uno» (henologia) e «metafisica dell'essere» (ontologia) per comprendere la metafisica dei Greci – Sta sempre più emergendo dagli studi moderni che il paradigma metafisico di base attorno al quale è nato e si è sviluppato il pensiero greco è quello *henologico* («metafisica dell'uno»),[1] al quale si è affiancato quello *ontologico* («metafisica dell'essere»). Il paradigma ontologico ha raggiunto i suoi vertici proprio con Aristotele; ma non si è sviluppato se non molto più tardi, dapprima con gli Arabi e poi soprattutto con la Scolastica medievale e nell'età moderna; invece in Grecia è rimasto predominante quello *henologico*.

[23] Cfr. il libro V, *passim*.

[24] Plotino, *Enneadi*, II, 9, 9; cfr. Marco Aurelio, *Ricordi*, II, 9.

[25] Platone, *Repubblica*, VII, 537 C. Colui che è capace di vedere il tutto è detto συνοπτικός; su questo concetto cfr. Jaeger, *Paideia*, edizione Bompiani 2003, cit., pp. 970 s, e 971 nota 22.

[1] Si veda in particolare, su questo argomento, il volume di W. Beierwaltes*, Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, introduzione di G. Reale, traduzione di M.L. Gatti, Vita e Pensiero, Milano 1991 (1992²).

Il problema dell'Uno-Molti è stato sollevato e sviluppato in modo cospicuo già dai Presocratici. Basterebbe ricordare alcuni emblematici frammenti di Eraclito, a cominciare da quello in cui afferma:

da tutte le cose l'Uno e dall'Uno tutte le cose.[2]

Assai indicativi, poi, sono anche alcuni frammenti di Senofane in cui si solleva la problematica del Dio-uno. E in particolare vanno richiamati i frammenti degli Eleati, soprattutto dei secondi Eleati, di Zenone e di Melisso, che posero la problematica dell'Uno proprio al vertice.[3]

Ma la tematica *henologica* (cosa molto poco rilevata dagli studiosi, e invece assai significativa) risulta centrale nella stessa filosofia di Socrate, che ha concentrato le sue riflessioni proprio sul problema se le virtù siano «molteplici» oppure «una sola», giungendo alla dimostrazione della tesi (che per i Greci di allora era del tutto paradossale) che le «molte virtù» sono «una unità», ossia sono la suprema e autentica «scienza» da cui tutto dipende.

E proprio come scienza (del Bene) la virtù è una «unità», che si esplica in una molteplicità di modi.

Sulla centralità della problematica dell'Uno in Platone abbiamo già detto nel volume terzo quanto basta, e torneremo in breve ancora sotto. Anche le discussioni metafisiche nell'Accademia si incentrarono proprio intorno alla problematica dell'Uno e dei concetti strettamente connessi a questo.

Infine, con i Neopitagorici e soprattutto con i Neoplatonici la problematica dell'Uno è diventata assolutamente centrale.[4]

Ebbene, pur stando così le cose, anche se il paradigma metafisico henologico ha una statura teoretica e storica così cospicua, in tempi moderni è stato scarsamente riconosciuto, poco studiato e poco compreso.

La causa di questo va ricercata in Aristotele, e soprattutto nella storia degli influssi e delle conseguenze del suo pensiero.

Aristotele, infatti, ha assorbito per intero la problematica dell'«Uno» in quella dell'«Essere», ha negato la trascendenza dell'«Uno» rispetto all'«Essere», e ha costruito, fondato e sviluppato proprio la me-

[2] 22 B 10 Diels-Kranz.

[3] Cfr. Reale, *Melisso*, *passim*; cfr. anche M.C. Stockes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington – Cambridge (Mass.) 1971.

[4] Cfr. *supra*, nota 1.

tafisica come «scienza dell'essere in quanto essere», da cui è derivato il paradigma ontologico nella sua cospicua statura.

Naturalmente, Aristotele nel corso della *Metafisica* discute in lungo e in largo la problematica dell'Uno-Molti, senza mezzi termini. Ma il rovesciamento teoretico che egli fa di questa problematica sulla base del nuovo paradigma che propone, finisce con il fare perdere alla problematica dell'Uno l'originaria dimensione e la statura sua propria e con il comprimerla interamente.

In particolare, va rilevato quanto segue: i lettori che affrontano la lettura della *Metafisica* con «pre-giudizi» (intendiamo questo termine proprio nel senso ermeneutico proposto da Gadamer), ossia con «pre-supposti» e «pre-conoscenze» derivanti da una metafisica di carattere ontologico, lasciano inevitabilmente cadere le questioni sull'uno, in quanto non percepiscono dal punto di vista ermeneutico proprio questa tematica, che costituisce, per così dire, una sorta di «alterità» concettuale, ben difficilmente comprensibile e recepibile rispetto al paradigma alternativo che Aristotele propone, soprattutto con gli sviluppi e con le conseguenze storiche che ha avuto e con i loro effetti.

Noi stessi, nei primi anni delle nostre ricerche, abbiamo faticato enormemente a recuperare il paradigma *henologico* e i suoi nessi con quello ontologico, e solo dopo tutta una serie di studi su Platone e sul Neoplatonismo siamo riusciti a venire a capo della questione in modo soddisfacente.

Ma, proprio nel far questo, abbiamo capito ancora di più *l'originalità del paradigma alternativo che Aristotele propone*, e la differenza che lo caratterizza strutturalmente dal «paradigma henologico».

Proprio sulla differenza che sussiste fra questi due paradigmi vogliamo qui richiamare in maniera adeguata l'attenzione.

2. Protologia henologica – A livello «ontologico», il discorso metafisico si fonda sui concetti dell'essere e su quelli a esso strettamente connessi, ossia sui concetti: «essere», «non-essere» e «divenire». A livello «henologico», invece, implicitamente già in Platone ma esplicitamente nei Neoplatonici, il discorso si pone su un piano che potremmo chiamare «metaontologico», ossia *al di sopra dell'essere*.

Il discorso protologico condotto su questo piano, si impianta sui concetti di «unità» e «molteplicità» (uno-e-molti), mentre il concetto di essere risulta derivato e successivo (ovviamente, non già in senso cronologico, ma in senso metafisico).

Il discorso protologico sul piano *henologico*, pertanto, si incentra nel determinare in che cosa consista il principio primo assoluto (o i princìpi primi assoluti) dal quale tutto dipende.

Prendiamo come esempio l'impostazione del problema fatta dall'ultimo dei grandi Neoplatonici, ossia da Proclo nei suoi *Elementi di teologia* (si ricordi che Proclo usa il termine *teologia* proprio nel senso di *metafisica*).[5]

Nei primi teoremi di questo trattato, Proclo parte proprio dai concetti dell'«uno» e dei «molti», prendendoli appunto come concetti originari, ossia non ulteriormente deducibili da altri e semantizzabili solamente in rapporto reciproco, l'uno con l'altro.

Quale è, allora, il principio originario? È l'«unità», oppure è la «molteplicità»?

La risposta è la seguente. Il principio originario è l'«unità», *perché nessun tipo di molteplicità sarebbe pensabile senza presupporre una partecipazione strutturale della molteplicità stessa all'unità*.

Infatti, la «molteplicità» è «una» nel suo complesso (parlare di *una* molteplicità significa concepirla ed esprimerla appunto come *unità nel suo insieme*).

Inoltre, è «uno» anche «ciascuno dei molti», ossia ciascuno dei membri costituenti la molteplicità. Infatti, se non fosse uno, ciascuno di questi molti sarebbe un nulla, oppure sarebbe costituito, a sua volta, di membri infiniti all'infinito, il che è assurdo.

Pertanto, *l'unità è anteriore e la molteplicità è posteriore, e dipendente dall'unità*. Il che significa che la determinazione e la comprensione di ogni molteplicità deriva dall'unità in sé.

L'Unità è, dunque, il principio primo.

Ma l'Uno è ciò da cui tutto deriva e a cui tutto tende, in quanto fa essere e salvaguarda tutte le cose appunto «uni-ficandole», e così rendendole buone e perfette.

Ma Proclo, nell'ambito del mondo antico, non fa che chiudere quel cerchio aperto in modo preciso da Platone stesso in maniera sistematica. Krämer riassume molto bene il pensiero del Platone esoterico a questo riguardo, nel modo che segue: «La perequazione di unità e di

[5] Su Proclo abbiamo pubblicato una monografia dal titolo: *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, nel volume: Proclo, *I Manuali*, Rusconi, Milano 1985, pp. V-CCXXIII; per il problema che stiamo qui trattando cfr. pp. LXXIII ss.; si veda anche G. Reale, *Introduzione a Proclo*, Laterza, Roma-Bari 1989. Di Proclo si leggano in particolare i primi sei teoremi degli *Elementi di teologia*.

bene diventa chiara attraverso l'esplicarsi dell'unità nell'ordinamento dell'essere: l'unità come principio produce ordine e stabilità nei principiati [...]. Il carattere dell'ordine che è proprio del singolo bene si fonda, così, sulla delimitazione della molteplicità a opera dell'unità: l'ordine è molteplicità determinata, ed è, per così dire, unità nella molteplicità».[6]

La differenza sostanziale fra la henologia platonica e quella neoplatonica è la seguente: Platone riteneva il Principio antitetico all'Uno (la Diade, fonte appunto di molteplicità) come principio originario e coeterno, anche se lo poneva assiologicamente al di sotto e in strutturale dipendenza dall'Uno. Si tratta quindi di una henologia con *struttura bipolare radicale*; i Neoplatonici, a partire da Plotino, hanno invece fatto derivare il principio stesso della Diade dall'Uno. Hanno mantenuto la struttura bipolare in larga misura, ma deducendola dall'Uno stesso, e quindi ripensandola a fondo con un *vertice in senso monopolare* (si tratta, cioè, di una struttura bipolare derivante dall'Uno in modo radicale).

3. Protologia ontologica – Se si comprende bene tutto questo, allora si intende meglio l'originalità essenziale della concezione aristotelica della metafisica, e in che misura si stacchi da quella platonica, proprio *creando un paradigma teoretico alternativo*, come sopra dicevo, che si pone in concorrenza con quello *henologico*.

Dunque, un recupero storico (e anche storico-teoretico) del «paradigma henologico» fa meglio capire proprio la grandezza del nuovo «paradigma ontologico» di Aristotele a tutti i livelli.

Tenga presente il lettore che noi diciamo questo proprio a livello «storico-ermeneutico», perché, dal punto di vista teoretico, abbiamo maggiore simpatia per il paradigma metafisico henologico rispetto a quello ontologico.

Ma, poiché ci sono dei precisi passi della *Metafisica* che illustrano il modo in cui Aristotele cerca di capovolgere il *paradigma henologico* e di assorbirlo interamente in quello *ontologico*, dobbiamo qui richiamarli, per trarre, poi, le conclusioni.

I testi essenziali che riguardano il problema che abbiamo sollevato sono contenuti proprio in quel capitolo secondo del libro quarto, che esprime alcuni dei concetti-chiave della *Metafisica* aristotelica.

Scrive lo Stagirita:

[6] Krämer, *Platone*, cit., pp. 168 s.

> *L'essere e l'uno* sono una medesima cosa e una realtà unica, in quanto si implicano reciprocamente l'un l'altro (così come si implicano reciprocamente principio e causa), anche se non sono esprimibili con un'unica nozione (ma non cambierebbe nulla se anche noi li considerassimo identici altresì nella nozione: ché, anzi, risulterebbe un vantaggio). Infatti, significano la medesima cosa le espressioni «uomo» e «*un* uomo», e così pure «uomo» e «*è* uomo»; e non si dice nulla di diverso, raddoppiando l'espressione «*un* uomo» in quest'altra «*è un* uomo» (è evidente, infatti, che l'*essere* dell'uomo non si separa dall'*unità* dell'uomo né nella generazione né nella corruzione; e lo stesso vale anche per l'uno). È evidente, di conseguenza, che l'aggiunta, in questi casi, non fa che ripetere la stessa cosa, e che l'uno non è affatto qualcosa di diverso al di là dell'essere.[7]

Un testo più esplicito e più significativo di questo non è davvero pensabile.

L'Uno, è ben lungi dal collocarsi «al di sopra dell'essere medesimo» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) come diceva Platone,[8] ossia come qualcosa da cui deriva l'essere medesimo, e quindi come principio primo, perché *uno* e *essere* sono «la medesima cosa e una realtà unica» (τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταυτὸν καὶ μία φύσιν).[9] Essere e uno si implicano reciprocamente, al punto che Aristotele afferma non solo che essi si distinguono solamente per la nozione, *ma che potrebbero anche considerarsi identici altresì nella nozione*, afferma perfino che questa identità altresì nella nozione sarebbe un vantaggio!

Crediamo che tale radicale negazione della differenza essenziale (e, al limite, addirittura concettuale) dell' «Uno» e dell'«Essere», si imponga senz'altro come la cifra emblematica del nuovo paradigma ontologico che Aristotele contrappone come alternativo a quello platonico.

La seconda parte del passo, se letta solamente in traduzione, perde non poco mordente, perché il gioco semantico essere-uno, in traduzione si attenua molto, in quanto «uno» in italiano suona anche come articolo indeterminato, mentre, in questo contesto, si fa leva proprio sull'uno in senso forte; perciò è bene che riproduciamo uno schema anche con i termini greci, per evitare i possibili equivoci (il corsivo aiuta già di per sé non poco, ma l'ambiguità resta, e, quindi, va dissipata).

[7] *Metafisica*, IV, 2, 1003 b 22-32.
[8] *Repubblica*, VI, 509 b 9.
[9] *Metafisica*, IV, 2, 1003 b 22-23.

Ecco lo schema chiarificatore:

uomo = *un* (εἷς) uomo

uomo = *è* (ὤν) uomo

un (εἷς) uomo = *è un* (εἷς ὤν) uomo.

Dal che si conclude che non c'è alcuna differenza fra «uno» e «essere», e *l'uno non è qualcosa oltre l'essere*; e la frase finale del passo letto è, ancora una volta, emblematica: «l'uno non è affatto qualcosa di diverso, oltre all'essere», οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν.

Un'altra affermazione di Aristotele è molto significativa. Come ben sappiamo, il significato principale dell'essere, al quale si riducono, per riferimento strutturale, tutti gli altri, è quello della «sostanza». E la sostanza stessa, come pure abbiamo già rilevato, ha come carattere essenziale l'«unità».

E qui Aristotele ribadisce a tutto tondo quanto segue:

> La sostanza di ciascuna cosa è un'unità e non accidentalmente; e, nello stesso modo, essa è anche essenzialmente un *essere.*[10]

Dunque l'uno non è affatto ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ma è proprio l'*ousia medesima:* in altri termini, *l'uno si risolve per intero nell'essere.*

Il discorso sull'«essere in quanto essere» sarà, quindi, lo stesso discorso che concerne l'«uno in quanto uno» (data appunto l'identità di essere e uno), e Aristotele usa proprio le due espressioni come sinonime:

> Queste cose [scil. identità e differenza, simile e dissimile, e le altre coppie di concetti come questi] sono proprietà essenziali dell'*uno in quanto uno* e dell'*essere in quanto essere.*[11]

Si tenga presente il fatto che, nel testo ora letto, le due espressioni sono date quasi come endiadi, ossia come *un dire la medesima cosa con due diverse espressioni.*

Naturalmente, si potrebbero portare altri esempi.

Riteniamo però che i passi che abbiamo chiamato in causa dimostrano *ad abundantiam* come il «paradigma ontologico» aristotelico assorba completamente il «paradigma henologico», svuotandolo pressoché per intero dal punto di vista teoretico, e, di conseguenza, annul-

[10] *Metafisica*, IV, 2, 1003 b 32-33.
[11] *Metafisica*, IV, 2, 1004 b 5-6.

landone, di fatto, tutte le implicanze e tutte le conseguenze nella loro originaria e autonoma natura.

Una illustrazione di questa operazione messa in atto da Aristotele, che fa perdere ai concetti legati strutturalmente all'*henologia* platonica la loro rilevanza e la loro portata originaria, si impone come assai utile, anche se può, qui, essere fatta solo in maniera sintetica, che comunque risulterà assai feconda dal punto di vista ermeneutico.

4. Riduzione operata da Aristotele delle categorie platoniche legate alla dottrina dell'Uno a concetti dipendenti dalla dottrina dell'essere – Per dimostrare che tutti gli esseri sono riportabili ai due princìpi supremi dell'Uno e della Diade, in quanto derivano dalla loro mescolanza, Platone presentava, nelle «Dottrine non scritte», una divisione categoriale sistematica della realtà. Una puntuale descrizione di tale divisione categoriale ci viene riferita soprattutto da Sesto Empirico in modo chiaro.[12]

Gli esseri si suddividono in esseri *per sé* (come per esempio uomo, cavallo, pianta ecc.) e in esseri che sono *in rapporto ad altro*, e questi si suddividono, a loro volta, in *opposti contrari* (come ad esempio uguale-disuguale, immobile-mosso, sconveniente-conveniente ecc.) e in *correlativi* (come ad esempio grande-piccolo, alto-basso, destro-sinistro ecc.). I contrari e correlativi sono pur sempre esseri in relazione ad altro, ma si distinguono fra di loro in quanto i contrari non possono sussistere insieme e la scomparsa di uno dei contrari coincide con il prodursi dell'altro (si pensi alla vita e alla morte, al mobile e all'immobile); invece i correlativi sono caratterizzati dal coesistere e dallo scomparire insieme (non c'è l'alto se non c'è il basso, non c'è il destro se non c'è il sinistro, e così di seguito). Inoltre, i primi non ammettono un termine intermedio (ad esempio fra vita e morte non c'è un termine intermedio), mentre i secondi lo ammettono (tra grande e piccolo c'è l'*uguale*, tra il più e il meno c'è il *sufficiente*, fra l'acuto e il grave c'è *l'armonico*, e così di seguito).

Questa distinzione categoriale aiuta a riportare tutti quanti gli esseri ai princìpi primi e supremi nel modo che segue. Gli esseri che sono per sé cadono in prevalenza nella sfera dell'unità, nel senso che prevale in essi l'unità, in quanto sono ben differenziati, definiti, determinati. Negli esseri contrari, gli opposti positivi implicano un predominare dell'unità, quelli negativi un predominare della diade. Gli esseri che

[12] Sesto Empirico, *Contro i Matematici*, X, 262-268; cfr. vol. VII, pp. 220-229.

costituiscono coppie di correlativi implicano un nesso più spiccato con la diade in modo dinamico, perché nelle correlazioni prevale il più e il meno e l'indeterminatezza.

Che tale dottrina costituisca un antecedente delle categorie aristoteliche è indubbio, e questo è stato da tempo rilevato. Ne facciamo solo un cenno, perché questo non è il tema che qui ci interessa.

Solo ben pochi studiosi hanno riconosciuto, invece, il nesso di questa problematica con la tematica che Aristotele stesso ha espressamente trattato in un libro perduto, che si intitolava appunto *La divisione dei contrari.*[13] Data la loro universalità e generalità le Idee che rientrano nelle coppie dei contrari avevano grande importanza e dovevano essere al centro dei dibattiti nell'Accademia.

Ebbene, nel capitolo secondo del libro quarto della *Metafisica*, Aristotele chiama in causa tali concetti supremi, cercando di assorbirli *in toto* nella sua ontologia, sciogliendoli completamente dall'henologia platonica e quindi anche dalla funzione che avevano nell'ambito di questa.[14]

La metafisica in quanto studia l'essere in quanto essere e le proprietà che a esso competono, dal momento che essere e uno coincidono, studierà anche tutte quelle proprietà che competono all'uno, senza eccezione.

Anzi, dice Aristotele espressamente, *come l'essere ha molteplici significati*, analogamente, sempre stante la coincidenza dell'essere e dell'uno, *anche l'uno avrà molteplici significati*. E come i termini che si riferiscono all'essere hanno molteplici significati, così anche i termini che si riferiscono all'uno avranno molteplici significati.

Insomma: la grande tematica dell'Accademia connessa con il problema dell'Uno *viene di colpo assorbita da Aristotele appunto nella sua ontologia*, perdendo tuttavia, in questo modo, il significato e la consistenza che essa aveva nel paradigma henologico. Di conseguenza, *trasferita nel nuovo paradigma viene a perdere quasi completamente l'importanza teoretica originaria*,[15] tanto è vero che le pagine in cui Aristotele ne tratta, sono proprio quelle che la maggior parte degli Aristotelici moderni hanno più trascurato, se non addirittura quasi del tutto dimenticato.[16]

[13] Cfr. E. Berti, *La «Riduzione dei contrari» in Aristotele,* che si trova nella raccolta di Berti, *Studi aristotelici,* L'Aquila 1975, pp. 209-231.

[14] *Metafisica*, IV, 2, 1013 b 22-1005 a 18.

[15] *Metafisica*, IV, 2, 1004 a 9-22.

[16] *Metafisica*, IV, 2, 1004 a 20-25.

Tutto ciò che Aristotele dice riguardo all'Uno,[17] però, perde il suo significato teoretico e la sua portata storica, se il lettore moderno non si rende ben conto che l'identificazione dell'uno con l'essere implica, di fatto, una netta e categorica subordinazione dell'uno all'essere: *una cosa, in quanto è, di conseguenza è una.* (Platone diceva invece proprio il contrario: *una cosa, in quanto è una, di conseguenza è*).[18]

È questa la cifra veramente emblematica del nuovo paradigma metafisico ontologico.

5. Amplificazione del concetto di essere in Platone – Una completa caratterizzazione della cifra del *paradigma ontologico*, proposto in alternativa al *paradigma henologico* del Platonismo, richiede ancora alcune precisazioni sulle amplificazioni del raggio della sfera dell'essere operate da Aristotele *fino a includere in essa ogni aspetto del reale, senza alcuna eccezione.*

Platone – come è ben noto e come abbiamo in vario modo ribadito – riteneva che la qualifica di «essere» competesse, in senso vero e proprio, solamente al mondo ideale (inclusi anche gli enti matematici «intermedi», che sono intelligibili e non sensibili). Il principio primo dell'Uno-Bene era considerato addirittura, come abbiamo visto, «al di sopra dell'essere» (nella *Repubblica* si parla anche di «fulgore massimo dell'essere», ma per esprimere lo stesso concetto), mentre, in un certo senso, il principio materiale della diade era concepito come «al di sotto dell'essere».[19] Si ricordi anche che, per Platone, l'essere implica sempre un *misto* (una mediazione sintetica) dei due princìpi supremi.

Ma la struttura dell'*essere come misto*, per Platone, comporta una netta e radicale differenziazione a livello del mondo intelligibile e a livello del mondo sensibile. Infatti, mentre la mediazione sintetica dei princìpi del limite e dell'illimite a livello del mondo intelligibile non comporta in alcun modo generazione e corruzione, in quanto lo stesso principio materiale dell'illimite è di carattere intelligibile (una sorta di materia intelligibile, come abbiamo visto), a livello del mondo fisico, in cui la Diade acquista una sorta di mutamento di natura, comporta invece generazione, nonché l'intervento di una causa efficiente e altresì una conseguente corruzione.

[17] *Metafisica,* IV, 2, 1004 b 27-31.
[18] *Metafisica,* IV, 2, 1005 a 14-18.
[19] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*[22], cit., pp. 226 s.

Pertanto questo comporta anche una mutazione del suo carattere di fondo. «Essere» vero e proprio, per Platone, è solamente ciò che non nasce e non si corrompe; ciò che invece si genera si sviluppa e poi si corrompe, non è mai «vero essere».

Potremmo dire che il divenire è qualcosa che «cerca l'essere», e che, in qualche modo (ma provvisoriamente o almeno parzialmente), lo acquista, ma non lo possiede per sempre, e mai pienamente.

Ecco una bella precisazione di Platone al riguardo, che si legge nel *Timeo*:

> Che cos'è ciò che è sempre e non ha generazione? E che cos'è ciò che si genera perennemente e non è mai essere? Il primo è ciò che è concepibile con l'intelligenza mediante il ragionamento, perché è sempre nelle medesime condizioni. Il secondo, al contrario, è opinabile, mediante la percezione sensoriale irrazionale, *perché si genera e perisce e non è mai pienamente essere.* Inoltre, ciò che si genera di necessità viene generato da una causa: infatti, è impossibile che ogni cosa abbia generazione senza avere una causa.[20]

Un altro passo particolarmente significativo si trova nella *Repubblica,* dove la sfera del sensibile, che è oggetto di «opinione» e non di «scienza» – la quale è possibile solo per l'essere immutabile e eterno –, viene addirittura presentata come collocata *a mezzo fra l'essere e il non-essere* (un intermedio fra essere e non-essere, che è ben altra cosa rispetto all'intermedio fra il mondo delle Idee e il mondo sensibile, il cui essere, come abbiamo visto, ha gli stessi caratteri dell'immutabilità ed eternità delle Idee).

Insomma, l'essere sensibile è un essere *in qualche modo unito al non-essere* (inficiato dal non-essere), ossia un essere a mezza strada fra ciò che veramente è e ciò che non è.

Leggiamo anche questo passo (si tenga presente che la tematica di cui Platone qui tratta è di carattere prevalentemente gnoseologico, ma vengono evidenziate anche le precise implicanze ontologiche delle forme di conoscenza):

> «Colui che conosce, conosce qualche cosa, oppure niente?»
> «Risponderò, disse, che conosce qualche cosa.»
> «Forse una cosa che è, oppure che non è?»
> «Una cosa che è: infatti, come potrebbe essere conosciuta una cosa che non è?»

[20] *Timeo*, 27 D-28 A.

«Abbiamo dunque acquisito in modo sufficiente questo punto, anche se lo considerassimo da molti punti di vista, ossia che ciò che interamente è è interamente conoscibile, e che ciò che non è in alcun modo è del tutto inconoscibile?»

«In modo del tutto sufficiente.»

«*E allora, se qualcosa si trovasse in modo da essere e da non essere, non si troverebbe intermedio fra ciò che pienamente è e ciò che non è affatto?*»

«È intermedio.»

«Dunque, se per ciò che è, abbiamo detto che c'è la conoscenza, e per ciò che non è c'è necessariamente ignoranza, per questo che è intermedio bisognerà cercare qualcosa di intermedio fra l'ignoranza e la scienza, se qualcosa di questo genere ci può essere?»

«Certamente.»[21]

6. Amplificazione in senso globale del concetto di «essere» in Aristotele – E quale è, allora, la novità che Aristotele apporta?

Tale novità consiste nel fatto che *egli recupera come vero essere anche quello sensibile.*

Anzi, non solo le sostanze sensibili (oltre quelle metasensibili) vengono considerate essere a pieno titolo, ma *anche tutto ciò che si riferisce alle sostanze sensibili (proprio a livello «orizzontale») viene inteso da Aristotele «essere», anche se in vari modi e in grado differente.*

Di conseguenza, il problema principale nella trattazione dell'essere, per Aristotele, non si pone solamente come problema del numero delle *sostanze* che esistono; e quindi non si esaurisce nel cercare come l'essere sia molteplici sostanze (soprattutto a livello di trascendenza), bensì nel cercare la distinzione delle categorie dell'essere in senso orizzontale prima ancora e oltre che nella dimensione verticale (e quindi nel cercare di stabilire quali siano i vari significati dell'essere).

Un passo essenziale della *Metafisica*, poco noto, perché incluso nel libro XIV (che, per il suo carattere polemico con le «Dottrine non-scritte» di Platone e con i Platonici dell'Accademia, è quasi del tutto trascurato), getta molta luce proprio sul problema che stiamo trattando, mostrando assai bene come Aristotele fosse pienamente consapevole della rivoluzione che stava facendo nell'ambito dell'ontologia.

Conviene leggerlo, perché veramente fondamentale.

Discutendo la questione concernente i princìpi primi e supremi di Platone e dei Platonici, e le ragioni per cui essi erano stati introdotti,

[21] *Repubblica*, V, 476 E-477 B.

ossia al fine di spiegare la molteplicità delle cose che sono, Aristotele precisa quanto segue:

> Le ragioni che hanno fuorviato questi pensatori, portandoli ad ammettere queste cause, sono numerose; la ragione principale, però, sta nel fatto che essi hanno posto i problemi in termini antiquati. Infatti essi ritennero che tutte le cose si sarebbero dovute ridurre a unità, cioè all'essere in sé, se non si fosse risolta e confutata l'affermazione di Parmenide: «*Infatti non riuscirai mai a far sì che il non-essere sia*» e ritennero che fosse necessario mostrare che il non-essere è: in tal caso, infatti, gli esseri deriveranno dall'essere e da un qualcos'altro diverso dall'essere, se, appunto, sono molti. Ma, in primo luogo, se l'essere si intende in molteplici significati – in un senso significa la sostanza, in un altro significa qualità, in un altro ancora la quantità e tutte le altre categorie –, in quali di questi significati tutti gli esseri si ridurrano a unità, posto che il non-essere non esista? Forse si ridurranno a unità le sostanze, oppure le qualità e similmente le altre categorie? Oppure tutte quante: e la sostanza e la qualità e la quantità e tutto ciò che esprime un significato dell'essere costituiranno un'unica realtà? Ma è assurdo, e, anzi, è impossibile che un unico tipo di realtà sia la causa per cui l'essere è in un senso sostanza, in un altro quantità, in un altro qualità e in un altro ancora luogo. Inoltre, da quale non-essere e da quale essere deriveranno le molteplici cose che sono? Infatti, anche il non-essere ha molteplici significati, così come l'essere: il non-essere uomo significa il non-essere questa data sostanza, il non-essere retto significa non essere questa data qualità, il non essere tre cubiti significa non essere questa data quantità. Allora, da quali generi di essere e di non-essere deriverà la molteplicità delle cose che sono? [...]. In verità ci sono molti tipi di non-essere: in primo luogo, ci sono tanti significati di non-essere quante sono le categorie; inoltre, c'è il non-essere nel significato di falso e c'è il non-essere nel significato di potenza. È dal non-essere in quest'ultimo significato che la generazione ha luogo: l'uomo si genera da ciò che non è uomo, ma che è in potenza uomo; il bianco deriva da ciò che non è bianco, ma che è in potenza bianco; e questo vale sia che si generi una sola cosa, sia che se ne generino molte. Risulta chiaro che la ricerca del problema del come l'essere sia molteplice è stata limitata da questi filosofi all'ambito della sostanza: le realtà che derivano dai loro princìpi sono infatti numeri, linee e corpi. Ma è assurdo cercare come l'essere sia molteplici sostanze, e non ricercare, invece, come sia molteplici qualità e molteplici quantità. Non certo la diade indefinita e neppure il grande e il piccolo sono la causa per cui esistono due bianchi, ovvero molteplici colori, molteplici sapori o molteplici figure: infatti, se così fosse, anche queste cose sarebbero numeri e unità. E in verità, se avessero approfondito questo

problema, avrebbero visto quale sia la causa della molteplicità anche nelle sostanze: infatti, la causa è la stessa o è analoga.[22]

Insomma: è proprio la proclamazione dei «molteplici significati dell'essere» (πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν) e quella corrispettiva dei «molteplici significati del non-essere» (πολλαχῶς λέγεται τὸ μὴ ὄν) che permette ad Aristotele *l'ampliamento massimo di quel raggio della sfera dell'essere che caratterizza perfettamente il suo «realismo»*.

E quindi si capisce anche la ragione per cui da parte degli interpreti si è data preminenza pressoché assoluta all'unità dei significati dell'essere in funzione del principio τὰ πρὸς ἕν λεγόμενα, ossia al riferimento orizzontale dei vari significati dell'essere alla sostanza, dimenticando in larga misura, la rilevanza che mantiene in Aristotele *anche l'unità verticale di consecuzione* (τὰ τῷ ἐφεξῆς).

7. In che senso Platone ha aperto la strada ad Aristotele nella nuova concezione dell'essere – Ma questa della molteplicità dei significati dell'essere e del non-essere è davvero solo una scoperta aristotelica?

Oppure lo Stagirita, come fa spesso, non riconosce agli avversari il loro merito (anche se in questo caso ha in parte ragione)?

La risposta è facile: lo scopritore di quel nucleo teoretico da cui Aristotele trae la sua rivoluzione ontologica, il creatore del seme stesso da cui nasce l'albero aristotelico, risulta essere, ancora una volta, proprio Platone, in particolare con il *Sofista*, ossia con il celebre «parricidio di Parmenide», e con l'ammissione del non-essere, in un significato differente rispetto al nulla, ossia come «diverso», e quindi la giustificazione teoretica della molteplicità degli esseri.[23]

Il principio della molteplicità dei significati dell'«essere» e del «non-essere» proclamato da Aristotele ha, dunque, le sue radici nel *Sofista,* testo che costituisce uno dei punti di riferimento irrinunciabili dell'ontologia occidentale.

Si potrebbe dire che in questo suo ampliamento sistematico del raggio della sfera dell'essere, Aristotele prosegue nell'operazione del «parricidio di Parmenide», portandola alle sue conseguenze estreme.[24]

[22] *Metafisica*, XIV, 2, 1088 b 35-1089 b 4.

[23] Si veda per una nuova rilettura del dialogo platonico la seguente opera: G. Movia, *Apparenze, Essere e Verità. Commentario storico-filosofico al «Sofista» di Platone*, Prefazione di H. Krämer, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991; si vedano in particolare le pp. 475-480.

[24] Cfr. quanto diciamo nel saggio: *L'impossibilità di intendere univocamente l'essere*, ora ripubblicato in *Il concetto di filosofia prima*[7], cit., pp. 407-446.

Questo è un punto essenziale, che, però, la *communis opinio* degli studiosi non sembra aver recepito in modo adeguato.

8. Il paradigma metafisico aristotelico ha avuto una dimensione epocale in età medioevale e moderna ma non nell'ambito della Grecità – Molto spesso ci si dimentica di quanto sopra abbiamo già rilevato, ma che qui va messo a punto in modo più preciso.

Se la concezione aristotelica della metafisica ha avuto una dimensione, una statura e un'importanza veramente epocali, le ha avute – come dicevamo – non nell'ambito del mondo antico, né pagano né cristiano.

Già con il successore di Aristotele, ossia con Teofrasto,[25] la metafisica aristotelica viene problematizzata. E con Stratone di Lampsaco, successore di Teofrasto, la metafisica viene messa senz'altro da parte, e la fisica diventa la filosofia prima, come sappiamo.

La metafisica aristotelica non ha avuto cospicue influenze nel mondo antico nemmeno con il Neoaristotelismo, malgrado i contributi di prim'ordine di Alessandro di Afrodisia.

Il recupero fatto dai Neoplatonici è assai significativo: Aristotele veniva considerato l'ingresso (quasi l'anticamera) per giungere a Platone, o, per dirla con il loro linguaggio, come la fruizione dei «piccoli misteri», che sono una preparazione ai «grandi misteri», ossia alla mistagogica metafisica platonica.[26]

È stata la rinascita di Aristotele nel Medioevo, dapprima presso gli Arabi, poi presso i pensatori dell'Occidente latino, con ai vertici Tommaso, che – come abbiamo già rilevato – ha imposto il paradigma metafisico aristotelico (sia pure ripensandolo a fondo e riformandolo) come un punto di riferimento determinante e decisivo.

E sono state poi, in particolare, la storia del Tomismo e i derivati dell'ontologia moderna che hanno vieppiù consolidato quel paradigma, naturalmente con una serie di varianti e di ridimensionamenti di diverso genere, e lo hanno imposto come il paradigma per eccellenza della metafisica.

Si capisce, pertanto, come si sia potuto *considerare l'ontologia addirittura come l'unica forma di metafisica.*

Heidegger stesso, per esempio, ha potuto giudicare come coinvolta nella «dimenticanza dell'essere» tutta quanta la metafisica occiden-

[25] Cfr. in particolare Reale, *Teofrasto*, cit., *passim.*
[26] Cfr. Marino, *Vita di Proclo*, 13.

tale, perché riteneva che appunto il paradigma ontologico di genesi aristotelica fosse l'unico paradigma metafisico che ha operato nella storia della filosofia.

Come dicevamo, questo storicamente non è vero, *e il paradigma henologico va recuperato a tutti gli effetti per ricostruire con esattezza la storia spirituale dell'Occidente.*

Ma proprio questo recupero, dal punto di vista ermeneutico, fa capire ancora di più l'originalità e la rilevanza teoretica della concezione aristotelica, la si condivida oppure no dal punto di vista teoretico.

La *Metafisica* di Aristotele si impone, quindi, come una pietra miliare nella storia del pensiero occidentale, che, sotto certi aspetti, non ha uguali, ma non nell'ambito del pensiero dei Greci.

Ma, per avere una idea della maniera in cui il paradigma ontologico di Aristotele non è stato influente nell'ambito del pensiero antico, converrà esaminare il modo in cui Plotino lo ha respinto e confutato, impostando il problema in modo uguale e contrario rispetto a quello con cui Aristotele aveva cercato di eliminare il *paradigma metafisico henologico.*

9. Difesa da parte di Plotino del paradigma metafisico henologico con la confutazione della tesi di Aristotele secondo cui l'essere e l'uno sono la medesima cosa – Il paradigma metafisico ontologico coniato dallo Stagirita, eliminava la metafisica di Platone e degli Accademici cui si connette strettamente Plotino: riduceva il paradigma *henologico* a quello *ontologico,* cercando di dimostrare l'inconsistenza del primo. Soprattutto nel libro IV della *Metafisica* in generale e specialmente in una pagina del capitolo 2 che abbiamo sopra riportata e commentata, Aristotele presentava in modo assai forte, e addirittura provocatorio, il suo nuovo paradigma ontologico contro quello *henologico* dei Platonici.

Ebbene, Plotino nel trattato nono della *Enneade* VI, capovolge in maniera sistematica il ragionamento dello Stagirita, e reimpone in modo preciso il paradigma *henologico* al di sopra di quello *ontologico*, facendo chiari riferimenti allo stesso Aristotele (pur non nominandolo espressamente), come dimostrano bene i passi dell'uno e dell'altro filosofo messi a confronto.

Rileggiamo il passo di Aristotele che già conosciamo, ma che qui va rimeditato e considerato a fondo:

> L'*essere* e l'*uno* sono la medesima cosa e una realtà unica, in quanto si implicano reciprocamente l'un l'altro, così come si implicano reci-

procamente principio e causa (τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μίαν φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον), anche se non sono esprimibili con un'unica nozione (ma non cambierebbe nulla se noi li considerassimo anche identici nella nozione: ché, anzi, risulterebbe un vantaggio). Infatti, significano la medesima cosa le espressioni «uomo» e «*è* uomo»; e non si dice nulla di diverso, raddoppiando l'espressione «*un* uomo» in quest'altra «*è un* uomo» (ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἄνθρωπος καὶ εἷς ὢν ἄνθρωπος) – è evidente infatti che l'essere dell'uomo non si separa dall'*unità* dell'uomo né nella generazione né nella corruzione; e lo stesso vale anche per *l'uno* –. È evidente, infatti, che l'aggiunta in questi casi non fa che ripetere la stessa cosa, e che l'uno non è affatto qualcosa di diverso *al di là dell'essere* (καὶ οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν).[27]

Plotino, dunque, riferendosi proprio a questo testo – da cui riprende addirittura lo stesso esempio dell'«uomo» e la presunta identificazione delle espressioni «uomo», «*un* uomo», e «*è* uomo» chiamate in causa dallo Stagirita –, replica quanto segue:

È pertanto necessario considerare se l'uno e l'essere particolari sono la stessa cosa e in generale l'Uno e l'Essere (ὁρᾶν οὖν δεῖ, εἰ ταὐτὸν ἓν ἕκαστον καὶ τὸ ὄν, καὶ τὸ ὅλως ὂν καὶ τὸ ἕν). Ora, se l'essere particolare è molteplice ed è impossibile che l'uno sia molteplice, saranno necessariamente realtà differenti fra loro. L'uomo è sia animale sia razionale e consta di molte altre parti, e tutte quante sono tenute insieme dall'unità. Di conseguenza, altro è «uomo», altro è «uno» (ἄλλο ἄρα ἄνθρωπος καὶ ἕν), in quanto il primo è divisibile e il secondo è indivisibile (εἰ τὸ μὲν μεριστόν, τὸ δὲ ἀμερές). Ma anche l'Essere, nella sua totalità, in quanto richiude in sé tutti gli esseri, è molteplicità, in quanto rinchiude in sé tutte le realtà che sono, è molteplice ancor più di quello particolare, e quindi è diverso dall'Uno; e se possiede l'uno, lo possiede solo in forma di partecipazione e condivisione (μεταλήψει δὲ ἔχον καὶ μεθέξει τὸ ἕν). [...] In generale, dunque, l'Uno è il Primo (ὅλως δὲ τὸ μὲν ἓν τὸ πρῶτον).[28]

Se non si comprende a fondo il capovolgimento del discorso aristotelico che fa Plotino, non si comprende il fulcro del paradigma *he-*

[27] Aristotele, *Metafisica*, IV, 2, 1003 b 21-32.
[28] Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 2, 16-29.

nologico, e quindi non si intendono il significato teoretico e la portata dell'affermazione di base, per cui «*l'Uno è al di sopra dell'essere*».

In particolare non si intendono le ragioni per cui un discorso sui concetti primi e originari per il paradigma metafisico ontologico in generale non possa essere se non quello incentrato sui concetti di «essere», «non-essere» e «divenire», mentre per Plotino e per il paradigma metafisico *henologico* in genererale i concetti primi e supremi debbano invece essere quelli dell'«Uno» e dei «Molti», in quanto il principio primo è l'Uno e *l'Essere deriva dall'Uno*.

10. Un tentativo di mediazione dei due paradigmi metafisici fatto da Porfirio, accolto e sviluppato dal pensiero tardo-antico-cristiano ma non dal pensiero greco pagano – Per concludere su questo tema, riteniamo opportuno richiamare l'attenzione del lettore su un tentativo di mediazione fra i due paradigmi messo in atto da Porfirio soprattutto nel *Commentario al Parmenide*.

Ricordiamo che tale *Commentario* – giuntoci in modo frammentario e anonimo, contenuto in un palinsesto conservato in una Biblioteca di Torino, il cui originale è andato distrutto in un incendio all'inizio del XX secolo, ma già pubblicato da W. Kroll nel 1892[29] –, è stato dimostrato in modo convincente da Pierre Hadot appartenere a Porfirio,[30] e non come riteneva R. Beutler al neoplatonico Plutarco di Atene.[31]

In effetti, nella cosiddetta *Teosofia* di Tubinga ricorre un passo in cui si cita espressamente Porfirio come sostenitore della tesi secondo cui la conoscenza di Dio è non-conoscenza, con termini che corrispondono quasi alla lettera a quelli del *Commentario al Parmenide* di cui stiamo parlando.[32]

Il tentativo fatto da Porfirio consisteva nella distinzione fra «Essere» e «ente», e nell'identificazione dell'«Uno» con l'«Essere», e nell'identificazione di ciò che deriva dall'Uno-Essere con l'«ente».

[29] W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenideskommentar in einer Turiner Palimpsest*, «Rheinisches Museum», 47 (1892), pp. 599-627.

[30] P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Parigi 1968, vol. II; edizione italiana: *Porfirio, Commentario al «Parmenide» di Platone*, saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento a cura di P. Hadot, presentazione di G. Reale, traduzione e bibliografia di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993.

[31] R. Beutler, *Plutarchos von Athen*, in Pauly – Wissowa – Kroll, *RE*, 21, 1951, coll. 974-975

[32] Si vedano i testi messi a confronto nella mia *Presentazione* all'edizione italiana del testo di Hadot, p. 13.

Rileggiamo il passo-chiave:

> Guarda ora se Platone non sembra lasciar intendere questo, cioè che l'Uno che è al-di-sopra della sostanza e dell'ente, non sia né ente né sostanza, né attività, ma piuttosto agisca e sia Lui stesso l'agire puro; di conseguenza, Lui stesso sarebbe l'Essere che è prima dell'Ente; partecipando di questo essere, dunque, il Secondo Uno possiede un essere derivato, e questo è il "partecipare dell'ente". Ne consegue che l'essere è duplice: il primo preesiste all'Ente, il secondo è quello che è prodotto dall'Uno che è al di là dell'ente: e l'Uno è in assoluto esso stesso Essere, in qualche modo è l'Idea dell'Ente.[33]

Un testo come questo capovolge – tra l'altro – la celebre tesi di Martin Heidegger, secondo cui la storia della metafisica occidentale sarebbe una storia dell'oblio dell'essere. A partire già da Platone la metafisica verterebbe non già sull'«essere», bensì sull'«ente», e non penserebbe più l'essere nella sua vera natura e come fondamento.

Già Werner Beierwaltes, facendo riferimento a Plotino, rilevava quanto segue: «La "metafisica" – così dice Heidegger – dimentica l'essere, dunque non pensa la "differenza ontologica". Se con "differenza ontologica" si intende la distinzione tra "essere" ed "essere dell'ente", dove la distinzione è ciò che produce proprio la loro differenza, se inoltre il "nulla", "che cooriginariamente è la stessa cosa dell'essere", deve essere pensato come il "totalmente altro rispetto all'ente" o come "il non dell'ente", allora mi sembra legittima la domanda: l'intento del concetto neoplatonico di Uno e degli enigmatici nomi cusaniani del principio (*non-aliud, idem, possest*) non è proprio quello di mettere anzitutto in evidenza l'assoluta differenza di questo principio da ogni ente e non solo di "rappresentare" qualcosa di superlativamente "differente" che fosse incluso all'interno della stessa dimensione, ossia insieme all'ente? L'Uno plotiniano in quanto πάντων ἕτερον oppure οὐδὲν πάντων: l'altro rispetto a tutto l'altro, nulla di tutto – dunque esattamente il "non dell'ente", è identico al cusaniano *non-aliud* o alla coincidenza quale tratto fondamentale dell'essere *absolutum* "prima" di ogni differenza di essere ed ente (*esse et id quod est*), di essere e non-essere. Da questo fondamentale concetto del pensiero neoplatonico *non* può in ogni caso essere asserito, in un argomento fondativo, che l'essere della "metafisica" sia sempre solo l'essere *dell'ente*, e lo sia sempre attraverso questo nesso».[34]

[33] Porfirio, *Commentario al Parmenide*, XII, 22-33.
[34] W. Beierwaltes, *Identità e Differenza*, trad. di S. Saini, intr. di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 369-370 (ed. originale *Identität und Differenz*, 1980).

E ciò che qui è detto da Beierwaltes con riferimento a Plotino viene addirittura teorizzato in modo esplicito nel passo di Porfirio che abbiamo sopra riportato.

Dunque, senza comprendere il *paradigma metafisico henologico*, non solo non si comprende a fondo il pensiero greco antico, ma neppure la storia della metafisica occidentale nel suo giusto senso.

VII. A proposito dei metodi peculiari della filosofia antica

1. La filosofia antica nasce e si sviluppa fondandosi sul «logos» – La metodologia della filosofia antica si fonda soprattutto sul *logos*, ossia sulla ragione, e su ciò che ne consegue. Per poter determinare questa affermazione in maniera circostanziata dovremmo richiamare troppi elementi, che solo in sede di analisi possono essere compresi. D'altra parte, di questo tema abbiamo già trattato con ampiezza soprattutto nel primo volume di quest'opera, e a esso rimandiamo.

Qui richiamiamo solo alcuni punti-chiave. Ricordiamo, in primo luogo, che per «ragione» non deve intendersi la «ragione scientifica» di oggi, circoscritta nella sfera dell'esperienza e del calcolo. Infatti, sulla base delle convinzioni sopra illustrate, la «ragione filosofica» greca ha un gioco assai più ampio e più mobile nel tentare l'approccio e nel misurarsi con l'«intero».

L'esperienza, l'analisi fenomenologica, il consenso di tutti gli uomini, le convinzioni dei sapienti, il procedimento induttivo e la deduzione si intrecciano variamente.

Alcuni filosofi elaborano delle logiche, fra le quali la più famosa è certamente quella di Aristotele fondata sulla sillogistica;[1] ma di un certo interesse sono anche la «canonica» di Epicuro[2] e la logica della Stoa.[3] Tuttavia queste logiche – soprattutto quelle di Epicuro e degli Stoici – finiscono con l'essere strumenti di controllo a-posteriori, più che non vere guide con cui sono costruiti i sistemi, i quali, di regola, «sporgono» decisamente sulle relative logiche espressamente elaborate, come abbiamo più volte rilevato nel corso dell'opera.

Molti filosofi hanno fatto esplicito appello all'«intuizione», come a quella che costituisce, in qualche modo, il principio del filosofare, dato che i prin̂cipi primi non possono essere ulteriormente dedotti e

[1] Cfr. libro IV, pp. 977 ss.
[2] Cfr. libro V, pp. 1159 ss.
[3] Cfr. libro V, pp. 1311 ss.

mediati, e, dunque, non possono se non essere colti immediatamente, ossia intuitivamente.[4]

Questo tipo di «intuizione» non ha nulla di quel sapore irrazionalistico che è proprio di certo intuizionismo moderno, a causa, appunto, della convinzione dell'equazione fra il «pensare» e l'«essere», che è la base del pensiero greco.

Intuizione vuol dire, in questo contesto, un «vedere» con l'intelligenza che la cosa sta in un dato modo, ossia vuol dire chiara «evidenza», e l'evidenza è un criterio razionale di fondo.

2. Il metodo dell'«elenchos» – Ma la filosofia antica ha individuato almeno un tipo di procedimento che resta, in qualche modo, privilegiato.

Tale procedimento è il cosiddetto «elenchos», largamente utilizzato dagli Eleati, da Socrate e da Platone e illustrato puntualmente da Aristotele nella *Metafisica*, a proposito del *principio di non-contraddizione*.[5]

Ebbene – dice Aristotele, come abbiamo visto nel volume quarto – *il principio di non-contraddizione*, in quanto principio primo, non può essere dimostrato.

Esso è immediatamente evidente; ma può essere in un certo senso «mostrato», tramite la «confutazione» (*elenchos*) appunto di chi pretende negarlo.

Il celebre «elenchos» consiste, dunque, nella «mostrazione» della contraddittorietà in cui cade chi nega il principio medesimo.

In effetti, chi nega il principio di non-contraddizione si autocontraddice, perché, nel momento stesso in cui lo nega, ne fa uso surrettizio.

E lo stesso vale per tutte le verità prime.

Dal punto di vista del metodo è questa, probabilmente, la scoperta più cospicua della filosofia antica: le supreme verità irrinunciabili sono quelle che, nel momento stesso in cui uno le nega, è costretto a farne surrettizio uso nell'atto del negarle, e, dunque, *le riafferma proprio negandole.*

È, questo, un vero e proprio «agguato» metafisico che tendono quelle «verità» alle quali l'uomo non può sfuggire.

[4] Non solo Platone è di questo parere, ma lo stesso Aristotele: cfr. libro IV, pp. 990 s.

[5] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 3-8.

3. L'uso del «mythos» in sinergia con il «logos» – Abbiamo già parlato del modo in cui Platone intende il «mito» e dell'importanza conoscitiva che gli attribuisce.[6]

Ma anche in queste riflessioni conclusive riteniamo opportuno riprendere e ripetere alcune cose già dette, in parte approfondendole, data l'importanza della questione.

A proposito di non pochi problemi, a partire dal *Gorgia*, proprio in punti culminanti della discussione, mentre si accinge a indicarne la soluzione, Platone chiama in causa anche il mito, e instaura fra «logos» e «mito» un nesso strutturale inscindibile. Le ragioni fondative di questo nesso vanno ben comprese, se si vuole leggere e intendere i suoi scritti in modo adeguato.

A partire dall'età moderna, soprattutto in conseguenza della *forma mentis*, nata e sviluppatasi con la «rivoluzione scientifica», si è interpretata la filosofia – in generale e in particolare – come un passaggio storico dal *mythos* al *logos*. Di conseguenza, si è interpretata l'evoluzione della filosofia come uno sviluppo del *logos* a largo raggio e come un distacco sempre più marcato di essa dal *mythos*. Ma se questo è vero – e lo abbiamo spiegato nel corso della nostra opera in modo dettagliato –, è vero anche che a partire proprio da Platone c'è un massiccio recupero del «mito» e una sua riscoperta del suo valore conoscitivo.

Ed è proprio questo che spesso non è stato compreso, per una serie di errati «pre-concetti», per lo più connessi con le convinzioni derivate dalla rivoluzione scientifica dell'età moderna.

Non poche volte, infatti, si è considerato il linguaggio del mito solamente come un linguaggio «pre-filosofico», se non addirittura «a-filosofico», ossia come una forma di messaggio immaginifico e fantastico, privo di carattere scientifico-veritativo, e privo di senso dopo la nascita della filosofia.

Una notevole responsabilità nella diffusione di tale convinzione – come abbiamo già detto, ma riteniamo opportuno qui ripetere – ha avuto Hegel,[7] anche se con motivazioni che non si connettono con la

[6] Cfr. libro III, pp. 497 ss.

[7] Nelle sue *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Della sezione che qui ci interessa è a disposizione in italiano l'eccellente edizione di V. Cicero: G.W.F. Hegel, *Platone (secondo l'edizione postuma del 1833 delle* Lezioni sulla storia della filosofia *curate da K.L. Michelet)*, traduzione, note e apparati di V. Cicero, Rusconi, Milano 1998. Nel riportare il testo tedesco a fronte della traduzione, Cicero ha operato un raffronto sistematico del testo dell'edizione Michelet con l'edizione Garniron-Jaeschke.

rivoluzione scientifica ma soprattutto con il nucleo «speculativo» della sua dialettica. L'esposizione dei filosofemi in forma di miti che presenta Platone, a suo giudizio, costituisce una attrattiva nella lettura dei suoi dialoghi, ma nello stesso tempo è «una fonte di notevoli malintesi».

Hegel sostiene che il mito suscita immagini sensibili adatte alla «rappresentazione» e non al pensiero speculativo, il quale si esprime sempre e solo mediante «concetti», con la eliminazione di tutte le rappresentazioni immaginifiche.

Il pensiero cresciuto e fattosi maturo – a suo avviso – *non ha più bisogno del mito*.

Conviene rileggere una pagina del testo hegeliano, che si impone per molti aspetti come paradigmatica: «La forma mitica dei dialoghi platonici costituisce l'attrattiva di questi scritti, ma è una fonte di malintesi, e una forma di fraintendimento è già quella di prendere tali miti per la cosa più eccellente. Molti filosofemi sono resi più comprensibili mediante l'esposizione mitica, ma non è questa la vera modalità espositiva. I filosofemi sono pensieri, e, per essere puri, devono essere presentati come pensieri. Il mito è invece sempre una esposizione che si serve di modalità sensibili, che suscita immagini sensibili adatte per la rappresentazione ma non per il pensiero: è un'impotenza del pensiero, il quale non sa ancora reggersi per sé, non sa ancora comunicarsi. L'esposizione mitica, in quanto più antica, è un'esposizione in cui il pensiero non è ancora libero: essa è una contaminazione del pensiero mediante una figura sensibile che non può esprimere ciò che il pensiero vorrebbe esprimere. Il mito eccita e attrae, spingendo a occuparsi del contenuto; è qualcosa di pedagogico. I miti appartengono alla pedagogia del genere umano. Ma quando il Concetto si è destato, allora non ha più bisogno di miti. Da un lato le rappresentazioni mitiche hanno un valore divulgativo, ma, dall'altro lato, è inevitabile il pericolo di prendere per essenziale qualcosa che appartiene soltanto alla rappresentazione, non al pensiero. Se non si sa che cos'è il Concetto, che cos'è lo speculativo, allora dai dialoghi di Platone è possibile dedurre tutta una serie di teoremi e spacciarli per filosofemi platonici, mentre essi appartengono in tutto e per tutto soltanto alla modalità della rappresentazione. Questi miti hanno offerto l'occasione di addurre come filosofemi molte proposizioni che non sono affatto filosofemi. Quando si sa che queste frasi appartengono alla rappresentazione in quanto tale, allora si sa che esse non sono la cosa essenziale».[8]

[8] *Ibidem*, p. 97.

Ma da qualche tempo è in atto – in senso contrario a quanto si era sostenuto sulla scia della rivoluzione scientifica e sulla base delle affermazioni di Hegel – una rivalutazione cospicua del valore del mito in generale, e quindi anche di quello specifico di Platone in particolare.

Walter Hirsch, un seguace di Heidegger, ha riportato tale questione in primo piano.[9]

La tesi di Hirsch – come abbiamo già detto, ma riteniamo opportuno qui ripetere – per certi aspetti rischia di cadere in eccessi opposti a quelli dei positivisti e di Hegel, ma costituisce un significativo messaggio che può fungere da correttivo degli errori in cui cadono le tesi contrarie.

Secondo Hirsch il mito platonico non è affatto un «residuo di riflessione pre-filosofica»; né può essere inteso solamente come una formulazione protrettica, e quindi provvisoria, di problemi che vengono successivamente trattati a livello di puro *logos*. Ma il mito non è neppure una forma di conoscenza «trans-concettuale» o «meta-concettuale» di tipo mistico, e quindi irrazionale.

Che cos'è, allora, il mito?

È un metodo di intendere e di esprimere alcuni aspetti della realtà, che, per loro stessa natura, non sono coglibili né esprimibili in maniera adeguata mediante il *logos* astratto.

In particolare, il mito è *interpretazione ed espressione della vita e dei suoi problemi, nella sua complessa dinamica*.

Più precisamente: il pensiero con il *logos* spiega il mondo delle Idee e l'Essere mediante una pura «conoscenza concettuale».

Ma, proprio nel confrontarsi con le Idee e con l'Essere, il pensiero scopre di avere anche un carattere particolare, ossia di avere una «vita», che lo differenzia dal puro essere in quanto tale.

Proprio in quanto portatore della differenza essenziale e determinante della vita, il pensiero comprende l'impossibilità di concepire un'Idea di anima in senso stretto, in quanto l'Idea è un «essere immobile», mentre l'anima implica «mobilità» e «vita».[10]

Di conseguenza, il mito si impone come «una storia dell'esserci dell'anima (storia che per il *logos* rimane paradossale) nella unità delle sue origini e del suo fine, unità che dura al di là del tempo e oltrepassa ogni divenire».[11]

[9] W. Hirsch, *Platons Weg zum Mythos*, De Gruyter, Berlin 1971.
[10] *Ibidem*, *passim.*
[11] *Ibidem*, p. X.

In effetti, in Platone la grande maggioranza dei miti – e i più grandiosi – dal *Gorgia*[12] al *Fedone*[13] alla *Repubblica*,[14] riguardano proprio l'anima.

Allora, secondo Hirsch, non il «logos», ma solo il «mito» può comprendere la vita e i problemi a essa connessi: pertanto la funzione del «mito» in questo ambito supera il «logos» e diventa «mito-*logia*», ossia *una forma di «logos» che si esprime, invece che per concetto, mediante il mito*.

Così inteso, secondo Hirsch, il mito risulterebbe essere addirittura l'espressione più alta della metafisica platonica, che viene a essere una forma di logos che si esprime mediante il mito, e in questo senso «mito-*logia*».

La verità, a nostro giudizio, sta nel mezzo.

Platone stesso smentisce Hegel *in toto*; ma, pur confermando il nucleo veritativo del pensiero di Hirsch, lo ridimensiona in maniera precisa, attribuendo al mito, sì, un significato veritativo, però *in prevalenza allusivo*, e che di conseguenza, almeno in parte, implica speranza e fede.

Nel *Fedone*, facendo riferimento ai grandi miti espressi sull'al di là, Platone scrive, in un passo che già conosciamo ma che qui va riletto:

> Certamente sostenere che le cose siano veramente così come io le ho esposte, non si conviene a un uomo che abbia buon senso; *ma sostenere che o questo o qualcosa di simile a questo debba accadere delle nostre anime e delle nostre dimore, dal momento che è risultato che l'anima è immortale*: ebbene, questo mi sembra che si convenga e che metta conto arrischiarsi a crederlo, perché il rischio è bello! E bisogna che con queste credenze noi facciamo l'incantesimo a noi medesimi: ed è proprio per questo che io, da un pezzo, protraggo questo mio mito.[15]

Questo è il testo che esprime con la massima chiarezza la dimensione veritativa del mito, la sua importanza essenziale e, insieme, la sua limitatezza.

E in questo senso vanno letti e interpretati tutti i «miti» presentati da Platone nei suoi dialoghi, sempre e solo «in sinergia con il *logos*».

Per i vari significati di «mythos» in Platone rimandiamo a quanto abbiamo detto nel terzo volume.[16]

[12] *Gorgia*, 523 A-527 E.
[13] *Fedone*, 80 B-84 B; 107 C-115 A.
[14] *Repubblica*, X, 614 A-621 D.
[15] *Fedone*, 114 D.
[16] Cfr. libro III, pp. 499 ss.

4. Oltre la logica positiva del linguaggio verso la scoperta della teologia negativa – Un altro punto da acquisire per intendere la varietà di metodi di cui fa uso il pensiero antico, consiste nella comprensione del significato e della portata di *una nuova forma di linguaggio* che viene usato accanto a quello logico-dialettico soprattutto da Plotino, il quale ridimensiona radicalmente e in certo senso capovolge la struttura e le categorie del pensiero logico.

Questo nuovo linguaggio si connette strettamente a due elementi essenziali del pensiero plotiniano.

In primo luogo, il Principio primo e supremo, che – come abbiamo visto – è l'Uno-Bene, è concepito come «infinito» e «assolutamente trascendente», ossia è inteso come «infinita potenza». Tale Principio va pensato come «assolutamente semplice» e «indifferenziato», «al di sopra dell'essere e del pensiero». Di conseguenza, è indicato come «ineffabile», «indefinibile» e «indicibile», ossia non coglibile e non esprimibile con le categorie del pensiero logico-dialettico, che sono differenzianti e determinanti.

Infatti, le categorie logico-dialettiche implicano sempre «differenziazione», «delimitazione», «determinazione».

Di conseguenza, Plotino esprime il Principio primo prevalentemente *in maniera negativa*, dicendo quindi in prevalenza *ciò che esso non è*, e in questo modo egli getta le basi della «teologia negativa».

E quando chiama in causa termini positivi, fa di essi uso metaforico e analogico, lasciando ben intendere – come abbiamo già detto, ma qui conviene ribadire – che quei termini positivi riferiti al Principio indicano qualcosa di più di quello che significano nel linguaggio comune, e in questo modo i termini positivi stessi *vengono ridimensionati negando la loro determinazione e finitezza*.

Il «Principio primo» si rivela come quella «potenza da cui tutto deriva», ma, nello stesso tempo, come nulla di ciò che da esso deriva, ossia come *fonte di tutto ma al di sopra di tutto*, e quindi come «nulla di tutto», come abbiamo visto.[17]

Werner Beierwaltes spiega molto bene questo tipo di linguaggio: «Affermazioni positive sull'Uno – compresa persino questa dell'"Uno" – che lo qualificano come fondamento, causa, origine, fonte, dio-stesso (*autotheos*) o bontà vanno comprese, a partire dalle rispettive negazioni, di volta in volta, come denominazioni solo temporanee e inadeguate – non che l'Uno, che è realtà insuperabile non sia "buo-

[17] Cfr. libro VIII, pp. 2025 ss.

no"! Ma ogni affermazione che attribuisce qualche cosa a qualche cosa non coglie l'essenza dell'Uno; perciò il linguaggio come fenomeno della differenza che, nel predicare un soggetto, è sempre legato a qualche cosa, e così nella relazione apre e tiene aperta la differenza, è inadeguata a ciò che è al di qua della differenza e della relazione: la convinzione che ogni affermazione che attribuisce un qualche cosa a un qualcos'altro non sia in grado di cogliere l'Uno così come esso è in sé e che le negazioni delimitanti facciano culminare l'Uno appunto nel nulla di tutto, ma esprimano la sua "essenza" in modo altrettanto poco chiarificante, conduce a un paradosso che, considerando la cosa che il pensiero prende qui di mira, è addirittura necessario: che l'Uno *sia* "qualcosa" e che nello stesso tempo *non* sia. *Se l'Uno fosse* (nel senso in cui lo è un ente afferrabile in modo categoriale) cesserebbe immediatamente di essere l'*Uno-stesso* come pura semplicità: per il fatto di essere "essente" sarebbe già posta in esso la prima differenza».[18]

5. Plotino e la prima scoperta dell'«esperienza mistica» con anticipi in Platone – In secondo luogo, oltre alla conoscenza e all'esperienza razionale fa ingresso nelle *Enneadi* l'«esperienza mistica», che viene rappresentata come momento culminante della vita filosofica al più alto grado.

Tale esperienza mistica *è una forma di conoscenza meta-razionale*, che conduce a una tangenza e a una «unificazione con il divino»: è una forma di conoscenza che trascende tutte le altre e che coglie la presenza dell'Assoluto, e quindi realizza una «unificazione» (*henosis*) con esso.

L'esperienza mistica si fonda strutturalmente sulla «presenza» nell'anima dell'Uno-Bene, ossia dell'Assoluto stesso. La «presenza» ha però due differenti significati che vanno chiariti.

In primo luogo, la «presenza» dell'Uno è di carattere «metafisico». Tutte le realtà devono il loro essere all'Uno, e nel momento in cui una cosa viene privata di tale presenza dell'Uno, viene privata anche del suo essere; di conseguenza, è solo dalla «presenza» dell'Uno che dipende l'essere di tutte le cose. Ma questa «presenza» metafisica, che costituisce

[18] W. Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, introduzione di G. Reale, traduzione di M. Falcioni, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 61 (edizione originale. *Platonismus im Christentum*, 1998). Per quanto concerne gli anticipi di questa forma di teologia negativa in Platone, si veda quanto diciamo nel commentario al *Simposio*, che abbiamo pubblicato nella collana Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 2001, pp. 249-253.

la ragion d'essere di ciascuna e di tutte le cose, non è che un primo aspetto di essa. Hadot la chiama «presenza-assenza». In effetti, tale «presenza» non è «saputa», bisogna acquistarne consapevolezza. D'altra parte, se – in quanto metafisicamente «presente» – l'Uno costituisce l'essere delle cose, in quanto «assente» – o meglio per quell'aspetto per cui è assente –, l'Uno provoca «il desiderio incosciente che le cose hanno per la sua presenza, l'amore innato che esse hanno per il Bene».[19]

In secondo luogo, la «presenza» ha carattere «religioso». Questo senso religioso consiste nell'accorgersi e prendere consapevolezza della «presenza» dell'Uno: è quindi una sorta di «conversione amorosa», continuo «sforzo di astrazione da tutte le cose», «separazione dalla differenza», «contatto» e «unione con l'Uno». Questa forma di «presenza» si realizza nell'«esperienza mistica».

Hadot scrive: «La presenza-assenza fonda l'essere e corrisponde all'origine, la presenza-esperienza fonda l'essere-bene e corrisponde alla fine, ossia il ritorno all'origine (8, 40-45 e 9, 1-24). E se l'essere [...] si fonda nella presenza-assenza, e se è una sorta di imperfezione radicale e originale in quanto oblio della presenza, si potrebbe dire che invece la presenza-esperienza, che è ritorno alla presenza pura dell'Uno, è negazione dell'essere. Per questo potremmo riassumere [...], dicendo che esso effettua un percorso che va dall'essere al non-essere trascendente».[20]

Questa «esperienza» della presenza, ossia questo sentimento e consapevolezza di «presenza dell'Uno in noi», è uno dei tratti caratteristici non solo dell'esperienza unitiva plotiniana, ma in generale di tutta l'esperienza mistica, senza eccezioni.[21]

Hadot insiste, inoltre, sul fatto che tale «esperienza mistica» si presenti come «al di sopra del sapere». Questo è indubbiamente vero, e Plotino stesso lo dice:

> La comprensione dell'Uno non può avvenire per via di scienza e neppure per atto di intelligenza. Come per tutti gli altri intelligibili, *ma per la presenza di qualcosa che è superiore alla scienza* (κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα).[22]

Ci sembra tuttavia – come abbiamo già messo in evidenza nel volume ottavo – che Plotino non entri in una sfera di pura e assoluta

[19] P. Hadot, *Plotin, Traité 9; VI 9*, Parigi 1994, pp. 32 s.
[20] *Ibidem*, p. 33.
[21] Cfr. Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 7, 3-5.
[22] Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 4, 1-3.

irrazionalità, o meglio in una forma di «non-conoscenza», ma piuttosto di una forma di «meta-conoscenza», una «conoscenza superiore», che consiste nella *identificazione del soggetto conoscente con la cosa conosciuta.*

L'«esperienza mistica» nelle *Enneadi* viene chiamata spesso in causa, soprattutto nei trattati 7 e 9 della sesta *Enneade*, e viene *posta al di sopra della conoscenza razionale*.

Tuttavia – a nostro avviso – va rilevato che questa forma di esperienza, che implica una «unificazione» e addirittura una «identificazione del soggetto con l'oggetto», non è, per Plotino, se non il momento più specifico e più forte di un tipo di «conoscenza meta-intellettiva» o «meta-razionale».

Nella quarta *Enneade* Plotino stesso ce ne fornisce una prova assai significativa, proprio collocandosi su un piano conoscitivo generale e non solo specificamente religioso:

> Non si deve dimenticare che anche quaggiù, quando uno è particolarmente assorto nella contemplazione, non si volge a sé nel momento in cui pensa: semmai dispone di se stesso, indirizzando ogni sua attività all'oggetto contemplato fino a tramutarsi in esso. In tal caso, offrendosi come materia, si lascia modellare secondo ciò a cui guarda e non è più se stesso se non in potenza. Si deve allora ritenere che uno sia in atto solo quando non pensa nulla? D'altra parte, se fosse se stesso, sarebbe vuoto di tutto il resto, dato che non pensa affatto. Ma se l'essere se stesso implica l'essere tutte le cose, quando uno pensa sé, pensa insieme tutte le cose. Così, cogliendo intuitivamente se stesso, abbraccia ogni altra cosa, e in quanto abbraccia anche se medesimo.[23]

A questo riguardo riteniamo opportuno riportare alcuni penetranti rilievi fatti da Hegel proprio sulla «conoscenza mistica», che egli assimila addirittura alla «conoscenza speculativa», ossia al momento in cui la conoscenza intellettiva viene trascesa in quella razionale.

Si tratta di osservazioni fatte in una pagina poco nota, in quanto contenuta nell'edizione maggiore dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, che contiene idee espresse da Hegel nelle sue lezioni, e raccolte e tramandateci da allievi.[24]

[23] Plotino, *Enneadi*, IV, 2, 7, 3-15.

[24] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Con le aggiunte a cura di L. von Henning, K.L. Michelet e L. Baumann. Parte prima, *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981.

Hegel dice: «Va detto che l'elemento speculativo nel suo vero senso non è né provvisoriamente, né definitivamente, qualcosa di soltanto soggettivo, ma, piuttosto, espressamente ciò che contiene in sé come superate quelle opposizioni a cui si ferma l'intelletto (e quindi anche l'opposizione fra *oggettivo* e *soggettivo*) e proprio così mostra di essere come concreto e come totalità. Un contenuto speculativo perciò non può neppure essere espresso in una proposizione unilaterale. Se, per esempio, diciamo che l'assoluto è l'unità di soggettivo e oggettivo, questo è certamente esatto, in quanto così viene espressa l'*unità* e posto l'accento su di essa, mentre, in effetti, il soggetto e l'oggetto sono non soltanto identici, ma anche distinti».[25]

E subito dopo, Hegel chiama in causa il misticismo, e scrive: «A proposito del significato dello speculativo si deve ancora ricordare che per speculativo va inteso quello che in altri tempi, soprattutto in relazione alla coscienza religiosa e al suo contenuto, soleva essere definito *mistico.* Quando oggi si parla di mistico, in generale lo si fa nel senso di considerare questo termine come equivalente a misterioso e incomprensibile, e questo misterioso e incomprensibile viene poi, a seconda della diversità della propria formazione e della propria indole, considerato dall'uno come l'autentico e il vero, e dall'altro come superstizione e illusione. A questo proposito va anzitutto osservato che ciò che è mistico è certamente misterioso, ma soltanto per l'intelletto e semplicemente perché l'identità astratta è il principio dell'intelletto, mentre ciò che è mistico (come equivalente allo speculativo) è l'unità concreta di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono soltanto in quanto separate e contrapposte. Se poi quelli che riconoscono come vero ciò che è mistico, si limitano a considerarlo come qualcosa di assolutamente misterioso, questo significa da parte loro affermare che il pensare consiste semplicemente nel porre astrattamente l'identità, e, quindi, per giungere alla verità, sarebbe necessario rinunciare al pensiero; come anche spesso si suol dire che la ragione dovrebbe essere tenuta prigioniera. Ora, come abbiamo visto, il pensiero intellettivo astratto è così poco qualcosa di fisso e di ultimo che piuttosto si mostra come il continuo separare se stesso e rovesciarsi nel suo opposto; il razionale come tale invece consiste nel contenere gli opposti in sé come momenti ideali.

Tutto il razionale quindi va definito al tempo stesso come mistico, il che significa soltanto che va oltre l'intelletto, ma per nulla affatto

[25] *Ibidem*, p. 255.

che debba essere considerato come inaccessibile e incomprensibile al pensiero».[26]

Naturalmente, Hegel si muove su un differente piano; tuttavia, in senso analogico le sue osservazioni illuminano da un particolare punto di vista (sia pure in un'ottica almeno in parte parziale) quell'«esperienza mistica» e quella «esperienza-presenza», che Plotino esprime in modo sublime. E proprio il passo della quarta *Enneade* che abbiamo sopra riportato mostra l'analogia delle due posizioni, anche se si collocano su piani differenti.[27]

Ricordiamo che nel pensiero filosofico greco c'è un solo anticipo significativo dell'esperienza e della «conoscenza mistica» nel finale del discorso che Platone fa fare a Socrate con la maschera della sacerdotessa Diotima di Mantinea nel *Simposio*.

Giungendo al vertice della grande iniziazione alle cose d'amore, l'essenza dell'Eros viene indicata nel «farsi uno dell'amante con l'amato», ossia nel «farsi uno con il Bello in senso assoluto», di cui abbiamo parlato nel volume terzo e a cui rimandiamo.[28]

Anche questo costituisce uno dei vertici del pensiero antico, che per certi aspetti ha avuto e che continua ad avere influssi di straordinaria portata, e che proprio in un momento storico in cui predomina la mentalità scientistico-tecnicistica ha ancora molto da dire.

Per concludere il nostro discorso, ci sembra particolarmente opportuno ribadire il monito di Heidegger, già citato all'inizio di questa nostra opera, in quanto ci sembra suonare come espressione di una verità incontrovertibile, e che quindi va sempre ricordata: «Qui si tratta della filosofia, vale a dire di una delle poche cose grandi di cui l'uomo è capace. Ora, *ogni grande cosa può avere solo un grande inizio*. Il suo inizio è sempre la cosa più grande [...]. *Tale è la filosofia dei Greci*».[29]

[26] *Ibidem*, pp. 255-256.
[27] Si veda *supra*, nota 23, e il passo corrispondente.
[28] Cfr. *Simposio*, 212 A.
[29] M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, presentazione di G. Vattimo, traduzione di G. Masi, Mursia, Milano 1979, p. 27.

LESSICO

I nomi convengono agli oggetti per natura e non è da tutti essere artefice dei nomi, ma solo di colui che fissa lo sguardo sul nome per natura di ciascun oggetto e riesce a imprimere l'Idea nelle lettere e nelle sillabe.

Platone, *Cratilo*, 390 E

AVVERTENZA

Ci è parso necessario offrire al lettore in modo riassuntivo tutta una serie di punti di riferimento, per raccogliere sotto un unico tema e un solo problema unitario il richiamo ai vari contributi di numerosi pensatori e di diverse Scuole. Abbiamo perciò presentato brevi tracciati e linee di forza secondo cui rileggere l'intera opera, o anche alcune notazioni che offrissero gli «spaccati teoretici» di numerosi concetti centrali del pensiero antico.

Tale Lessico è quindi concepito in forma di «indice-repertorio» dei principali concetti maturati nella storia della filosofia antica, o comunque chiamati in causa nei vari libri.

Talora si tratta di semplici rimandi al contesto, talora invece di carrellate sintetiche sulla storia e sulla evoluzione del concetto o dei concetti espressi con quel termine; talora, anche, come abbiamo detto, di un vero e proprio bilancio sistematico, nel caso in cui il termine indichi un concetto o concetti con implicanze particolarmente complesse e importanti. Infine, in alcuni casi, si trovano anche approfondimenti o completamenti di determinazioni solo accennate nella trattazione, con eventuali supplementi di documentazione.

Il lettore tenga presente che l'obiettivo principale è di ridare il senso della polivalenza dei termini usati dai filosofi greci e della corrispondente poliedricità strutturale dei concetti che essi esprimono.

Già Aristotele, per i cultori di filosofia dei suoi tempi, aveva composto uno scritto dal titolo Intorno alle cose che si dicono in molteplici sensi, *che è una specie di lessico filosofico e oggi leggiamo ancora come libro quinto della* Metafisica, *il quale è veramente paradigmatico (a esso più volte ci rifaremo). In effetti, la calibrazione critica dei termini e dei concetti è uno dei compiti essenziali della ricerca filosofica e, comunque, è un'indagine senza la quale il discorso filosofico non regge.*

Tutte le voci si fondano su testi degli autori e quindi su precisi documenti, che vengono citati espressamente o indicati, e che, in ogni caso, il lettore trova nelle pagine degli otto libri.

Il termine di riferimento è quello italiano, oppure quello greco traslitterato, quando manchi il corrispettivo italiano. Segue l'indicazione

del termine greco (talvolta anche del corrispettivo latino), che successivamente viene ripreso traslitterato, Per comodità del lettore che non conosce il greco, abbiamo indicato anche l'accento, di regola la prima volta in cui presentiamo il termine traslitterato, e inoltre nei casi in cui lo abbiamo ritenuto utile.

Abbiamo spesso sottolineato con carattere corsivo alcuni termini greci (divenuti retaggio del linguaggio filosofico e quindi comuni) per ricordare al lettore di tener presenti le valenze concettuali greche e quindi la specificità dell'uso dei medesimi.

NB: I rinvii interni sono composti, in stile grassetto e in scala orizzontale ridotta del 20%, da numeri romani (indicanti i libri) seguiti dai numeri arabi di pagina.

A

Abito (ἕξις, *habitus*)
Per Aristotele, indica una disposizione di un certo tipo «per la quale la cosa disposta è disposta bene o male, sia per sé, sia in rapporto ad altre» (*Metafisica*, V, 20, 1022 b 10 s.). Il concetto di *habitus* ha grande importanza soprattutto nell'etica aristotelica, giacché designa il modo di essere della virtù e del vizio dell'uomo. Infatti, secondo lo Stagirita, l'uomo possiede virtù e vizi, appunto come abiti o come disposizioni di un certo tipo. L'abito – si noti – deriva dall'abitudine (ἔθος), ma differisce da essa per le ragioni seguenti: l'uomo, per sua natura, è potenzialmente capace di virtù o di vizi, ma egli può tradurre dalla potenza all'atto questa sua capacità solo mediante l'esercizio, ossia ripetendo una serie di atti dello stesso tipo (atti giusti, coraggiosi... o contrari a questi). La ripetizione di questi atti, in quanto tale, è abitudine, mentre il risultato di questa ripetizione è l'abito, che è qualcosa che resta in noi come una specie di possesso stabile, che, poi, agevola ulteriori atti dello stesso genere. In conclusione, l'abitudine indica il momento genetico della formazione dell'abito, mentre l'abito indica il punto di arrivo (**IV 1712**). È evidente che la dottrina dell'abito spiega non solo il modo in cui l'uomo possiede virtù e vizio, ma altresì il modo in cui possiede le varie abilità tecniche e artistiche, e, in genere, tutte «le disposizioni di un certo tipo», sia spirituali, sia, anche, fisiche, come ad esempio, la stessa salute. – Per il concetto di intelletto *in habitu* di Alessandro di Afrodisia, cfr. **VI 1613**.

Acatalettica, rappresentazione (ἀκατάληπτος, φαντασία)
Acatalettica si dice, nella terminologia stoica, quella rappresentazione che ha i caratteri opposti a quella catalettica, ossia quella rappresentazione che non coglie la realtà in un modo chiaro e distinto: cfr. i passi di Diogene Laerzio e di Sesto Empirico riportati in **V 1317s**.

Accademia (᾽Ακαδήμεια)
È stata così chiamata la scuola di Platone dal nome della località e della palestra (così dette perché consacrate all'eroe Accademo), in cui ebbe sede (**III 470n.**). Per quanto concerne l'organizzazione e le finalità della scuola, cfr. **III 791ss**. La storia dell'Accademia, per quanto concerne l'evoluzione della dottrina, fu fra le più travagliate. 1) Già nella fase della cosiddetta «Antica Accademia», assistiamo a una involuzione del pensiero platonico, dapprima in senso matematizzante (**III 801ss.**), e, successivamente, addirittura in senso antimetafisico (**III 817ss.**). 2) La «Nuova Accademia» (distinta anche in una «seconda» e in una «terza» Accademia) assunse posizioni scettico-dialettiche (**VI 1473ss.**). 3) Con Filone di Larissa («quarta Accademia») si passa dalle posizioni del probabilismo puramente dialettico a quelle di un probabilismo positivo (**VI 1491ss.**). Infine con Antioco («quinta» Accademia) si passa a un dogmatismo eclettico (**VI 1501ss.**). – È da notare che nell'86 a.C., in seguito alle devastazioni subite dai sobborghi di Atene e dalla stessa Atene da parte di Silla, l'Accademia fu assai gravemente danneggiata e chiusa (**VI 1587ss.**). La successiva storia del Platonismo (cfr. voce) non coincide più con quella dell'Accademia. Risorge ad Alessandria e poi si espande dovunque – anche in Atene –; ma di una «Accademia» non si parla più. (Si veda, anzi, la testimonianza che riportiamo in **VII 1807s.**). – La scuola neoplatonica di Atene non è la prosecuzione dell'Accadernia, o lo è solo a livello puramente ideale (**VIII 2183ss.**). La «catena aurea» di scolarchi di cui parlano i Neoplatonici, che da Platone andrebbe a Damascio, non è un dato storico. Per gli esponenti dell'antica Accademia e per il catalogo degli scolarchi, cfr. Schedario.

Accidente (συμβεβηκός, *accidens*)
È termine divenuto tecnico con Aristotele, il quale ne distingue, fondamentalmente, due significati principali (cfr. *Metafisica*, V, 30, *passim*). 1) In primo luogo, accidente significa ciò che appartiene a una cosa né sempre né per lo più, ma solo talvolta, e, quindi, fortuitamente e casualmente. 2) In secondo luogo, accidente significa tutto ciò che appartiene di per sé a una cosa, ma che non rientra nell'essenza della cosa stessa, anche se a essa espressamente connesso. In questo senso, quindi, tutti quegli attributi che non rientrano nell'essenza di una cosa, si possono dire accidenti. – Il significato più importante è il primo, soprattutto nel suo aggancio alla problematica dell'essere (**IV 867ss.**). Essere accidentale (ὂν κατὰ συμβεβηκός), per Aristotele, indica il significato più debole dell'essere, ossia quell'essere che è né sempre, né per lo più, ma solo fortuitamente e casualmente, e che, come tale, può essere detto «qualcosa di vicino al non essere». L'essere dell'accidente, tuttavia, anche se vicino al non essere, è molto importante. Infatti, se non ci fosse, tutto sussisterebbe necessariamente. Il riconoscimento dell'essere accidentale, segna una delle più significative risposte alle istanze del mondo empirico, interamente misconosciute dall'ontologia eleatica e, in parte, anche da quella platonica. – Il fondamento dell'essere accidentale è la materia (cfr. voce), giacché questa, coincidendo con la pura potenzialià, può essere diversa da come è per lo più. – L'essere accidentale ha una sua causa, ma non determinabile, ossia una causa che è, essa stessa, puramente fortuita. – È da rilevare, infine, che la causa dell'essere accidentale non può costituire oggetto di scienza, perché la scienza è solo di ciò che è necessario, oppure di ciò che è per lo più, ma mai del fortuito (*Metafisica*, VI, 2-4, *passim*).

Achille, argomento dell'
È uno degli argomenti con cui Zenone di Elea negava la relatività del movimento (**I 158ss.**).

Acosmismo
Il termine (che è formato da *alfa* privativo e *kosmos*) indica quella posizione di pensiero che tende, al limite, a risolvere il cosmo in Dio, ossia il mondo corporeo nell'incorporeo. Hegel usò questo termine per indicare il sistema spinoziano, in cui la natura tende, appunto, a risolversi in Dio. A nostro avviso, una forma di acosmismo può essere considerato, sotto un certo profilo, il sistema plotiniano (e il neoplatonismo in generale), nella misura in cui esso tende a risolvere il cosmo nell'Anima, l'Anima nell'Intelligenza e l'Intelligenza nell'Uno, quindi la realtà fisica in quella psichica (**VIII 2059ss.**), questa in quella spirituale (**VIII 2071ss.**) e a risolvere tutta la realtà nella potenza dell'Uno (**VIII *passim***). – Una forma di acosmismo può essere considerata anche l'ontologia eleatica, nella misura in cui non solo non riesce a «salvare i fenomeni», ma giunge, addirittura, a negarli in maniera esplicita, riconoscendo realtà solamente all'Essere-Uno (**I 143ss.**).

Acqua (ὕδωρ)
È il principio di tutte le cose secondo Talete (**I 79ss.**). Per Empedocle è una delle quattro «radici» (**I 173ss.**). Per Aristotele è uno dei quattro elementi costitutivi del mondo sublunare (**IV 904**). Per la concezione dell'acqua nell'epicureismo e nello stoicismo cfr. libro V. Cfr. Elemento.

Acroamatico (ἀκροαματικός)
Acroamatiche (da ἀκρόαμα, che significa «lezione orale»), sono dette le opere che Aristotele approntò per i suoi corsi, e che quindi non erano destinate alla pubblicazione, ma solo alle lezioni orali. Queste opere furono chiamate anche esoteriche (cfr. voce), ossia destinate solo alla cerchia dei discepoli all'interno della scuola. Sulla composizione e sulla storia di queste opere cfr. **IV 828s.**, **VI 1585ss.**

Adiafora, cfr. Indifferenti.

Adiaforia (ἀδιαφορία)
1) Indica l'atteggiamento morale di totale indifferenza che, secondo gli Stoici rigoristi e radicali (Aristone di Chio ed Erillo), il saggio deve tenere nei confronti delle cose che stanno a mezzo fra la virtù e il vizio (cfr. Indifferenti), ossia il non essere mossi verso nessuno dei due poli opposti che sono distinguibili all'interno di queste (cfr. **V 1377ss**.). – In Egesia, filosofo dello scuola Cirenaica, il temine indica quell'atteggiamento distaccato del vivere, che permette di neutralizzare i mali (cfr. **II 431**). In altra accezione il termine indica, secondo gli Scettici, l'indifferenza ontologica delle cose, su cui cfr. **VI 1454ss**.

Adoxia (ἀδοζία)
1) Significa, in una prima accezione, la mancanza di gloria e di fama. Antistene la riteneva un bene (**I 412**). L'*adoxía*, nel medesimo significato, fu ripresa e radicalizzata da Cratete, che, insieme alla povertà, la pose alla base della vita del saggio (**V 1105s**.). 2) In un'altra accezione, il termine significa mancanza di opinione ed esprime, secondo lo scettico Pirrone, l'atteggiamento peculiare del saggio, che deve, proprio per essere tale, restare senza opinione, rinunciando a ogni giudizio (sia affermativo che negativo) nei confronti della realtà (**VI 1477ss**.). In questo senso l'*adoxia* coincide con l'*epoché* (cfr. voce).

Afasia (ἀφασία)
Indica l'atteggiamento, del non-dire-nulla e del non-pronunciarsi-sulla-natura-delle-cose. Sesto Empirico (*Lineamenti pirroniani*, I 192) spiega che «afasía» vuol dire «rinunzia alla *fasi*», dove «fasi» significa una voce o espressione indicante affermazione o negazione. Il termine significa, dunque, rinuncia sia ad affermare che a negare alcunché (**VI 1462ss**.). All'*afasia* è strettamente connessa l'*epoché* (cfr. voce).

Affermazione (κατάφασις, *affirmatio*)
È il giudizio e la relativa proposizione in cui un concetto viene positivamente congiunto a un altro concetto (**IV 984**). Il contrario è dato dalla negazione (cfr. voce).

Affezione (πάθος, *passio*)
La mappa completa dei significati di questo termine ci è fornita da Aristotele: «(1) Affezione significa, in un primo senso, una qualità secondo la quale una cosa può alterarsi: per esempio il bianco e il nero, il dolce e l'amaro, la pesantezza e la leggerezza e tutte le altre qualità di questo tipo. (2) In un altro senso, affezione significa l'attuazione di queste alterazioni, cioè le alterazioni già in atto. (3) Inoltre, si dicono affezioni specialmente le alterazioni e i mutamenti dannosi e soprattutto i danni che producono dolore. (4) Infine, affezioni si chiamano le grandi sciagure e i grandi dolori» (*Metafisica*, V, 21). Il significato che maggiormente interessa la filosofia, è soprattutto quello di perturbazione dell'anima, ossia di passione, di cui si occupa soprattutto la filosofia della Stoa e dell'età ellenistica. Cfr. voce Passione.

Affinità (συγγένεια)
Il problema della *synghéneia* investe ambiti differenti: 1) da quello metafisico-ontologico, 2) a quello filosofico-antropologico, 3) a quello teologico-religioso. 1) Dal punto di vista ontologico, l'intuizione della realtà come profondamente «con-genere», ossia come strutturalmente affine, regge tutta la speculazione dei Fisici, anche se il termine specifico ricorre poche volte nei frammenti pervenutici. Platone, già a partire dal *Menone* (81 C-D), afferma espressamente il principio che «tutta quanta la realtà è affine (congenere)», in quanto, come espliciterà nei dialoghi successivi, tutta la realtà o si riduce all'Idea, oppure si fonda sull'Idea. Il *Timeo* contiene le esplicitazioni tematicamente più sviluppate e più approfondite della dottrina. 2) Dal punto di vista psicologico-antropologico, la tesi della affinità dell'anima con il mondo dell'Intelligibile (le Idee) costituisce il perno su cui ruo-

ta la seconda prova della immortalità dell'anima del *Fedone* (cfr. **III 618ss.**). Nel *Timeo*, l'affinità dell'anima singola con quelle del mondo e con le Idee è puntualmente fondata (**III 583ss.**). In generale, la tesi dell'affinità dell'anima dell'uomo col Divino è propria di quasi tutti i filosofi e quasi un luogo comune. 3) Dal punto di vista teologico-religioso, la *syngheneia*, oltre a esprimere la parentela dell'uomo con Dio, o, meglio, della parte più nobile dell'uomo – l'anima e la mente – con Dio, evidenzia tutta una serie di conseguenze, fra le quali la più significativa è quella della possibilità per l'uomo di assimilarsi a Dio stesso. Questa concezione è presente praticamente in tutta la grecità: dagli Orfici (cfr. **I 61ss.**) a Socrate (**II 351ss.**), da Platone (**III *passim***) a tutto il Platonismo (**VII.XXIV *passim***; **VIII *passim***), dalla Stoa, in particolare nell'ultima sua stagione (**VI.XXI *passim***), al Mediopitagorismo e al Neopitagorismo (**VII.XXV**), da Aristotele (**IV 916ss.**) agli Aristotelici (cfr. **VI 1613ss.**).

Aforisma (ἀφορισμός)
Significa detto, sentenza, massima. Normalmente nell'aforisma è espressa un'affermazione o tesi generale senza la sua giustificazione e la sua fondazione. Un procedimento tipicamente aforistico, ossia sentenzioso, ebbe la riflessione morale, prima che nascesse la filosofia morale, come mostriamo in **II 233ss.**

Agathon, cfr. Bene.

Agente (ποιητικός, *agens*)
Indica, in generale, la causa efficiente (cfr. Causa). Applicato al *nous*, questo termine indica l'intelletto in atto, su cui cfr. **IV 917ss.**; **VI 1614ss.** e voce *Nous*.

Agnosía (ἀγνωσία)
Significa «mancanza di *gnosi*», mancanza di conoscenza, ossia ignoranza. 1) Per gli usi metodologici e ironico-maieutici dell'ignoranza in Socrate cfr. **II 381ss.** – In Platone (stante il principio che la conoscenza è proporzionale al grado di essere dell'oggetto conosciuto) l'*agnosía* diventa l'unico atteggiamento possibile per l'uomo di fronte al non-essere (**III 595**). 2) In senso particolare agnosía indica la mancanza di quella specifica forma di conoscenza mistica che è la «gnosi» (cfr. voce).

Agnosticismo
È un termine coniato nel secolo scorso per indicare il non voler prendere posizione soprattutto nei confronti dei problemi religiosi, giudicati non solubili. – Agnostico può quindi dirsi l'atteggiamento di Protagora in rapporto al problema teologico, in quanto egli espressamente dice: «Degli Dei non ho la possibilità di affermare né che siano né che non siano» (**II 266**). – Agnostico può essere detto anche l'atteggiamento che, dal punto di vista filosofico, Socrate assume nei confronti del problema dell'immortalità dell'anima, come mostriamo in II **342s.**, **361s.**

ἄγραφα δόγματα, cfr. «Dottrine non scritte».

Aisthesis, cfr. Sensazione.

Aitiologia, lo stesso che eziologia; cfr. voce.

Alessandrino
Dicesi di quel complesso movimento spirituale (e di quanto è stato da esso prodotto), nato ad Alessandria a cominciare dal periodo precedente la morte di Alessandro Magno fino al VI secolo d.C – Alessandria, soprattutto nei due ultimi secoli dell'era pagana e nei primi dell'era cristiana, divenne quello che Atene era stata nell'epoca di Socrate fino agli inizi

del III secolo a.C. – Le caratteristiche di fondo del movimento alessandrino furono: a) la fusione del misticismo dell'oriente con la razionalità della filosofia greca; b) una notevole disponibilità alle sollecitazioni spirituali provenienti dagli ambienti più eterogenei; c) il notevole impulso dato allo sviluppo autonomo delle scienze particolari. Ricordiamo che proprio ad Alessandria nacquero tutte le correnti filosofiche che caratterizzarono l'ultima fase dea pensiero antico: 1) il Neopitagorismo, 2) il Medioplatonismo, 3) il Neoplatonismo, 4) la Filosofia Mosaica di Filone Ebreo, ossia il tentativo di mediazione fra teologia ebraica e filosofia greca, 5) la scuola catechetica, ossia il primo tentativo di elaborazione filosofica del pensiero cristiano, 6) infine i grandi commentari ad Aristotele della scuola di Ammonio (cfr. libri **VII-VIII** ***passim***).

Allegoresi
È il metodo e il sistema di interpretazione allegorica dei testi. Cfr. Allegoria.

Allegoria (ἀλληγορία)
L'allegoria è un'immagine o una figura o una vicenda che viene presentata o comunque che viene intesa quale espressione di concetti e di idee riposti al di sotto della sua apparenza immediata. Di conseguenza chiamasi interpretazione allegorica, quella che si propone di ricavare in modo sistematico, il significato concettuale delle narrazioni mitiche, fantastico-poetiche, o anche storiche. Nella filosofia greca l'uso dell'allegoria è costante, ma si diffonde soprattutto verso la fine dell'era antica e nei primi secoli dell'era imperiale, durante i quali, anzi, l'interpretazione allegorica diventa un vero e proprio metodo di esegesi filosofica. – a) Nell'ambito dei Presocratici troviamo un inequivoco uso dell'allegoria nel prologo del poema di Parmenide, nel quale il filosofo narra di essere stato portato su un carro tirato da cavalle e condotto da divine fanciulle (le figlie del Sole) dalla notte alla luce, al cospetto della Dea che rivela la Verità (cfr. 28 B 1 Diels-Kranz, *passim*). Parmenide ha senza dubbio presentato queste immagini come cariche di un riposto significato filosofico, anche se per noi sono di difficile interpretazione per mancanza di paralleli storici. – b) I Sofisti fanno un uso dei miti che può definirsi di carattere allegorico, come in modo paradigmatico risulta, ad esempio, dalla esegesi del mito di «Eracle al bivio» che dà Prodico (**II 278ss.**). – c) Tutti i miti di Platone hanno una valenza che può essere detta allegorica, tanto è vero che egli stesso mette in guardia espressamente i suoi lettori a non intenderli nella lettera, ma appunto nel messaggio che è riposto sotto la lettera (**III 497ss.**). – d) Della interpretazione allegorica fanno uso gli Stoici, considerando le raffigurazioni poetiche riguardanti gli Dei come simboli di verità fisiche (**V 1348**). – e) Fra i filosofi è però Filone di Alessandria che sviluppa il metodo allegorico in maniera sistematica, al punto da farne il metodo stesso del suo filosofare. Per Filone, infatti, la filosofia coincide con l'interpretazione allegorica della Bibbia. Sotto i personaggi e sotto gli eventi narrati nella Bibbia, secondo Filone, stanno riposti significati filosofici che si collocano a quattro differenti livelli, e precisamente: 1) a livello cosmologico, 2) a livello antropologico, 3) a livello metafisico, 4) a livello morale. In particolare è da rilevare come la narrazione del *Genesi*, dalla creazione di Adamo all'avvento di Mosè, secondo Filone, simboleggerebbe (sul piano dell'esegesi allegorica a livello morale) la storia dell'anima che dapprima è indifferente, poi pecca, quindi si pente e, sia pure con varie ricadute, riacquista, alla fine, la santità. Ciascuno dei personaggi biblici rappresenterebbe uno stato o una tappa della storia dell'anima in cammino verso la salvezza (**VII 1754ss.**). – e) Una interpretazione allegorica molto elaborata è contenuta nella *Tavola di Cebete*, che è uno pseudoepigrafo pitagorico di età ellenistica (**VII 1887ss.**). – f) Un largo uso del metodo allegorico si riscontra nel medioplatonico Plutarco, in particolare nel *De Iside et Osiride*, dove la mitologia egiziana è riletta in questa chiave con notevole finezza (**VII 1874ss.**). – g) Anche Numenio, da parte sua, accoglie (almeno in parte) il metodo filoniano e lo estende anche al Nuovo Testamento, come risulta da alcuni frammenti pervenutici (**VII 1940s.**). – h) L'interpretazione allegorica della mitologia greca e dei poeti, diviene

canonica nel Neoplatonismo, dapprima in modo assai discreto in Plotino, poi in modo sempre più diffuso e massiccio già da Porfirio (si pensi alla sua interpretazione allegorica di Omero nell'*Antro delle Ninfe*) (**VIII 2147ss.**). – i) Anche l'interpretazione dei dialoghi platonici che viene fatta soprattutto da Giamblico in poi, può essere considerata come una forma particolare di interpretazione allegorica (**VIII 2173s.**).

Alogos, cfr. Arazionale.

Alterazione (ἀλλοίωσις)
È il termine tecnico con cui Aristotele designa la forma di mutamento secondo la categoria della qualità (**IV 895s.**).

Alterità, Altro (ἑτερότης, θάτερον)
L'altro o il diverso è uno dei cinque generi supremi (Essere, Quiete, Movimento, Identico e Diverso) introdotti da Platone nel *Sofista*, su cui cfr. **III 555ss**. È da rilevare, in particolare, come il concetto di «altro» o «diverso», in quanto supremo genere, comporti il superamento definitivo, almeno a livello di mondo intelligibile, della aporia di fondo implicata nella concezione dell'essere eleatico, per i motivi che spieghiamo in **III 556s**. – Nella successiva storia del Platonismo, i cinque generi ebbero grande importanza. A essi, infatti, Plutarco fa corrispondere i cinque solidi fondamentali e quindi i cinque elementi e i cinque mondi (**VII 1848s.**). In particolare, per quanto riguarda il concetto di cui ci stiamo occupando, egli afferma che «l'icosaedro partecipa soprattutto all'idea di Alterità», e «somministra acqua che, attraverso la mescolanza, assume la varietà di qualità» e predomina in uno dei cinque mondi (*De def. or.*, 428 d s.). – Plotino considera i cinque generi come le vere categorie dell'incorporeo, contrapponendoli, quali supreme categorie, alle categorie aristoteliche, che per lui valgono solo per il sensibile (cfr. *Enneadi*, VI, 1-2 *passim*). Fu Plotino a consacrare l'interpretazione dei cinque generi presentati da Platone nel *Sofista* come gli unici generi supremi; mentre ve ne sono anche altri; infatti i cinque generi del *Sofista* sono quelli chiamati in causa e scelti per discutere il problema trattato nel dialogo. – In Plotino, poi, l'alterità in particolare svolge un ruolo molto importante, in quanto spiega la possibilità della generazione dall'Uno delle altre ipostasi (cfr. testi ed esegesi in **VIII 2043ss.**). Anche nell'opposto processo di riunificazione all'Uno (l'estasi) il concetto di alterità è centrale, essendo, precisamente, ciò che va superato e tolto per realizzare quella semplificazione che riporta all'Uno (**VIII 2106ss.**).

Amicizia (φιλία, *amicitia*)
a) La prima speculazione filosofica sull'amicizia si trova nella filosofia di Empedocle con valenza cosmologica e ontologica. L'amicizia (amore) funge, insieme alla discordia (odio), da causa motrice dei quattro elementi (**I 175ss.**). – b) Socrate porta la problematica sul piano etico-antropologico e interpreta l'amicizia sulla base della sua nuova concezione dell'essenza dell'uomo come *psyché*, dandole una forte impronta spirituale (**II 343s.**). – c) Il primo trattato sull'amicizia è senza dubbio il *Liside* di Platone, il quale muove dalla posizione socratica, ma si spinge molto oltre. L'amicizia differisce dall'Eros, perché, in essa, prevale l'elemento razionale, mentre nell'Eros prevale l'elemento passionale e alogico della «divina mania»: ambedue, tuttavia, tendono al medesimo fine. L'uomo, con l'amicizia, ricerca il bene che gli manca, ma che, in qualche modo sente come proprio. Ciò che noi cerchiamo nelle umane amicizie, rimanda sempre a qualche cosa di ulteriore, e ogni vera amicizia assume un senso autentico solo in funzione di un «Primo Amico» che è il Bene e l'Assoluto. L'amicizia, dunque, è sempre ricerca del Bene e mezzo per salire al Bene. L'Eros è, invece, ricerca del Bello e mezzo per salire al Bello assoluto (cfr. Eros), che altro non è se non il Bene stesso o una sua manifestazione (**III 663ss.**). – d) Ulteriori approfondimenti della concezione dell'amicizia si trovano nell'*Etica nicomachea* di Aristotele, il quale, più che la

platonica tensione trascendente dell'amicizia, rileva gli aspetti più squisitamente umani. Particolarmente interessanti sono le fini analisi dello Stagirita concernenti le diverse specie di amicizia (su cui cfr. **IV 950ss**.). – e) Grande importanza l'amicizia assume nell'ambito del Giardino di Epicuro, sia a livello teoretico, sia a livello pratico. La *philía* epicurea è un libero legame che insieme unisce coloro che sentono, pensano e vivono in modo eguale, e, come tale, è il bene più grande procurato dalla saggezza. L'amicizia, dapprima, si contrae come mezzo per raggiungere fini ulteriori (vantaggi, ossia piaceri), ma poi, una volta nata, diviene essa stessa piacere e quindi fine (**V 1237ss**.).

Amicus Plato, sed magis amica veritas
È un detto che esprime un pensiero divenuto proverbiale e spesso citato nei casi in cui si vuol dire che la verità vale sempre più dei rapporti, per quanto stretti essi siano, con le persone. Ecco il testo da cui è tratto l'aforisma: «forse è meglio fare oggetto d'indagine il bene universale e discutere a fondo quale significato abbia, anche se tale ricerca è sgradevole per il fatto che sono amici nostri gli uomini che hanno introdotto la dottrina delle Idee. Ma si può certamente ritenere più opportuno, anzi doveroso, almeno per la salvaguardia della verità, lasciar perdere i sentimenti personali, soprattutto quando si è filosofi: infatti, pur essendoci cari entrambi, è sacro dovere onorare di più la verità» (Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 6, 1096 a 11-17). Un'altra formulazione si trova in Platone stesso, nel seguente passo del *Fedone* (91 B-C): «Dunque, o Simmia e Cebete, con l'animo disposto in questa maniera, io ricomincio il mio ragionamento. E se voi mi date retta, vi preoccuperete poco di Socrate e molto più della verità».

Amore, cfr. Eros.

Amor Fati
Questa espressione, resa famosa soprattutto da Nietzsche, esprime, in modo perfetto, l'essenza della libertà secondo la Stoa, che consiste appunto nell'accettare, anzi nel volere i voleri del Fato, come spieghiamo in **V 1354ss**.

Anaideia (ἀναίδεια)
Indica la libertà di azione senza restrizioni e addirittura spinta anche ai limiti dell'impudenza, proclamata e attuata dai Cinici, con l'intento di dimostrare la mera convenzionalità e, quindi, la non naturalità dei costumi e delle regole del vivere dei Greci. (Cfr. testi e approfondimenti in V **1094ss**.; **1129**).

Analitica (ἀναλυτική ἐπιστήμη)
Aristotele designa con questo termine quella che, più tardi, viene detta logica, o, almeno, la parte principale di essa. Analitica indica, precisamente, il metodo con cui, muovendo da una data conclusione, la si risolve, appunto analizzandola, negli elementi da cui scaturisce, ossia nelle premesse da cui deriva, evidenziando in tal modo i nessi che legano queste a quella. L'analitica coincide fondamentalmente con la sillogistica, su cui cfr. **IV 977ss**., **985ss**. Di qui i titoli *Analitici primi* e *Analitici secondi* dei trattati che studiano il sillogismo in generale e il sillogismo scientifico.

Analogia (ἀναλογία)
Il termine indica, in senso stretto, l'identità di rapporti propria delle proporzioni, come ad esempio *a* sta a *b* come *c* sta a *d*. Uno sfruttamento speculativo dell'analogia si ha con Aristotele, che di essa si avvale, con piena consapevolezza, per sfuggire sia al monismo eleatico, sia al deduzionismo accademico di carattere pitagoreggiante. Dell'analogia Aristotele si avvale, infatti, per caratterizzare le cause e i princìpi, i quali sono in parte diversi e in parte identici per tutte le cose: sono numericamente e specificamente diversi, ma sono

identici come funzione nelle diverse cose. L'analogicità dei princìpi consiste, dunque, in questa identità di funzione. – Anche l'atto e la potenza sono concetti analogici nel senso ora indicato (cfr. *Metafisica*, XII, 4-5). – Di tipo analogico, anche se non è espressamente usato questo termine, è anche la concezione aristotelica dell'Essere come polivoco. Infatti, i molti significati dell'Essere non sono meri omonimi, perché indicano tutti un comune riferimento e un comune rapporto con un significato principale che è quello della sostanza. L'analogicità dell'essere consiste, dunque, nel comune riferimento dei molteplici significati al significato principale (cfr. Essere). – Nella logica stoica è uno dei modi in cui si realizza il processo della inferenza (cfr. il testo di Sesto Empirico che riportiamo in **V 1319s.**).

Anamnesi (ἀνάμνησις)
Con questo termine, che significa ricordo e reminiscenza, Platone indica la genesi e il fondamento della conoscenza. L'anamnesi platonica è qualcosa di assai più profondo del mero ricordo empirico. Essa potrebbe chiamarsi «memoria metafisica», in quanto implica una comunanza strutturale dell'anima umana col mondo metempirico e una visione originaria del medesimo, che nelle reincarnazioni periodiche dell'anima si attenuano, si obnubilano, ma non si cancellano mai, e, quindi, riemergono (e in questo senso appunto si parla di «ricordo»). La teoria della reminiscenza, lungi dal ridursi a un mito, esprime, in realtà, la prima concezione occidentale dell'*a-priori* (cfr. testi e discussione in **III 587ss.**). – Plotino, riprendendo il concetto, interpreta l'anamnesi come quel tipo di ricordo che conserva perennemente nell'anima ciò che all'anima (in quanto realtà soprasensibile) è connaturato, e che le deriva dal suo originario e strutturale aggancio alle ipostasi superiori. Diversamente dalla memoria, l'anamnesi non è legata alla dimensione temporale (**VIII 2096s.**). In questo senso l'anamnesi resta operante anche in tutta la tradizione neoplatonica.

Ananke (ἀνάγκη)
Nella terminologia di Parmenide è la «necessità inflessibile» che tiene legato l'essere nelle catene del limite, determinando così la sua assolutezza e perfezione (**I 148s.**). È da rilevare che tutta l'ontologia greca rimane, in qualche modo, condizionata da questa concezione parmenidea. Solo in apparenza il *clinamen* epicureo (cfr. Declinazione) rompe la concezione dell'essere come necessità, essendo, più che non libertà, mera casualità. Cfr. anche la voce Heimarmene. La stessa «processione» di Plotino (il quale peraltro fa coincidere l'assoluto con la libertà) è posta sotto il segno della necessità. Solo con Filone, ma per influssi biblici, la realtà viene concepita come «grazia» o «dono», e quindi l'essere viene posto sotto il segno della libertà.

Anapodittico (ἀναπόδεικτος)
Si dice di ciò che non è ulteriormente dimostrabile, o, meglio, di ciò che non ha bisogno di ulteriore dimostrazione, essendo già di per sé evidente. Anapodittici sono detti dagli Stoici i cinque schemi fondamentali di deduzione che sono di per sé evidenti e ai quali possono essere ridotti tutti i ragionamenti. Questi schemi di ragionamento sono sillogismi ipotetici e disgiuntivi elementari, perfetti ed evidenti (se ne veda l'esposizione e le relative esemplificazioni in **V 359s.**). – È da rilevare che anapodittiche, per Aristotele, possono essere solo le premesse, mentre il sillogismo implica sempre inferenza e mediazione, e, quindi, dimostrazione.

Andreia, cfr. Fortezza.

Angeli (ἄγγελοι)
Sono enti incorporei e intelligenti e sono così denominati per la loro funzione di mediazione e di messaggeri fra Dio e gli uomini. (*Anghelos* vuol dire, appunto, messaggero). Introdotti nella riflessione filosofico-teologica da Filone di Alessandria, che li desunse dalla

teologia biblica, furono poi accolti, accanto ai Dèmoni e agli Eroi (cfr. voci) anche dagli ultimi Neoplatonici. In Filone, però, gli Angeli sono creati, mentre nei Neoplatonici si inseriscono come momenti della processione dall'Uno, e quindi sono eterni come è eterna la processione.

Anima, cfr. *Psyché*.

Anima del mondo, cfr. *Psyché*.

Animale (ζῷον)
In senso generale, il termine indica il vivente, ossia ciò che è dotato di vita e, dunque, di anima (*zoé* e *psyché* coincidono, almeno nella loro accezione fondamentale). Per i Greci, il concetto di animale-vivente tende a estendersi quanto quello di realtà e di essere: cfr. voci Ilozoismo e Pampsichismo.

Animale politico (πολιτικὸν ζῷον)
È una delle celebri definizioni date da Aristotele dell'uomo (*Politica*, I, 2, 1253 a 3 ss.; III, 6, 1278 b 19), sul cui significato cfr. **IV 967**.

Animale razionale (λογικὸν ζῷον, ἐπιστήμης δεκτικόν)
È una delle più celebri definizioni dell'uomo date dalla filosofia antica. Già nelle *Definizioni* attribuite a Platone si legge: «L'uomo è un animale implume, bipede, con le unghie piatte, ed è il solo degli esseri capace di conoscenza razionale» (415 A). La stessa definizione si trova anche in Aristotele: «L'uomo è essere vivente capace di conoscenza» (*Topici*, V, 2, 130 b 8 e altrove); «L'uomo è il solo degli animali che abbia la ragione» (*Politica*, I, 2, a 9 s.). Lo stesso ripetono gli Stoici; cfr. S.V.F., II, frr. 879; 1012; III, fr. 184 von Arnim. Riferendosi probabilmente ad Aristotele, Sesto Empirico scrive: «L'uomo è un animale ragionevole, mortale, capace di intelligenza e di scienza» (*Lineamenti pirroniani*, II, 26).

Anomalia (ἀνωμαλία)
Indica lo stato di disordine in cui, secondo lo scetticismo (soprattutto nella formulazione data da Enesidemo), si trova l'essere e che comporta il dubbio e l'*epoché* come necessaria conseguenza (**VI 1527s**.).

Anthropos (ἄνθρωπος)
In generale significa uomo (cfr. voce). – In senso particolare, nella complessa gerarchia ipostatica della filosofia ermetica, indica l'Uomo incorporeo, derivato da Dio e immagine di Dio. Esso costituisce il terzogenito del Dio supremo, e occupa il penultimo posto della gerarchia (**VII 1965**).

Anticipazione, cfr. Prolessi.

Antiedonismo
È l'atteggiamento che, in etica, svaluta radicalmente il piacere, o privilegiando i valori soprasensibili e spirituali, o, comunque, quelli più squisitamente razionali. – È caratteristico della prima e della seconda fase del pensiero platonico, corrispondente al periodo mistico, che trova espressione soprattutto nel *Gorgia*, nel *Fedone* e nella *Repubblica*. Nell'ultima fase, in particolare nelle *Leggi* e nel *Filebo*, Platone tempera, ma con estrema cautela, il suo rigorismo antiedonistico (**III 653ss**.). – Nell'etica dei Cinici l'antiedonismo raggiunge la sua formulazione più radicale, già a partire da Antistene (**II 410s**.). Il piacere, rendendo l'uomo schiavo di ciò che lo produce, compromette irreparabilmente la libertà e l'autarchia del saggio (**V 1108**, **1114**). – Una componente antiedonistica è presente anche negli Stoici,

almeno nella misura in cui essi avversano l'edonismo epicureo (**V 1405ss**.). – Una marcata influenza dell'antiedonismo cinico si riscontra in Filone di Alessandria (**VII 1801s**.). – Un atteggiamento nettamente antiedonistico è presupposto anche dalla mistica neoplatonica.

Antilogia (ἀντιλογία)
In senso generale il termine significa contraddizione. In senso particolare indica la tecnica che, secondo Protagora, permette di addurre in maniera metodica argomenti pro e argomenti contro su ogni questione, fino al punto di saper rendere più forte l'argomento più debole (**II 259 ss**.).

Antimetafisico
È un termine che designa soprattutto quell'atteggiamento del pensiero filosofico moderno e contemporaneo, il quale contesta la validità di ogni tentativo di valicare i limiti dell'esperienza e, quindi, di offrire una visione dell'intero, e, più ancora, di operare una inferenza metempirica. – Se si intende la metafisica come ontologia in senso lato, si può dire che, nell'antichità, non vi siano stati pensatori antimetafisici, perché tutti aspirano a una precisa visione dell'intero e dell'essere (compresi, in un certo senso, alcuni degli Scettici anche se questi giungono a un esito negativo); **VI 1450 ss**., **1523ss**., **1553ss**. – Se per metafisica si intende, invece, in senso stretto, l'inferenza metempirica e il tentativo di trascendere il mondo fisico, allora si possono dire antimetafisici: a) i Sofisti, b) alcuni Socratici minori, c) tutte le filosofie dell'età ellenistica, d) alcuni Scettici, in particolare gli Scettici empirici. – Ma, in ogni caso, è da rilevare che la vera mentalità anti-metafisica sorge solo dopo la scoperta delle scienze e il conseguente tentativo di applicare la mentalità scientifica alla filosofia, nonché col prassismo marxiano e post-marxiano.

Antinomia (ἀντινομία)
È un termine greco che significa opposizione fra due leggi, divenuto, però, tecnico solo in età moderna, per indicare una contraddizione strutturale. Gli antichi usavano, per indicare questo concetto, i termini «aporia», «opposizione», «contrarietà» e «contraddizione».

Antirrhesis (ἀντίρρησις)
È il termine che designa la tecnica della confutazione adottata dagli Scettici. Lo scopo cui mira l'*antírrhesis* è quello di distruggere i ragionamenti dei dogmatici (cfr. voce), evidenziando la loro insostenibilità, e in particolare dimostrando «l'uguale peso» dei ragionamenti contraddittori, al fine di indurre alla sospensione del giudizio. Sesto Empirico ne fece un uso amplissimo, sistematicamente impiegandola per invalidare tutto il complesso delle argomentazioni proprie delle tre branche tradizionali (logica, fisica ed etica) della filosofia (**VI 1570ss**.).

Antropocentrismo
È quella concezione secondo cui l'uomo è in qualche modo al centro dell'universo, e secondo cui tutte le cose che sono nel mondo fisico sono in funzione dell'uomo. È questa una concezione che è alla base del messaggio biblico, ma non della filosofia greca considerata nel suo complesso. La si trova, però, a guisa di eccezione, anche se non adeguatamente fondata, in Socrate (**II 352ss**.), e, in modo isolato, in Aristotele, *Politica*, I, 8, 1256 b 16 ss.: «le piante esistono in vista degli animali e gli altri animali in vista dell'uomo, gli animali domestici in quanto servono all'uso e al nutrimento, e i selvatici, se non tutti, almeno per la maggior parte, in quanto servono a fornire cibo e ad altri usi, come materiale per vesti e altri strumenti. Se dunque la natura non fa nulla di inutile né di imperfetto, è necessario che essa abbia fatto queste cose in vista dell'uomo». L'antropocentrismo è, infine, presente nella Stoa, su cui cfr. **V 1363s**. – La cifra della filosofia greca resta, però, prevalentemente cosmocentrica e, nell'ultima fase, teocentrica. In effetti l'antropocentrismo, per essere

fondato, suppone il guadagno del teorema biblico della creazione e alcuni corollari a esso strutturalmente legati. Un'affermazione di Platone è, a questo riguardo, assai illuminante: «L'universo non esiste per te, ma tu per esso» (*Leggi*, X, 903 C).

Antropofagia

L'antropofagia, che consiste nel mangiare carne umana, è ammessa dai Cinici, per le motivazioni di cui diciamo in **V 1095**. Anche gli Stoici la ammettono, per influsso dei Cinici. Ecco due frammenti particolarmente eloquenti (S.V.F., III, frr. 748 e 752 von Arnim): «Infatti stimano conveniente mangiare non solo i morti, ma anche le proprie carni, se mai capiti che qualche parte del corpo si sia staccata. Nel libro *Sulla giustizia* questo dice Crisippo: "E se si stacchi qualche parte delle membra utile come cibo non seppellirla, non buttarla altrove, ma consumala, affinché torni a essere un'altra parte delle nostre membra"» (748). «Morti i genitori bisogna usare il più semplice dei sistemi di sepoltura, come se il corpo, a guisa di una unghia o dei capelli, non abbia per noi alcuna importanza, e noi non abbisognassimo di una tale attenzione e cura. Perciò anche, se le carni sono buone a mangiarsi, ci si ciberà di esse, come anche delle proprie membra; ad esempio se ci si stacchi un piede conviene servirsi di esso come cibo e così via. Se invece non sono buone a mangiarsi, o interrandole si fa loro una tomba o bruciandole se ne disperderà la cenere, o buttandole via non se ne terrà alcun conto, come se fossero un'unghia o dei capelli» (752).

Antropogonia

Con questo termine si designa solitamente la spiegazione dell'origine del genere umano a livello mitologico, ossia a livello prevalentemente fantastico (così come la teogonia è la spiegazione mitologica dell'origine degli Dei e la cosmogonia è la spiegazione mitologica dell'origine del cosmo). Si vedano, ad esempio, l'antropogonia orfica in **I 61ss.**, e quella ermetica del *Poimandres* in **VII 1965**. Non possono considerarsi antropogonie in questo senso (o possono essere considerate tali solo in parte) quella platonica del *Timeo* (**VII 1965ss.**) o quella di Filone (**VII 1789ss.**), nella misura in cui esse cercano di affrancarsi dall'elemento fantastico-poetico.

Antropologia

Con questo termine si indica comunemente, in filosofia, la dottrina intesa a spiegare la natura dell'uomo. Essa risulta strettamente legata, almeno nell'ambito del pensiero antico, sia ai problemi cosmo-ontologici, sia a quelli metafisici, sia a quelli gnoseologici e costituisce la necessaria premessa dell'etica. È evidente che, in senso lato, può essere considerata antropologia anche gran parte dell'etica, nella misura in cui essa ha come oggetto di studio il fine che di diritto compete all'uomo e i modi e i mezzi necessari per raggiungerlo (cfr. Uomo).

Antropomorfismo

Si intende con questo termine quel particolare tipo di rappresentazione che l'uomo tende a dare di tutte le cose a propria immagine e somiglianza. Una delle forme più tipiche dell'antropomorfismo è quella che si manifesta in ambito teologico, specialmente in quella forma che viene espressa nei poemi di Omero e di Esiodo, in cui la attribuzione agli Dei di figure, costumi, attività e attributi umani assume modi veramente paradigmatici. – Un tentativo di de-antropomorfizzare la concezione del Divino è già in atto a partire dal primo filosofo, ossia da Talete. A livello tematico esso emerge in Senofane, il quale denuncia con sorprendente chiarezza questo errore (**I 133ss.**). – I filosofi posteriori, sia in età classica sia in età ellenistica, sviluppano questa critica concordemente, a eccezione di Epicuro e dei seguaci della filosofia del Giardino, che tornano a concepire gli Dei come una sorta di uomini ingranditi (**V 1209ss.**). – La successiva filosofia, per contro, non segue Epicuro, ma elabora un concetto di Dio ancor più deantropomorfizzato, non solo con Filone che si ispira alla Bibbia (**VII 1768ss.**), ma anche con tutte le correnti del pensiero dell'età imperiale che si ri-

fanno al Platonismo, e, in particolare, con Plotino e con il Neoplatonismo (cfr. **VIII *passim***). La concezione dell'Assoluto come infinito, in-determinabile ineffabile, rappresenta, in un certo senso, il momento culminante di questa tendenza.

Apatia (ἀπάθεια)
Il termine significa «impassibilità», nel senso di assenza di passione e costituisce, con diverse sfumature, l'ideale morale degli Stoici, dei Cinici, dei Megarici più radicali e di Pirrone, ossia di quasi tutta la filosofia dell'età ellenistica. – a) Per gli Stoici indica la radicale eliminazione delle passioni, intese come i mali dell'anima da cui dipende la sua infelicità. Le passioni sono sradicabili dall'anima, perché coincidono con giudizi errati, o perché sono conseguenza dei medesimi. Il retto giudizio – e dunque la conoscenza – elimina le passioni e rende felice l'uomo (**V 1405ss.**). – b) Per i Cinici l'apatia si colora del significato di indifferenza di fronte a tutte le cose che gli uomini tengono in pregio (**V 1096ss.**). – c) Per il megarico Stilpone l'apatia assume il significato di capacità di non sentire neppure i bisogni e si fonda sulla matrice eleatica della sua ontologia (**II 453ss.**). – d) In Pirrone l'apatia assume il significato più radicale di totale insensibilità (*ne sentire quidem*), in uno stato che si raggiunge «spogliando completamente l'uomo» (**VI 1463ss.**). (All'apatia – si noti – alcuni Accademici, i Peripatetici e gli stessi ultimi Scettici contrappongono la «metriopatia»; cfr. voce). – L'immagine del saggio che può essere felice anche tra i più atroci tormenti (ad esempio nel toro infuocato di Falaride), simboleggia sostanzialmente questo ideale dell'apatia, che è una delle cifre che contraddistinguono, come si è detto, il pensiero dell'età ellenistica. (È però da rilevare che, in genere, anche nell'età classica, i filosofi greci hanno considerato le passioni e le emozioni in modo prevalentemente negativo, a motivo dell'intellettualismo impresso all'etica da Socrate, e rimasto poi una costante).

Apeiron (ἄπειρον)
Il termine significa infinito, illimitato, indefinito, indeterminato, ossia non-finito nel senso della quantità e anche indeterminato nel senso della qualità. Il concetto di *apeiron* gioca un ruolo importante a vari livelli nella ontologia e nella metafisica greca, anche se, inteso nel modo indicato, assume un ruolo prevalentemente negativo. Solo molto tardi la speculazione filosofica guadagna un concetto di infinito positivo, ossia di infinito come potenza e forza inesauribile. 1) Nell'ambito dei Fisici, già Anassimandro qualifica come *apeiron* il principio primo, proprio nei due sensi di indeterminato e di illimitato (**I 83ss.**). – Anche Anassimene caratterizza come infinito il suo principio, ma lo concepisce come aria, e quindi mantiene dell'infinito prevalentemente la valenza di illimitato (**I 91ss.**). – Correggendo Parmenide che aveva proclamato la perfezione e la assolutezza del finito, Melisso dimostra la necessità di intendere l'Essere Uno-Tutto come infinito (**I 164ss.**). – Infinita è anche l'Intelligenza di Anassagora (**I 187ss.**). – Infiniti, almeno numericamente, sono gli atomi di Leucippo e Democrito (**I 193ss.**). 2) Nei Pitagorici l'*apeiron* è, insieme al suo opposto, il limite (*peras*), uno dei numeri, i quali nascono appunto dalla determinazione dell'illimite da parte del limite (**I 115ss.**). 3) In Platone il concetto di *apeiron* viene ripreso soprattutto nel *Filebo*: *apeiron* e *peras* sono costitutivi non solo dei Numeri, ma di tutte le cose e tutta la realtà è quindi un «misto di *apeiron* e *peras*» (**III 558ss.**). Si veda anche il ruolo dell'*apeiron* nelle «dottrine non scritte» di Platone, di cui diciamo in **III 533ss**. Con Platone *apeiron* diviene il carattere dell'elemento materiale, sia della materia intelligibile, che è appunto una realtà intelligibile indeterminata (cfr. Diade), sia della *chora*, che è una realtà sensibile indeterminata. 4) Il concetto di infinito assume una puntuale calibrazione nella *Fisica* di Aristotele, dove lo Stagirita (riferendosi esclusivamente alla realtà corporea, e anzi alla sola categoria della quantità) nega che possa esserci un «infinito in atto» – cioè un corpo infinito – e ammette solo la possibilità di un «infinito in potenza» (**IV 902ss.**). 5) Negli Epicurei è fatto valere soprattutto il concetto di infinitudine dello spazio, degli atomi e dei mondi (**V 1181ss., 1189**). 6) Negli Stoici il mondo è finito, mentre è infinito il vuoto circostante, e

dunque anche l'universo che è l'insieme del mondo e del vuoto circostante (cfr. **V 1362s**.). 7) In Plotino l'*apeiron* assume una connotazione positiva, indicando l'inesauribile potenza e ricchezza dell'Uno (**VIII 2025ss**.). 8) Da segnalare è, infine, la ripresa da parte di Proclo della concezione platonica del *Filebo*, che fa dell'illimitato uno dei due elementi costitutivi di tutta la realtà, con la cosiddetta legge del ternario, secondo cui tutte le realtà sono costituite dall'*apeiron* e dal *peras* e sono, quindi, una mescolanza di questi (**VIII 2198ss**.).

Apocatastasi (ἀποκατάστασις)
Il termine significa ricostituzione o ristabilimento. In senso tecnico indica la dottrina secondo cui, nei diversi cicli cosmici, tutto torna a ricostituirsi ciclicamente ristabilendosi nei medesimi stati precedenti (cfr. S.V.F., II, frr. 623-632 von Arnim). Si legga, in particolare, il frammento di Nemesio che riportiamo in **V 1368s**.

Apodittico (ἀποδεικτικός)
Il termine significa dimostrativo, da *apodeixis*, che vuole dire dimostrazione (cfr. voce).

Apofantico (ἀποφαντικὸς λόγος)
È così chiamato da Aristotele quel discorso che afferma o nega qualcosa di qualcos'altro. Il discorso apofantico è quindi quel discorso cui si connettono il vero e il falso. (Invocazione, preghiera, minaccia, non sono costituiti di giudizi apofantici). Il discorso apofantico è l'oggetto della logica (gli altri tipi di discorso costituiscono l'oggetto di altri tipi di indagine, come la retorica, la poetica ecc.) (**IV 983s.**).

Apofasi, apofatico (ἀπόφασις, ἀφατικός)
1) *Apófasi* è la negazione; *apofatico* è il giudizio negativo, il quale disgiunge un predicato da un soggetto (**IV 984**). – 2) «Teologia apofatica» o negativa è stata detta quella teologia che, ponendo Dio come assolutamente trascendente, lo considera, di conseguenza, inconoscibile e ineffabile (cfr. Inconoscibile e Ineffabile). Secondo questo tipo di teologia, di Dio si può dire ciò che non è, piuttosto che ciò che è. Di Dio si devono, quindi, negare tutti quegli attributi che appartengono a ciò che da Lui è prodotto e da Lui dipende. La teologia negativa ha le sue origini in Filone Ebreo (**VII 1173s**.) e in parte anche nel Medioplatonismo e nel Neopitagorismo, mentre il sistematico sviluppo di essa è operato soprattutto dal Neoplatonismo.

Apoios (ἄποιος)
Significa senza qualità. 1) Negli Stoici indica una caratteristica peculiare della materia (**V 1337ss**.), che è sostanza senza qualità (*àpoios ousía*), non in quanto essa sussista assolutamente scevra di qualità, ma in quanto le può possedere tutte (cfr. S.V.F., I, fr. 85; II, frr. 300; 301; 318 von Arnim). 2) In Filone di Alessandria è una nota della natura divina, che sta a significare la assoluta trascendenza di Dio, rispetto a tutte le possibili determinazioni qualitative (**VII 1772**).

Apolidismo
Consiste nel non sentirsi o nel non ritenere di essere cittadino di alcuno Stato particolare. È l'aspetto, per così dire, negativo del cosmopolitismo, i cui germi sono già presenti in alcuni Sofisti (**II 253s**.) e in alcuni Socratici minori (**II 429**), ma che trova la sua più piena espressione con punte esasperate soprattutto nel Cinismo (**V 1097s**.); cfr. Cosmopolitismo.

Aponia (ἀπονία)
Significa assenza di dolore e di pena, il non soffrire nel corpo e nell'anima. Nel contesto del pensiero epicureo l'aponia coincide con il «piacere catastematico», ossia con il piacere in quiete che si oppone al piacere in movimento, cui è sempre connesso il turbamento e

quindi il dolore. L'*aponia*, dunque, per Epicuro, si identifica con lo stato più puro e con il culmine del piacere come mostriamo in **V 1216ss**.

Aporia (ἀπορία), cfr. Dubbio.

A-posteriori
Indica ciò che è dipendente dall'esperienza e che, quindi, segue a essa. È il contrario di *a-priori* (cfr. voce).

Apparenza
Con questo termine si possono rendere numerosi termini greci, da δοκεῖν a δόξα, da φαίνεσθαι a φαινόμενον. La stessa εἰκασία platonica può avere questa accezione. Semplificando la complessa problematica, si può dire che nella filosofia greca sono presenti tre valutazioni differenti delle apparenze, vale a dire tutte quelle possibili: 1) le apparenze fanno velo all'essere e al vero; 2) le apparenze sono in qualche modo un di-svelarsi (sia pure parziale) dell'essere e del vero; 3) le apparenze risolvono in sé interamente l'essere. 1) La prima posizione, sia pure formulata in maniera diversa, è propria a) dei Presocratici e b) di Platone e della tradizione platonica. – a) Nell'ambito dei Presocratici, il contrasto fra apparire ed essere raggiunge la punta estrema nell'eleatismo (cfr. **I 151ss**., **166ss**.). – b) Platone non solo ribadisce ma porta alle estreme conseguenze il discorso eleatico: cfr. soprattutto il *Fedone*, 99 D ss. Tutta la tradizione platonica è sulla linea del maestro (cfr. **VIII *passim***). 2) La seconda posizione è tipica a) di Aristotele e dei suoi seguaci, e b), in altra forma, degli Epicurei. – a) Anche in Aristotele, per la verità, si trova la contrapposizione fenomeno-realtà; ma si trova anche, ed è quella predominante, la convinzione che il fenomeno non sia in contrasto col vero e che, quindi, la speculazione filosofica non debba propriamente essere un sovvertimento dell'apparire, ma piuttosto una giustificazione di esso (cfr. *Metafisica*, I, 5, 986 b 31; XII, 8, *passim*). – b) Epicuro costituisce forse l'esempio a tutto tondo che illustra questa posizione, come dimostra la sua dottrina della sensazione (cfr. **V 1160ss**.). 3) La terza posizione è propria, almeno secondo le più recenti interpretazioni, dello Scetticismo pirroniano. A questo proposito si veda la voce Fenomeno.

Appetito, appetizione (ὄρεξις)
È, secondo Aristotele, la causa del movimento negli animali. Ecco una pagina paradigmatica a questo riguardo, stralciata dal trattato *Sull'anima*, III, 10, 433 a 9 ss.: «A ogni modo appare che due sono i princìpi del movimento, o l'appetito o l'intelletto, se però consideriamo l'immaginazione come una specie di intellezione e, in effetti, spesso molti uomini, tralasciata la scienza, seguono le immaginazioni e negli altri animali non c'è intellezione né ragionamento, ma solo immaginazione. Entrambi questi, dunque, possono produrre il movimento locale, intelletto e appetito: l'intelletto, quello cioè che ragiona in vista di uno scopo, è quindi intelletto pratico: esso si differenzia per il fine dal teoretico. L'appetito, a sua volta, ha sempre di vista uno scopo, perché ciò di cui si ha appetito è, proprio per questo, principio dell'intelletto pratico e quel che è l'ultimo è il principio dell'azione. Di conseguenza, appare ragionevole che questi due siano i princìpi del movimento, appetito e pensiero pratico, giacché l'appetibile muove, e la ragione in tanto muove in quanto suo principio è l'appetibile. Anche l'immaginazione, quando muove, non muove senza l'appetito. Uno solo, dunque, è il motore primo, la facoltà appetitiva: se fossero due a muovere, intelletto e appetito, muoverebbero in virtù di un carattere: ora, come si vede, l'intelletto non muove senza l'appetito (in realtà la volizione è una forma di appetito, e quando ci si muove, seguendo un ragionamento, ci si muove anche seguendo la volizione). L'appetito muove anche contro il ragionamento, perché il desiderio è una specie di appetito. L'intelletto è sempre retto; l'appetito, invece, e l'immaginazione possono essere retti e non retti. Pertanto, quel che muove è sempre l'appetibile, ma questo può essere un bene

reale o un bene apparente, non però un bene qualunque, ma sempre un bene. Bene pratico è quello che ammette di essere anche altrimenti. Che dunque è siffatta facoltà dell'anima chiamata appetito a produrre il movimento, è evidente».

Apprensione, cfr. Catalettica, rappresentazione.

A-priori
Significa indipendente dall'esperienza. Il suo contrario è *a-posteriori*. Questi termini sono legati soprattutto, almeno nella loro accezione tecnica, alla problematica kantiana. La cosiddetta «scuola di Marburgo», interpretando il pensiero di Platone in senso neokantiano, gli ha attribuito la prima scoperta occidentale dell'*a-priori*. A nostro avviso si può senza dubbio attribuire a Platone tale scoperta, ma non in senso kantiano o neokantiano. L'anamnesi platonica indica, infatti, un'originaria visione delle Idee indipendentemente dalla esperienza sensoriale. Si tratta, però, di una visione che non si risolve nella semplice struttura del pensiero (come nel kantismo), giacché è visione dell'oggetto assoluto, la quale è costitutiva della natura stessa dell'anima (cfr. Anamnesi).

Aprocessualità
È una delle note più tipiche dell'essere eleatico, che esclude qualsiasi forma di scorrimento, compresa quella del tempo. L'essere eleatico è l'assolutamente immobile. Cfr. quanto diciamo in **I 147ss.**, **158ss.**, **164ss.**

Arazionale (ἄλογος)
«Arazionale» o «alogico» significa qualcosa che è privo di ragione e di razionalità. Arazionali sono, quindi, quelle forze dell'anima che non si lasciano ridurre alla ragione, e che, in qualche modo, a essa si contrappongono. Paradigmatiche, a questo riguardo, sono le analisi platoniche sulle due parti inferiori dell'anima (**III 612ss.**). Arazionali sono gli istinti, gli impulsi e le passioni. Gli Stoici considerano le passioni addirittura come un errore di giudizio o come ciò che consegue a tale errore (**V 1403ss.**). In generale, quasi tutto il pensiero greco (sia arcaico, sia classico, sia ellenistico) costituisce un massiccio tentativo di risolvere l'arazionale nel razionale, o comunque di porre interamente sotto il controllo del *Logos* ciò che è alogico. La valorizzazione della «divina mania» dell'Eros da parte di Platone non è che l'eccezione che conferma la regola (**III 664ss.**). – Solo nell'età imperiale l'arazionale fa irruzione nella filosofia e alcune correnti del tardo Neoplatonismo finiscono, addirittura, coll'indicare nelle pratiche teurgiche, di carattere magico e quindi del tutto arazionale, il coronamento della filosofia e nella virtù teurgica la più alta delle virtù. Anche l'estasi plotiniana è intesa come qualcosa di arazionale, in quanto è una *unio mystica* con l'Assoluto, che si realizza in una forma di esperienza spirituale che trascende la ragione (**VIII 2103ss.**, **2212ss.**). – Da ricordare, a questo riguardo, anche la posizione di Filone, che, con la valorizzazione della fede (oltre che con la sua dottrina dell'estasi), introduce una problematca destinata a rompere il precedente razionalismo greco (**IV 1032ss.**). – Si veda sulla presenza dell'irrazionale nei Greci, il volume, molto stimolante, anche se spesso unilaterale, di E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, ed. Sansoni 2004, *passim*.

Arbitrio, libero, cfr. Libertà.

Arché (ἀρχή)
È termine forse introdotto già da Anassimandro per indicare il Principio, ossia la realtà prima e ultima delle cose. Per le molteplici determinazioni concettuali dell'*arché* (inizio, cominciamento, ciò che tutto regge e governa, ciò da cui tutto deriva e in cui tutto si risolve) e per le sue determinazioni storiche, cfr. **I 80ss.**, **173ss.** e, in generale, l'intera trattazione dei Presocratici naturalisti.

Areté (ἀρετή, *virtus*)
È questo un termine che indica uno di quei concetti squisitamente greci, assai difficile da recuperare nell'originale valenza per il lettore moderno. La traduzione più comune è quella di «virtù». Tuttavia l'*areté* greca ha poco a che vedere con la «virtù» di cui parlano la dottrina cristiana, le etiche medievali e gran parte delle etiche moderne. La miglior definizione del significato greco di *areté* è forse quella che si ricava dai dialoghi platonici, dai quali la riprende anche Aristotele. Nella *Repubblica* (I, 335 B ss.; 353 B ss.) Platone spiega che ogni cosa ha una sua attività specifica, ossia un'attività che solo essa (o essa meglio di tutte le altre) può svolgere: per esempio, il coltello ha quella di tagliare, il cavallo quella di correre, l'occhio quella di vedere, l'orecchio quella di udire, e così via. Ora, la virtù è ciò per cui ciascuna cosa disimpegna nel modo migliore l'attività che le è peculiare. Esiste, dunque, una virtù del coltello (che è quella del tagliare bene), del cavallo (che è quella del correre bene), dell'occhio (che è quella del vedere bene), dell'orecchio (che è quella dell'udire bene). La virtù dell'uomo è quindi non altro che un caso particolare (e se si vuole privilegiato) di quella virtù che hanno tutte le cose. L'uomo è virtuoso quando esplica bene e come si conviene quella attività che gli è peculiare, ossia la razionalità (cfr. anche Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 7, 1097 b 22 ss.). – Questa concezione è già espressa nella filosofia dei Sofisti, nella quale la virtù è fatta coincidere con l'abilità razionale quale si esplica, ad esempio, in Protagora nella tecnica antilogica (**II 59s.**) o in Gorgia nella retorica, ossia nell'abilità del saper persuadere (**II 271ss.**). – Ma la sua espressione più significativa è quella che assume in Socrate con la celebre identificazione dell'*areté* con la scienza: l'uomo, per Socrate, è la sua anima (*psyché*) e ciò che permette all'anima di essere come conviene che sia è appunto il sapere (**II 315ss.**). Questa proposizione basilare dell'intellettualismo etico (cfr. voce) socratico condiziona l'intera storia dell'etica greca. Anche la tesi socratica che la specifica virtù dell'uomo è la virtù dell'anima, rimane acquisizione irreversibile nella filosofia antica. – In Platone la tripartizione dell'anima comporta una prima sistemazione delle virtù; alla perfetta attività che è peculiare di ciascuna parte dell'anima (concupiscibile, irascibile, razionale) corrisponde una specifica virtù (temperanza, fortezza, sapienza), più una quarta virtù che è l'armonia di queste: la giustizia (**III 638ss.**). – Ulteriori approfondimenti apporta Aristotele, pure partendo dagli stessi presupposti. L'anima vegetativa ha una sua virtù (un suo buon funzionamento), ma non è tipica dell'uomo, giacché quest'anima è propria di tutti i viventi. Anche l'anima sensibile ha una sua virtù, che nel caso specifico dell'uomo consiste nella capacità di sottomettersi come si conviene alla ragione che impone la misura e il «giusto mezzo» (virtù etiche). E poi c'è la virtù dell'anima razionale: la virtù razionale o teoretica. – Anche nel contesto dei sistemi dell'età ellenistica la virtù resta strutturalmente legata alla conoscenza (**V 1228ss.**, **1386ss.**). In particolare è da notare che per gli Stoici la virtù coincide con il *logos* armonizzato in modo perfetto, con l'azione perfetta, o *katórthoma* (**V 1371ss.**). – Nella speculazione neoplatonica, infine, la dottrina delle virtù subisce notevoli amplificazioni a cominciare già da Plotino (**VIII 2103ss.**). Porfirio distingue quattro livelli di virtù culminanti nelle virtù dello Spirito (**VIII 2142ss.**), e gli ultimi Neoplatonici parlano di una virtù teurgica come culmine della gerarchia delle virtù (**VIII 2208ss.**). Ma questa virtù rischia di essere, ormai, la negazione dell'antico razionalismo dei Greci (cfr. voce Teurgia).

Argomentazione, cfr. Confutazione; Dialettica; Sillogismo.

Aria (ἀήρ)
È il principio di tutte le cose secondo Anassimene (**I 90ss.**), Diogene di Apollonia (**I 207ss.**) e Archelao di Atene (**I 211s.**). – È una delle quattro «radici» secondo Empedocle (**I 173ss.**). – È uno dei quattro elementi secondo Aristotele (**IV 904**). – L'aria come elemento che sta fra la terra e il cielo, è considerata sede delle anime dopo la morte e dei Dèmoni dagli Stoici e da altri pensatori (cfr. ad esempio Posidonio, **V 1432**).

Aristocrazia, cfr. Governo, forme di.

Aristotelismo
Si può parlare di due ben distinte fasi dell'Aristotelismo nella antichità: 1) una coincide con la storia della scuola stessa di Aristotele, vale a dire con la storia del Peripato; 2) l'altra con il ricupero della filosofia dello Stagirita da parte dei Neoplatonici, dopo la scomparsa dei Peripatetici. 1) La storia del Peripato è molto meno varia di quella dell'Accademia. Già con Teofrasto, primo successore di Aristotele, predomina un interesse scientifico, che con Stratone diventa vero e proprio materialismo (**IV 1035ss**.). Inoltre, per volontà testamentaria di Teofrasto, gli scritti di Aristotele e di Teofrasto con tutta la biblioteca del Peripato furono ereditati da Neleo di Scepsi, che li portò in Asia, lasciando così la scuola priva del suo più prezioso patrimonio (**VI 1586ss**.). Nell'86 a.C., il Peripato fu poi saccheggiato da Silla (cfr. **VI 1587s**.). Gli scritti aristotelici, dopo una lunga odissea (di cui diciamo in **VI 1585ss.**), vedono finalmente la luce, pubblicati in modo sistematico a opera di Andronico nel ventennio successivo alla morte di Cicerone. Nei primi due secoli dell'era cristiana l'Aristotelismo rinasce e si diffonde soprattutto come lavoro di commento agli esoterici, il quale culmina nel ripensamento (sia pure parziale) di Alessandro di Afrodisia (**VI 1609ss**.). 2) Con l'avvento del Neoplatonismo, ossia a partire dal III secolo d.C., l'Aristotelismo scompare come scuola autonoma, ma, già a partire da Porfirio e soprattutto con Giamblico e con i Neoplatonici della scuola di Atene e di Alessandria, rinasce come propedeutica al Platonismo, e gli scritti dello Stagirita vengono considerati come una sorta di «piccoli misteri» che hanno lo scopo di introdurre ai «grandi misteri» di Platone. I commentari pervenutici sono elencati nello Schedario. Cfr. ivi, alla voce «Peripatetici», il catalogo dei Peripatetici più noti e quello degli scolarchi.

Aritmetica, cfr. Matematica.

Aritmologia
Con questo termine viene designato, da alcuni studiosi moderni, quel complesso di deduzioni (sconfinate largamente nel fantastico) circa le nascoste proprietà dei numeri e i rapporti di questi con le Divinità, che si ritrovano nei Pitagorici ma soprattutto nei Neopitagorici (**VII 1925ss**.). Per meglio chiarire la caratteristica ascientifica o parascientifica dell'aritmologia, potremmo dire che essa sta alla aritmetica, così come l'astrologia sta all'astronomia e l'alchimia sta alla chimica. È un sinonimo di «aritmosofia».

Aritmosofia, cfr. Aritmologia.

Armonia (ἁρμονία)
È un concetto che esprime una visione tipicamente greca della realtà, ed ha valenze a) ontologico-cosmologiche, b) antropologico-psicologiche, c) etiche, d) musicali. – a) Dal punto di vista ontologico, il concetto è già chiarissimo in Eraclito che interpreta la realtà come «armonia di contrari» (**I 97ss**.) e diviene dominante a tutti i livelli con i Pitagorici, in virtù del concetto di numero e dei concetti a esso connessi. Filolao esprime nel modo più pregnante il principio: «tutto nasce a causa della necessità e dell'armonia» (44 A 1 Diels-Kranz). Di qui il concetto di cosmo (cfr. **I 120ss**.), rimasto poi come acquisizione irreversibile. – b) A livello antropologico, esprime soprattutto il concetto di anima; cfr. la polemica di Platone, *Fedone*, B-C. Si veda anche Aristotele, *L'anima*, I, 4, 407 b 27. – c) Dal punto di vista etico, la virtù stessa è interpretata come armonia, come ordine interiore, cosmo dell'anima.

Arte, cfr. *Téchne*.

Ascesi, cfr. Askesis.

Askesis (ἄσκησις)
Significa, propriamente, esercizio. È un concetto fondamentale soprattutto nel Cinismo e nei pensatori influenzati dal Cinismo. L'esercizio, per i Cinici, consiste in una pratica di vita atta a temperare sia il corpo, sia l'anima, alle fatiche imposte dalla natura. Esso è, quindi, fondamento della virtù e della possibilità di raggiungere la felicità (**V 1095**). – Così, anche nel neostoico Musonio Rufo, che subì profondamente l'influenza cinica, l'esercizio è l'essenza della virtù (**VI 1681s.**).

Asomatos (ἀσώματος), cfr. Incorporeo.

Assenso (συγκατάθεσις, *adsensio*)
Esprime, secondo gli Stoici, un'attività propria della parte egemonica dell'anima e consiste nella adesione che l'anima umana dà (oppure nega) alle rappresentazioni sensibili che provengono dagli oggetti. Da questo assenso nascono l'apprensione o comprensione degli oggetti e la «rappresentazione comprensiva» o «catalettica» (cfr. Catalettica, rappresentazione). Gli Stoici pongono l'accento sulla «libertà dell'assenso»; ma questa libertà risulta, in ultima analisi, assai problematica, in quanto si risolve semplicemente nel poter dire di sì all'evidenza e nel dire di no alla non-evidenza, come dimostriamo in **V 1315ss.**

Assimilazione a Dio (ὁμοίωσις τῷ θεῷ)
È l'ideale morale in cui culmina l'etica platonica, di cui diciamo in **III 648ss.** Questo ideale viene poi ripreso, in polemica con la concezione immanentistica dell'età ellenistica, dai Medioplatonici (**VII 1855ss.**), e diviene quasi un minimo comun denominatore della maggior parte delle filosofie dell'età imperiale: dal Neostoicismo (**VI 1623s.**; **1684ss.**; **1712ss.**) al Neopitagorismo (**VII 1933ss.**), dal Neoaristotelismo (**VI 1612ss.**) al Neoplatonismo (**VIII 2100ss.**, **2103ss.**; cfr. Mistica-Misticismo).

Assiologia
È termine moderno (derivato però dal greco ἄξιος) con cui si indica la dottrina dei valori.

Assioma (ἀξίωμα)
«Assioma» è detta quella proposizione vera di verità intuitiva, in forza della quale avviene la dimostrazione. Negli *Analitici secondi*, Aristotele lo definisce come segue: «Dico che è un assioma quello che è necessario abbia chi voglia apprendere qualunque cosa. Vi sono infatti princìpi siffatti; a essi soprattutto siamo soliti riservare tale nome» (I, 2, 72 a 16 s.). L'assioma principale è il principio di non contraddizione (cfr. voce). Cfr. anche il testo citato alla voce Postulato.

Assoluto
Il termine, che deriva dal latino *absolutus* e che significa indipendente da altro, è diventato di uso corrente a partire dallo scorso secolo, soprattutto a opera della filosofia dell'Idealismo. Tuttavia, anche a prescindere dal contesto filosofico che lo ha reso famoso, si presta assai bene a indicare quello che i Greci chiamarono *Arché* e «Causa prima». Alcuni studiosi pensano che l'espressione che meglio corrisponde in greco a καθ' αὑτό, e a αὐτὸ καθ' αὑτό, «in sé», «in sé e per sé», ossia quelle espressioni con cui Platone indica le Idee. Forse ancor meglio corrisponde all'*absolutus* l'ἀνυπόθετος, ossia l'«incondizionato» (la condizione incondizionata), che è l'espressione con cui viene designata l'Idea del Bene nella *Repubblica* (VI, 510 B). L'Uno dei Neoplatonici è ciò che nel pensiero antico meglio corrisponde all'assoluto delle filosofie moderne. In generale è corretto denominare assoluto il principio primo, indipendentemente dalle sue specifiche connotazioni.

Assunzione, cfr. Postulato.

Assurdo (ἄτοπον, *absurdum*)
Assurdo è, in generale, ciò che è ontologicamente e quindi anche logicamente impossibile, ossia il contraddittorio (cfr. voci).

Assurdo, Dimostrazione per, cfr. Confutazione.

Astrazione (ἀφαίρεσις)
È l'operazione con cui si ricavano dai particolari gli universali, separando con la mente alcune proprietà delle cose che di per sé non sono separate. Già il senso, in qualche modo, astrae, accogliendo le forme sensibili senza la materia; ma l'astrazione è soprattutto prerogativa dell'intelletto: «Ma le cosiddette astrazioni l'intelletto le pensa alla stessa maniera del camuso: in quanto naso camuso, non può essere pensato senza la carne, in quanto curvo, se lo si pensa in atto, lo si potrebbe pensare senza la carne in cui il curvo risiede. Così pure gli oggetti matematici, sebbene non siano separati dalla materia, li pensa come se fossero separati» (Aristotele, *L'anima*, III, 7, 431 b 12 ss.). – L'astrazione è strettamente legata all'induzione, come Aristotele stesso rileva negli *Analitici secondi*, I, 18, 81 b 1 ss.; cfr. voce Induzione. – Si veda quanto diciamo a proposito dell'astrazione nelle matematiche in **IV 921ss.**, **924ss**.

Astrologia (ἀστρολογία)
È quella dottrina parascientifica fondata sulla credenza nell'influsso degli astri e dei loro moti sull'uomo, sui suoi caratteri e sul suo destino. Nacque fra i Caldei ed ebbe larga diffusione soprattutto a motivo della pratica degli oroscopi, che ne è un momento essenziale. I filosofi greci furono portati a sviluppare prevalentemente la componente scientifica di essa, creando, così, l'astronomia (**I 37ss.**). – Gli Stoici, tuttavia, ritennero di poter dare fondamento razionale proprio all'astrologia nel suo significato sopra specificato, sulla base del concetto di *Heimarmene*, e soprattutto di quello di «simpatia universale». Solo Panezio (**V 1417ss.**), nell'ambito della Stoa, si oppone. Le più serrate critiche vengono però dall'Accademia scettica di Carneade e soprattutto da Sesto Empirico che dedica un intero libro alla confutazione dell'astrologia. Egli considera la credenza nell'astrologia un vero e proprio oltraggio all'umanità «innalzando a nostro danno un gran mucchio di superstizioni e spingendo a non far nulla secondo la retta ragione» (*Contro i Matematici*, V, 2). L'astrologia si diffonde largamente nella tarda antichità.

Astronomia (ἀστρονομία)
Aristotele dice nella *Metafisica*, XII, 8, 1073 b 5 ss., che l'astronomia è scienza più affine alla filosofia prima (alla metafisica) perché indaga su enti che sono, sì, sensibili, ma eterni, così come sono eterni gli oggetti della metafisica. L'oggetto della astronomia è il mondo fisico sopralunare, ossia i cieli e ciò che fa parte dei cieli, che per Aristotele sono costituiti di etere incorruttibile (cfr. voce; si veda anche il finale di XII, 8). Già in Platone, specie nelle *Leggi*, l'astronomia è prossima alla metafisica. Cfr. anche l'*Epinomide*, *passim*.

Atarassia (ἀταραξία, *tranquillitas animi*, *securitas*)
Indica l'atteggiamento di «tranquillità dell'animo» e di «imperturbabilità» che caratterizza il saggio, secondo la maggior parte delle scuole dell'età ellenistica. Le singole scuole, però, intendono questo concetto con sfumature diverse. – a) Per gli Epicurei, l'*atarassia* coincide soprattutto col «piacere catastematico» e con l'*aponia* o «assenza di dolore» (**V 1216ss.**). – b) Per i pensatori seguaci del verbo stoico o da esso influenzati coincide con l'*apatia* nel senso di «assenza di passioni» (è da notare che il termine *atarassia* viene usato dagli Stoici solo in un secondo momento, ma certamente prima dell'età di Cicerone). – c) Per Pirrone l'*atarassia* consiste nel *ne sentire quidem* (**VI 1463s.**). – d) Per molti Accademici, Peripatetici e per gli ultimi Scettici, l'*atarassia* si raggiunge tramite la *metriopatia* (cfr. voce) o «moderazione delle passioni», e con essa coincide.

Ateismo (ἀθεότης, ἄθεος)
Si può intendere (e si è inteso) il termine «ateismo» in molte accezioni: 1) come assoluta negazione dell'esistenza di Dio e del Divino, intesi in qualsivoglia modo; 2) come inadeguata ed errata concezione di Dio e del Divino; 3) come un non volersi pronunciare sull'esistenza di Dio; 4) come indifferenza rispetto a Dio (ossia il vivere come se Dio non fosse). Di queste accezioni che sono suscettibili di numerose ulteriori suddistinzioni al loro interno, a nostro avviso, solo la prima è rigorosa dal punto di vista speculativo: infatti, in base alla seconda definizione, chiunque potrebbe accusare di ateismo chi non ha la propria idea di Dio. La terza posizione è «agnosticismo» e non ateismo, mentre la quarta definizione porta dal piano teoretico a quello pratico, che, in questa sede, non interessa. Stando alla prima accezione, si può dire che l'ateismo fra i filosofi greci è rarissimo. Sono atei alcuni dei Sofisti. Forse lo fu Gorgia, a motivo del suo nichilismo ontologico; in una certa misura si può dire ateo Prodico, per le ragioni che spieghiamo in **II 282s**. In maniera recisa lo è Crizia, come mostrano i testi che riportiamo in **II 291s**. Fra gli atei è da annoverare Diagora di Melo, che, però, fu poeta più che filosofo e non fondò teoreticamente la sua posizione. Nell'ateismo sfociò il Cirenaismo con Teodoro, detto appunto l'Ateo (**II 434**). Per Evemero di Messina, cfr. voce Evemerismo. Alcuni pensatori che la tradizione considerò atei, in realtà, o non lo sono, o lo sono solo dando al termine un'accezione impropria. Ad esempio, Protagora fu propriamente agnostico più che non ateo (**II 265s.**). Alcuni naturalisti furono considerati atei (Anassagora, Diogene di Apollonia) per le loro idee contrarie alla religione pubblica; e così anche Socrate. Lo stesso Platone considera atei (cfr. *Leggi*, libro X, *passim*) i Naturalisti, partendo dai presupposti del suo idealismo. Epicuro e gli Epicurei furono considerati atei perché sostenevano che gli Dei non si occupano del mondo e degli uomini; ma si veda quanto diciamo a questo proposito in **V 1205ss**. Gli stessi Scettici, almeno alcuni di essi, fanno spesso affermazioni che suonano in senso anti-ateistico. Sull'ateismo cfr. anche quanto dicono Filone (**VII 1768s.**) e Salustio Neoplatonico (**VIII 2181**).

Atemporalità
È quella determinata concezione dell'eternità in cui il tempo è totalmente negato e considerato come contratto nell'istante presente, la quale si ritrova per la prima volta in Parmenide (**I 148s.**). Questa concezione viene ripresa da Platone, che, sulla base dei guadagni della sua «seconda navigazione», la riferisce all'essere intelligibile. Ma mentre la concezione atemporale dell'essere propria dell'Eleatismo è negazione del tempo, quella di Platone si presenta come capace di giustificare anche la temporalità, che si configura come «immagine mobile dell'eternità immobile» (**III 581s.**). L'atemporale diventa, in tal modo, la dimensione della trascendenza, la temporalità la dimensione del sensibile.

Atomismo
È, nella filosofia antica, la dottrina ontologica secondo la quale tutta la realtà, senza eccezioni, è o deriva dagli atomi (cfr. voce). Di questa teoria si sono avute due versioni: quella di Leucippo e Democrito e quella epicurea. Sulla diversità delle due formulazioni, cfr. **I 191ss.** e **V 1178ss.**, **1209ss.**, **1213ss.** – Per il catalogo degli esponenti dell'Atomismo antico ed ellenistico, cfr. Schedario, *ss.vv.* Atomisti ed Epicurei.

Atomo (τὸ ἄτομον)
Il concetto di atomo è una delle più significative creazioni della filosofia presocratica, in particolare di Leucippo e Democrito. L'antecedente di questo concetto è stato additato nella concezione aritmo-geometrica dei numeri pitagorici, in particolare dell'Uno che respira il vuoto infinito (**I 118s.**); ma l'antecedente teoretico più significativo è il concetto dell'Uno melissiano (cfr. **I 166s.**) insieme alla complessa tematica eleatica, di cui l'atomismo rappresenta forse il più cospicuo dei tentativi di superamento (**I 193ss.**). Infatti, proprio il concetto di atomo come realtà «in-divisibile» suppone l'eleatica negazione del nulla:

infatti, la divisibilità infinita comporterebbe, al limite, l'andare nel nulla (il che è assurdo), donde la necessità strutturale di porre limite alla divisibilità. Sui caratteri degli atomi degli Abderiti (che sono forma, ordine e posizione) cfr. **I 191ss**. – Sui caratteri degli atomi nella rielaborazione epicurea della dottrina (che sono forma, grandezza e peso) cfr. **V 1178**. – Sull'infinito numero degli atomi e sulla differenza fra la concezione degli Abderiti e quella di Epicuro cfr. **I 197** e **V 1177ss**., **1189ss**. – Sui movimenti degli atomi cfr. **I 196ss**.; **V 1184ss**. – Sulla necessità dell'incontro degli atomi e sulla problematica connessa cfr. **I 196ss**. e **V 1186ss**. – Per la riforma epicurea del *clinamen*, cfr. Declinazione, tenendo presente che il *clinamen* modifica strutturalmente la concezione originaria degli Abderiti.

Attività, cfr. *Enérgheia*.

Atto, cfr. *Enérgheia*.

Attributo (τὰ ὑπάρχοντα, *attributum*)
È ciò che inerisce a un oggetto in maniera non fortuita, e quindi come tale di esso si predica. Per Aristotele l'attributo è uno dei significati dell'accidente; quel significato dell'accidente che non esprime il mero fortuito, bensì qualcosa che consegue, inerendo alla cosa in virtù della sua stessa essenza. Ecco la definizione aristotelica: «Accidente si dice anche in un altro senso. Tali sono tutti gli attributi che appartengono a ciascuna cosa di per sé, ma che non rientrano nella sostanza stessa della cosa. Per esempio, accidente in questo senso è la proprietà di un triangolo di avere la somma degli angoli uguale a due retti. Gli accidenti di questo tipo possono essere eterni» (*Metafisica*, V, 30, 1025 a 30 ss.). (Accanto a questo significato specifico di attributo ve ne possono essere altri due, per analogia: a) quello dell'«attributo essenziale», cioè che esprime una parte dell'essenza della cosa; b) quello dell'«attributo accidentale», che esprime, invece, l'accidente nel senso vero e proprio. Si tratta, però, di due significati impropri).

Atyphia (ἀτυφία)
Significa «assenza di illusioni», e, in particolare, di quelle fallaci che ci provengono dal vivere in società. Fu efficacemente propugnata da Antistene (**II 411s**.).

Aumento (αὔξησις)
È, per Aristotele, una delle due forme che assume il mutamento quando si riferisce alla categoria della quantità (**IV 895ss**.).

Autarchia (αὐτάρκεια)
Significa autosufficienza, autonomia. – a) In Ippia il termine sta a indicare la capacità di saper fare da sé tutto ciò che occorre alla vita (**II 283s**.). – b) In Socrate, invece, assume il duplice significato di autonomia della virtù e quindi dell'uomo virtuoso. La virtù è autarchica perché da sola basta a procurare la felicità, e il saggio lo è di conseguenza (**II 336ss**.). – c) I Cinici, e in particolare Antistene e Diogene, radicalizzano il concetto e lo portano alla estrema esasperazione (**II 408ss**.; **V 1092ss**.). – d) L'ideale dell'autarchia ispira, in genere, tutta la filosofia ellenistica: chi segue la natura – dice Epicuro – raggiunge l'autarchia (**V 1221ss**.). Allo stesso modo l'autarchia è la caratteristica peculiare della virtù per gli Stoici, perché è fine a se stessa (**V 1405ss**.).

Autocoscienza (συναίσθησις, *sensus sui*)
Il termine nell'accezione moderna di coscienza che l'assoluto ha di se medesimo, non ha un esatto corrispettivo in greco. Solo approssimativamente si può indicare un antecedente nell'aristotelico concetto di Dio come «pensiero di pensiero» (**IV 886**) e poi nella ripresa Medioplatonica di questa concezione (**VII 1832ss**.). Ma forse l'Uno plotiniano, malgrado le

apparenze, in quanto non è «in-coscienza», ma «meta-coscienza» (**VIII 2029s.**) e «assoluto se stesso» (**VIII 2031ss.**), anticipa ancora meglio, ossia proprio a un livello di assolutezza, questa concezione. Cfr. voce Coscienza.

Autodominio, cfr. *Enkràteia*.

Autogeneratore (αὐτογένεθλος)
È, negli *Oracoli Caldaici*, la nota caratteristica del Padre, o Intelletto Paterno, che viene appunto definito come «nato da se stesso» (**VII 1972**). Si vedano *infra* i termini Autoproduttore e *Causa sui*.

Autonomia, cfr. Autarchia.

Autoproduttore, **Attività autoproduttrice**
Così può essere definito l'Uno plotiniano, quale è presentato nell'ottavo trattato della VI *Enneade*. Anzi, Plotino parla addirittura di libera attività autoproduttrice. Si vedano i testi che riportiamo in **VIII 2031**.

Autopsia (αὐτοψία)
Significa, alla lettera, guardare con i propri occhi. Nella terminologia della medicina empirica significa la particolare tecnica dell'osservazione del caso patologico che deve essere estesa ai fenomeni precedenti, contemporanei e susseguenti al decorso della malattia (**VI 1559s.**).

Autosufficienza, cfr. Autarchia.

Azione (πρᾶξις, ἐνέργεια, *actio*)
Aristotele ne dà una caratterizzazione ontologica puntuale nel modo seguente: «Poiché delle azioni che hanno un termine nessuna è di per sé fine, ma tutte tendono al raggiungimento del fine, come ad esempio il dimagrire che ha come fine il dimagrimento; e, poiché gli stessi corpi, quando dimagriscono, sono in movimento in questo modo, ossia non sono ciò in vista di cui ha luogo il movimento, ne consegue che queste non sono azioni, o almeno non sono azioni perfette, perché, appunto, non sono fini. Invece il movimento nel quale è contenuto pure il fine è anche azione. Per esempio, nello stesso tempo uno vede ed ha veduto, conosce e ha conosciuto, pensa ed ha pensato, mentre non può imparare e avere imparato, né guarire ed essere guarito. Uno che vive bene, a un tempo ha anche ben vissuto, e uno che è felice, a un tempo è stato anche felice. Se così non fosse, bisognerebbe che ci fosse un termine di arresto, così come avviene quando uno dimagrisce; nei casi in questione, invece, non c'è questo termine di arresto: a un tempo uno vive ed ha vissuto. Di questi processi i primi bisognerà denominarli movimenti, i secondi, invece, attività. Infatti ogni movimento è imperfetto: così ad esempio il processo del dimagrire, dell'imparare, del camminare, del costruire. Questi processi sono movimenti e sono palesemente imperfetti: non è possibile, infatti, che uno cammini e abbia camminato nel medesimo tempo, né che, nel medesimo tempo, uno costruisca e abbia costruito, che divenga e che sia divenuto, riceva movimento e l'abbia ricevuto: queste sono cose diverse. Invece, uno ha visto e vede nel medesimo tempo, e, anche, pensa e ha pensato. Chiamiamo dunque attività quest'ultimo tipo di processo e movimento l'altro» (*Metafisica*, IX, 6, 1048 b 18 ss.). – Per quanto concerne il rapporto fra azione e contemplazione, si veda quanto diciamo ***Saggio* 2264ss**. – Per l'interpretazione metafisica dell'azione come contemplazione illanguidita, in Plotino, cfr. **VIII 2120ss**. Per ulteriori significati, cfr. *Energheia*.

Azione retta, cfr. Katórthoma.

B

Beatitudine, cfr. *Eudaimonía*.

Bello (τὸ καλόν, *pulchrum*)
La dottrina greca del Bello è legata ai seguenti concetti fondamentali: 1) quelli di misura, ordine, proporzione, definito; 2) quello di bene; 3) quello di intelligibile privilegiato, di «straordinariamente evidente»; 4) quello di Eros; 5) quello di vero. 1) Per quanto concerne il primo punto, già Platone scriveva con tutta chiarezza: «la misura e la proporzione sono bellezza [...] dovunque» (*Filebo*, 64 E). Ed è su questo aspetto che insiste Aristotele, come si può leggere nei passi che riportiamo in **IV 1014s**. Plotino sviluppa questo concetto, portandolo alle sue estreme conseguenze: il bello si identifica nel *Nous*, mentre l'Uno è al di sopra del Bello (**VIII 2055ss**.) 2) La connessione fra Bello e Bene è tipica della mentalità greca e i filosofi classici non hanno fatto che sancire questa connessione. Che l'Idea del Bello, la quale costituisce il vertice dell'ascesa, attraverso la scala dell'Amore, sia il principio assoluto, e quindi il Bene, è evidente dal passo del *Simposio* e dai vari passi che riportiamo in **III 677ss**. Nel *Filebo*, 64 E, è poi detto chiaramente. Anche Aristotele, *Metafisica*, XII, 7. Lo stesso Plotino, che fa coincidere la bellezza con la seconda Ipostasi, l'Intelligenza (**VIII 2055**), e che pone l'Uno al di sopra di essa, dice tuttavia che l'Uno «è bellezza che trascende ogni bellezza» e fonte di ogni bellezza (cfr. **VIII 2055**). 3) In che senso la bellezza sia un intelligibile privilegiato, lo spieghiamo in **III 684ss**. 4) Più che il legame che il Bello ha con l'arte, i filosofi greci (soprattutto Platone e Plotino) hanno evidenziato i legami del Bello con l'Eros, facendo dell'erotica la via che, attraverso la bellezza, riporta all'Assoluto (**III 664ss**.; **VIII 2106s**.). 5) Anche il legame del Bello con il Vero è stato chiaramente rilevato, se pure non sviluppato, ad esempio da Platone (*Filebo*, 64 E-65 A). Dopo le affermazioni già riportate al punto secondo, e cioè che la natura del Bene sconfina nella natura del Bello, Platone soggiunge: «Se non possiamo afferrare il Bene in un'Idea sola, prendiamolo in tre, nella bellezza, nella simmetria, nella verità». Del resto, questa conclusione si impone in modo necessario, dato che, per il Greco, Essere e Verità sono addirittura (in accezione ontologica) sinonimi, e l'Essere perfetto non può, di conseguenza, non essere, a un tempo, «Bello», «Bene», «Verità».

Bene (τὸ ἀγαθόν, *bonum*)
Il concetto ha due valenze fondamentali: una ontologico-metafisica e una etica; quest'ultima, poi, può caricarsi di ulteriori valenze mistico-religiose e anche politiche. 1) Nei Presocratici, il concetto di Bene non è tematico e anche in Socrate non ha ancora fondamento ontologico. Invece, già con Euclide il Bene socratico è identificato con l'Essere-uno parmenideo (**II 437ss**.). In Platone, è la suprema Idea dalla quale tutte le cose traggono realtà e conoscibilità (**III.iv-vi**), mentre il Demiurgo riceve l'attributo essenziale di buono (**III 567ss**.). In questo modo, non solo il mondo intelligibile dipende dall'Idea del Bene, ma lo stesso mondo sensibile dipende dalla bontà del Demiurgo, sicché tutta la realtà, sia nella dimensione dell'essere, sia in quella del divenire, si fonda sul Bene (**III 577ss**.). Analoga concezione troviamo in Aristotele, anche se prospettata secondo una diversa angolatura. Il Motore primo, ossia la Sostanza prima, l'Intelligenza suprema, è il Bello, il Bene e l'Ottimo e proprio per questo attrae l'universo intero e lo muove, come oggetto di desiderio e di amore (**IV 885ss**.). Del resto, è proprio il concetto di Bene che sta alla base del finalismo dello Stagirita, come risulta in particolar modo dal libro dodicesimo della *Metafisica*, capp. 7 e 10, *passim*. La dottrina del Bene raggiunge i suoi vertici in Plotino, il quale lo identifica con l'Uno e lo concepisce come trascendente lo stesso Essere e lo stesso Pensiero. L'intuizione platonica del Bene come fonte dell'essere del pensare e così sviluppata e portata alle sue conseguenze estreme (cfr. testi ed esegesi in **VIII 2028s**.). 2) a) Nel significato etico il concetto di Bene emerge in primo piano a partire dalla Sofistica e soprattutto da Socrate, che

lo identifica con la virtù-scienza, nel senso che precisiamo in **II 326ss**. b) In Platone il bene morale si identifica con l'imitazione del Divino e quindi del Bene metafisico, e consiste nel rendere l'anima ordinata e plasmata secondo l'ordine del mondo ideale, come in modo esemplare si dice nel testo della *Repubblica* che riportiamo in **III 767**). Notevoli approfondimenti al concetto di Bene apporta Aristotele, interpretandolo, sullo schema della sua concezione dell'essere, come concetto polivoco, come in modo esemplare si dice in questo passo dell'*Etica nicomachea*, I, 4, a 19-29: «Ma il termine "bene" si usa sia nel senso della *sostanza*, sia in quello della *qualità*, sia in quello della *relazione*, e ciò che è per sé, cioè la sostanza, è per natura anteriore a ciò che è relativo (infatti questo è ritenuto accessorio e accidentale rispetto all'essere per sé); cosicché non ci potrà essere alcuna "Idea" comune a queste categorie. Inoltre, poiché "bene" ha tanti significati quanti ne ha "essere" (infatti, si predica nella categoria della *sostanza*, come, per esempio, Dio e intelletto; in quella della *qualità*: le virtù; in quella della *quantità*: la misura; in quella della *relazione*: l'utile; in quella del *tempo*: il momento opportuno; in quella del *luogo*: l'ambiente adatto; e così via), è chiaro che non può essere un che di comune, universale e uno: non sarebbe, infatti, predicabile in tutte le categorie, ma solo in una». È proprio questa concezione polivoca del bene che permette ad Aristotele un più adeguato impianto dell'etica. Sul concetto aristotelico di bene (etico) supremo come felicità, cfr. **IV 934ss**. d) La valenza etica del Bene emerge, poi, in primo piano nei sistemi dell'età ellenistica, dati gli interessi morali preminenti dei medesimi, su cui si veda **V *passim***. Le due interpretazioni estreme sono quella epicurea, che identifica nel piacere il bene supremo (**V 1213ss**.), e quella degli Stoici, che lo identifica con la virtù, mediante il concetto di *oikeiosis*, cfr. **V 1373ss**. Un'eccellente panoramica della problematica del bene morale, in ottica ellenistica, si troverà nel *De finibus bonorum et malorum* di Cicerone. 3) Nei sistemi dell'età imperiale il bene morale si realizza nella assimilazione al Divino e soprattutto nell'unione mistica e nell'estasi, e dunque assume valenze chiaramente mistico-religiose. Cfr. **VIII *passim***. 4) La valenza politica del Bene emerge in primo piano soprattutto in Platone, in numerosi suoi scritti, in particolar modo nella *Repubblica* (cfr. **III 715ss**.). 5) Per i rapporti fra Bene e Bello cfr. quest'ultima voce.

Boulesis, cfr. Libertà; Volontà.

C

Caduta dell'anima nel corpo
È descritta con ampiezza da Platone nel celebre mito del *Fedro*, 248 A ss. (di cui diciamo in **III 232ss**), come conseguenza di una colpa originaria. Questa concezione della colpa, che negli Orfici e nei Pitagorici resta alquanto oscura, è da Platone interpretata, sempre nel *Fedro*, come incapacità di contemplare, o di continuare a contemplare l'Essere nella pienezza della verità. Il cadere, come conseguenza dell'affievolirsi o venir meno del contemplare, diventa, poi, idea centrale in Plotino (**VIII 2089ss**.). L'ermetismo interpreta la caduta dell'anima nel corpo come un peccato di narcisismo (**VII 1965**).

Caldo, calore (τὸ θερμόν)
Il caldo gioca un ruolo importante nella cosmologia di Anassimandro (**I 98**). – Un ruolo addirittura determinante nella cosmologia e nella ontologia di Stratone di Lampsaco, che lo introduce (insieme al suo contrario) come principio di tutte le differenze qualitative (**IV 1053**). – Una funzione non meno importante ha nella fisica stoica, e questo ben si spiega sulla base del principio artefice che è identificato con il fuoco e con il pneuma infuocato: il calore diventa, così, la forza creatrice che permea l'intera natura (cfr. il testo riportato in **V 1347**). – Influssi di questa concezione stoica si riscontrano altresì in alcuni documenti mediopitagorici (cfr. **VII 1900**).

Calvo, Argomento del
È così chiamato uno dei celebri paradossi di Eubulide, diretto contro la possibilità di ammettere e giustificare il molteplice (cfr. l'esposizione in **II 445s**.).

Cambiamento, cfr. Mutamento.

Canone (κανών)
Significa criterio o norma. Il termine diventa tecnico nella filosofia del Giardino. Epicuro intitola *Canone* il libro in cui elabora il criterio della verità e la norma del bene e del male (**V 1159ss**.).

Canonica (τὸ κανονικόν)
È la dottrina che elabora il canone della verità. Così è denominata, in particolare, la logica epicurea (**V 1159ss**.).

Caos (χάος)
È il principio dal quale le antiche teogonie, e in particolar modo quella di Esiodo, deducevano gli Dei e quindi tutte le cose. Caos ha fondamentalmente due significati diversi: a) quello di disordine e di confusione e b) quello dell'immenso spalancarsi dello spazio vuoto. Questi due significati esprimono indubbiamente, a livello fantastico-poetico, ciò che, a livello di *logos*, esprime l'arché (cfr. voce) dei filosofi naturalisti, ossia ciò da cui tutto deriva e in cui tutto sussiste (**I 75ss**.). Sulle specifiche differenze fra la raffigurazione mitica del caos e il concetto di *arché* cfr. **I 77s**.

Carattere (χαρακτὴρ, ἦθος)
È il tratto specifico che connota il comportamento di un uomo e il suo agire abituale; la cifra, quindi, che contraddistingue l'indole di un uomo. È rimasta famosa (e non solo nell'antichità) l'analisi e la descrizione fenomenologica dei caratteri fatta da Teofrasto (**IV 1045**).

Cardinali, Virtù
Così sono state chiamate, a partire dalla patristica, le quattro virtù fondamentali della *giustizia*, *fortezza*, *temperanza*, *saggezza/ sapienza* (cfr. le singole voci). Tali virtù furono messe a tema e rigorosamente giustificate, a livello filosofico, per la prima volta da Platone nella *Repubblica*. In Platone si possono indubbiamente chiamare virtù civili o politiche (nel senso greco del termine). – Aristotele considera le prime tre come virtù etiche e la quarta come dianoetica (**IV 941ss**., **945ss**.). – Plotino e i Neoplatonici considerarono, invece, queste quattro virtù come attuantisi a differenti livelli: solo al primo di questi livelli si chiamano virtù civiche o politiche, mentre al più alto livello si chiamano virtù paradigmatiche (**VIII 2103ss**.). – Cfr. anche la distinzione dei livelli intermedi e la relativa denominazione in Porfirio (**VIII 2142ss**. e i testi ivi riportati).

Carità (χάρις, ἀγάπη, *charitas*)
Il concetto di amore come dono gratuito è assente dal pensiero greco (cfr. voce Eros). La tematica della χάρις si incontra per la prima volta in Filone di Alessandria, il quale la desume dalla Bibbia e, appunto sulla base della teologia biblica, prospetta già la dottrina della creazione come «dono» (**VII 1178s**. e il passo ivi riportato).

Caso (αὐτόματος)
È un evento accidentale, ossia che si verifica né sempre, né per lo più, ma solo talvolta, e che è prodotto da una causa indeterminata. Strettamente connessa al caso è la fortuna, che consiste in alcuni particolari eventi casuali. Ecco una pagina di Aristotele che chiarisce per-

fettamente questi due concetti e i loro rapporti (*Fisica*, II, 6, 197 a 36 ss.): «Fortuna e caso differiscono, in quanto il caso ha un maggior numero di accezioni. Tutto ciò che avviene per fortuna, infatti, avviene per caso, ma non tutto ciò che avviene per caso avviene per fortuna. Infatti, la fortuna e il fortuito sono propri di quelle cose cui si potrebbe attribuire il successo o, comunque, un pratico risultato. Perciò è anche necessario che la fortuna sia limitata ai fatti pratici (ne è prova il fatto che sembrano essere la medesima cosa, o quasi, la prosperità e la felicità; e la felicità è un fatto pratico, un ottimo fatto pratico), sicché quanti non possono agire, non possono neppure far qualcosa di fortuito. E perciò nessun essere privo di anima, nessuna bestia, nessun fanciullino fa nulla per fortuna, perché non ha la facoltà della scelta; e per costoro non c'è né prosperità né sfortuna, a meno che non si voglia parlare per similitudine, come diceva Protarco: che son fortunate le pietre da cui si cavano gli altari, perché sono venerate, mentre le loro consorelle vengono calpestate! In realtà anche queste cose sono, in un certo senso, sottoposte alla fortuna, ma solo quando colui che fa qualcosa a loro attinente, agisce fortuitamente; in ogni altro senso, però, non le sono affatto sottoposte. Il caso, invece, si verifica anche per gli altri animali, e per molte cose inanimate: ad esempio noi diciamo: "la venuta del cavallo è stata un caso", perché con la sua venuta quell'animale, magari, si è salvato; senza che egli, però, sia venuto affatto con lo scopo di salvarsi; e diciamo anche: "il tripode è caduto per caso": esso infatti si trovava lì, perché ci si sedesse; ma non è caduto affatto per farci sedere! Da quel che si è detto consegue chiaramente che noi parliamo di caso allorquando tra ciò che in senso assoluto pur avviene in vista di un fine – sono venute fuori, senza aver per fine quello che è accaduto, cose la cui causa finale è esterna a esse; parliamo, invece, di fortuna a proposito di quelle cose che, pur comprese fra quelle che avvengono a caso, possono essere scelte da quelli che hanno facoltà di scegliere». – Il caso, dal punto di vista ontologico, ha radice nella materia, nella misura in cui questa è potenzialità non riducibile interamente a forma e ad atto. Se si togliesse il casuale – si noti – scomparirebbe anche il per lo più e tutto diverrebbe necessario. – Bisogna tener presente, per quanto concerne l'evoluzione storica del concetto, che, nella visione dei Naturalisti, predomina sovrana la Necessità. Anche gli antichi Atomisti non fanno eccezione, se non nel senso che indichiamo in **I 196ss**. Invece in Epicuro, con la dottrina della «declinazione degli atomi», il caso, proprio nel senso definito da Aristotele, diventa causa del prodursi di tutte le cose, come spieghiamo in **V 1186ss**. Pure gli Scettici, anche se in tutt'altra angolatura, concepiscono l'essere come consegnato al caso, nella misura in cui negano ogni nesso causale. Gli Stoici, per contro, non riconoscono alcuna realtà al caso, in conseguenza della loro dottrina della Heimarmene. Secondo gli Stoici, gli uomini parlano di caso semplicemente quando non sono in grado di conoscere la causa delle cose (cfr., S.V.F., II, frr. 965-973 von Arnim).

Catafasi, catafatico
Affermazione e giudizio affermativo.

Catalettica, Rappresentazione (καταληπτικὴ φαντασία, *comprehensio*)
Nella logica stoica è così chiamata la rappresentazione veritativa. Essa è costituita quasi da una sintesi fra la sensazione (che è una impressione proveniente dal mondo esterno e recepita dall'anima in modo passivo) e il libero assenso (cfr. voce) del soggetto (cfr. testi ed esegesi in **V 1315ss**.).

Catarsi (κάθαρσις)
Catarsi significa purificazione in almeno tre differenti sensi: 1) a livello magico-religioso, 2) a livello filosofico-razionale, 3) a livello poetico-estetico. 1) La catarsi magico-religiosa è quella propria dei misteri, consegnata alle pratiche delle *teletaí* orfiche, o a quelle teurgiche degli *Oracoli* (**VII 1969ss**.), fatte proprie anche dagli ultimi Neoplatonici (**VIII 2169ss**., **2179**, **2208s**., **2212ss**.). Lo scopo è la liberazione dal male inteso come impurità e la salvezza

nell'aldilà. 2) La seconda forma di catarsi fa invece leva sulla conoscenza e sul *nous* dell'uomo. Già i Pitagorici incominciarono a portarsi su questo piano (**I 123ss.**), ma la fondazione speculativa di questa forma di catarsi si trova in Platone, il quale spiega che, se la purificazione totale dell'anima avviene con la morte, ossia con la separazione radicale dal corpo, è tuttavia possibile anche restando in vita, in un certo senso, staccarsi dal corpo e rifugiarsi nell'anima, e, attraverso l'anima appunto, conoscere il puro essere. La vera purificazione consiste nel sapere, i veri iniziati ai misteri sono i veri filosofi, come si dice in un famoso passo del *Fedone*, che riportiamo in **III 659s**. Cfr. anche gli ulteriori sviluppi di questa problematica in Plotino (**VIII 2112ss.**). 3) La catarsi poetico-estetica è, secondo Aristotele, quella prodotta dall'arte, ed è una sorta di purificazione dalle e delle passioni, e quindi, in ultima analisi, l'effetto prodotto da ciò che noi oggi chiamiamo piacere estetico (**IV 1015ss.**).

Catastematico, cfr. Piacere.

Categoria (κατηγορία)
1) La genesi della problematica delle categorie va indubbiamente ricercata nell'ontologia e nella dialettica di Platone, in particolar modo nella dottrina del *Sofista*, che introduce una scelta di cinque generi supremi dell'Essere, del Moto, della Quiete, dell'Identico e del Diverso con le funzioni che indichiamo in **III 555ss**. 2) Il creatore del termine e del concetto deve però considerarsi Aristotele, anche se questi beneficia largamente dei contributi platonici e accademici. Le categorie hanno tre valenze: a) una ontologica, b) una logica, c) una linguistico-grammaticale. Le prime due sono chiaramente tematizzate da Aristotele stesso, la terza, invece, è stata rilevata dagli studiosi moderni. a) A livello ontologico, le categorie sono le originarie divisioni dell'essere (= ciò in cui l'essere originariamente si distingue), o, come dice lo Stagirita, sono le *«figure» dell'essere*, come spieghiamo in **IV 863ss**. – b) Dal punto di vista logico, sono le supreme nozioni e i supremi generi ai quali sono riportabili i termini in cui si scompone il giudizio e la proposizione, come spieghiamo in **IV 980ss**. – c) Trendelenburg ha poi rilevato che le categorie ridanno le parti del discorso: la prima il sostantivo; la quantità e il quale l'aggettivo; il dove e il quando gli avverbi di tempo e di luogo; l'agire e il patire esprimono l'attivo e il passivo del verbo. – La traduzione di «categoria» con «predicamento» è inadeguata, per le ragioni che spieghiamo in **IV 981ss**. – Nel greco comune il vocabolo significava accusa, imputazione. Nel significato filosofico non ha un corrispettivo nelle lingue moderne, e per questo si è mantenuto l'originale. 3) Gli Stoici riducono le categorie a quattro: la sostanza o sostrato materiale, la qualità, i modi, e i modi relativi, senza tuttavia esplicitare la nuova tematica ontologica che sta sullo sfondo di questa riforma (**V 1343**). 4) Plotino riduce drasticamente la validità ontologica delle categorie aristoteliche alla sfera del sensibile, mentre propone come tavola delle categorie dell'incorporeo le cinque Idee generalissime del *Sofista* di Platone (**VIII 2056s.**). 5) Già a partire da Porfirio, però, si verifica un recupero della tavola aristotelica delle categorie e della relativa problematica, soprattutto nella sua valenza logico-gnoseologica, che attira poi l'attenzione della maggior parte dei filosofi della tarda antichità (**VIII 2151ss.**). 6) È soprattutto nella valenza logica che Boezio trasmette la dottrina delle categorie al Medioevo (**VIII 2245**).

Catena ermetica (ἑρμαικὴ σειρὰ)
È, secondo la credenza della tarda antichità, quella supposta catena di vite, costituita dalle successive reincarnazioni, cui sono collegati coloro che vivono la vita filosofica, e alla quale, ad esempio, Proclo credeva di appartenere (**VIII 2209**).

Causa (αἰτία, αἴτιον)
Il termine causa (che traduce il greco *aitía* e *aítion*) suona agli orecchi del lettore di oggi in senso fortemente equivoco a motivo delle secolari discussioni che pesano su di esso. Nel contesto del pensiero greco, causa non ha il significato che riveste nella scienza da Galileo

in poi; non quello empiristico, non quello kantiano, né quello idealistico. Causa è sinonimo di principio (arché) e significa, propriamente, ciò cui non è possibile il darsi della realtà, ossia la condizione e il fondamento ontologico delle cose. Aristotele dice anche che la causa è τὸ διὰ τί, la ragion per cui, il perché ultimo delle cose. La speculazione greca nel suo complesso è tutta una ricerca della causa intesa in questo senso, ma il sistematore della dottrina è Aristotele il quale stabilisce che le cause sono di quattro tipi: non di più e non di meno. A complemento di quanto diciamo in IV, 47-56 ss., ecco una pagina della *Metafisica* (V, 2, 1013 a 24 ss.) molto chiara: «(1) Causa, in un senso, significa la materia di cui sono fatte le cose: per esempio, il bronzo della statua, l'argento della tazza e i generi di questi. (2) In un altro senso, causa significa la forma e il modello, ossia la nozione dell'essenza e i generi di essa: per esempio, nell'ottava la causa formale è il rapporto di due a uno e, in generale, il numero. E causa in questo senso sono anche le parti che rientrano nella nozione dell'essenza. (3) Inoltre, causa significa il principio primo del mutamento o del riposo; per esempio, è causa chi ha preso una decisione, il padre è causa del figlio e, in generale, chi fa è causa di ciò che vien fatto e ciò che è capace di produrre mutamento è causa di ciò che subisce mutamento. (4) Inoltre, la causa significa il fine, vale a dire lo scopo delle cose: per esempio, lo scopo del passeggiare è la salute. Infatti, per quale ragione uno passeggia? Rispondiamo: per essere sano. E, dicendo così, noi riteniamo di aver addotto la causa del suo passeggiare. E lo stesso si dica di tutte quelle cose che sono mosse da altro e sono intermediarie fra il motore e il fine: per esempio, il dimagrire, il purgarsi, le medicine, gli strumenti medici sono tutte cause della salute: tutte, infatti, sono in funzione del fine e differiscono fra loro in quanto sono, alcune, strumenti, altre azioni». – Queste cause, per Aristotele, sono tutte indispensabili, ma la causa formale è preminente. Sono inoltre da ricordare (oltre alle analisi sulle singole cause e sul ruolo avuto dai predecessori nella scoperta delle medesime, fatte da Aristotele nel libro II della *Fisica* e nel libro I della *Metafisica*, divenute assai famose), le importanti precisazioni che si leggono in *Metafisica* XII 4-5, circa la analogicità delle cause: le cause di ciascuna cosa sono individualmente diverse, ma analogicamente le stesse. – Abbiamo detto che la filosofia greca è tutta una ricerca di cause e che la conoscenza e la scienza sono sempre e solo ricerca e individuazione delle cause. Si capisce, quindi, come lo scetticismo, soprattutto nella versione più raffinata di Enesidemo, abbia cercato di contestare proprio l'esistenza di cause per vanificare ogni pretesa della conoscenza e della scienza; cfr. quanto diciamo, a questo proposito, in VI, 135-141.

Causa sui
Con questa espressione può essere caratterizzato l'Uno di Plotino, in quanto pone e crea se medesimo. Cfr., ad esempio, i testi riportati in VIII, 70-74.

Caverna, Mito della
Il «Mito della Caverna» è il più famoso e il più significativo dei miti di Platone, in quanto riassume tutti gli aspetti della sua filosofia. Si veda il testo e l'interpretazione nel vol. III, 421-429.

Celato, Argomento del
È uno dei paradossi di Eubulide, che rappresenta un tipico esempio della dialettica megarica (II, 312 ss.).

Certezza (βέβαιος, βεβαιώτης, βεβαίωσις)
La certezza, per la maggior parte dei pensatori greci, ha, fondamentalmente, valenza oggettiva, in quanto è considerata prerogativa dell'essere stesso. – L'oggettività della certezza è già implicata nel celebre fr. 3 di Parmenide, che afferma d'identità di pensare e di essere. Citiamo due altri esempi significativi. – Per Platone, la certezza è la stessa stabilità nell'essere propria delle Idee; è l'assolutezza delle Idee (cfr. III, 74 ss.). – Per Aristotele la

certezza assoluta coincide con la legge stessa dell'essere: cioè con il principio di non contraddizione, che, per lui, è appunto il principio più certo di tutti, perché intorno a esso, in quanto legge dell'essere, non è strutturalmente possibile cadere in errore. Si veda il passo della *Metafisica* che riportiamo alla voce Contraddizione, principio di. – Il problema della certezza viene quindi a coincidere col problema del criterio.

Chora (χώρα)
Platone usa questo termine, che significa spazialità, a motivo del ruolo peculiare che egli assegna a questo principio, consistente appunto nell'essere sede e ricettacolo di tutte le cose che nascono (III, 147-153). La *chóra*, oltre a) alla funzione di «ciò in cui» tutte le cose nascono, ha altresì b) quella qualità di «ciò da cui» sono tratte e «di cui» son fatte (la componente materiale delle cose). – c) La *chora*, inoltre, non si identifica con i quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco), pur recando in sé in maniera confusa e disordinata le vestigia di questi (*Timeo*, 53 B). I quattro elementi nascono solo dopo il primo intervento del Demiurgo (cfr. *Timeo*, 69 B-C; cfr. 52 D ss.; cfr. IV, 160 ss.) – d) La *chora* è detta necessità, in quanto è disordine opposto all'intelligenza (47 E-48 A); essa non è, tuttavia, l'assoluta negazione dell'intelligibile, in quanto non solo è pregna di tracce e di forme scomposte dei quattro elementi e delle relative affezioni, ma è in generale «partecipe in modo oscuro dell'intelligibile» (51 B), ossia del mondo delle Idee, e, quindi, è positiva capacità di accogliere l'intelligibile. – e) La *chora* è un principio eterno (52 B ss.), preesistente al cosmo (52 A-B). Questa concezione rappresenta indubbiamente una forma di dualismo ontologico (cfr. Dualismo), ma assai diverso dal dualismo orientale, dato che la *chora* non è, come abbiamo detto al precedente punto, l'antitesi assoluta dell'intelligibile, ma solo l'antitesi relativa, nella misura in cui ne partecipa oscuramente e quindi lo può accogliere: in questo senso, dunque, essa non è affatto il principio del Male che eternamente fronteggia quello del Bene. Cfr. Materia.

Cielo (οὐρανός)
Cielo è stato inteso dagli antichi in significati diversi, che Aristotele riassume nei seguenti tre: «In un primo senso la sostanza dell'estrema periferia del Tutto, ovvero il corpo naturale che si trova nell'estrema periferia del Tutto; siamo soliti infatti chiamare per eccellenza cielo il luogo estremo e più elevato, nel quale diciamo anche avere la sua sede quanto v'è di divino. In un secondo senso diciamo cielo il corpo che segue immediatamente all'estrema periferia del Tutto, nel quale si trovano la luna, il sole e alcuni degli astri; anche questi infatti noi diciamo che sono nel cielo. In un altro senso ancora, diciamo cielo il corpo circoscritto e contenuto nella estrema periferia; siamo soliti infatti chiamare cielo l'universo nel suo insieme» (*De Caelo*, I, 9, 278 b 11 ss.). I significati veri e propri di cielo sono i primi due, essendo il terzo sinonimo di cosmo (per il quale si rimanda alla relativa voce). La concezione più tipica del cielo fu quella di Aristotele, il quale ne sostenne l'incorruttibilità, e introdusse la dottrina dell'etere (cfr. voce) per spiegarla. Probabilmente, nell'ultima fase del suo pensiero, egli concepì (in seguito a un ripensamento delle dottrine astronomiche di Callippo e di Eudosso) quello che nel passo letto è presentato come secondo significato di Cielo, come suddiviso in 55 sfere (cfr. *Metafisica*, XII, 8, *passim*), mosse da Intelligenze immateriali, gerarchicamente inferiori al Primo Motore (IV 97 ss.). Da un punto di vista ontologico il cielo aristotelico costituisce una sostanza intermedia fra quella immateriale, immobile ed eterna (Dio e le Intelligenze) e quella sensibile, mobile e corruttibile, essendo, come quest'ultima, sensibile (visibile), ma mobile solo di moto circolare e scevra di altri mutamenti, e, quindi, incorruttibile. – Si veda come Senocrate mette a frutto la dottrina aristotelica, combinandola con dottrine platoniche, in **III 812ss**. – In età ellenistica, cade la concezione aristotelica del cielo fatto di etere. Per la concezione epicurea cfr. **V 1189ss**. Per gli Stoici il cielo è la sfera che circonda e racchiude il cosmo, al di fuori della quale c'è il vuoto. Il cielo, insieme al cosmo, è considerato panteisticamente «sostanza di Dio» (**V 1339s.**). – Cfr. la posizione assunta

in merito da Posidonio in **V 1431**, **1436**. – Anche Plotino non ammette l'esistenza dell'etere in senso aristotelico, ma ribadisce l'eternità del cielo, spiegandola con la potenza dell'anima (*Enneadi*, II 1, *passim*). – Infine, ricordiamo che la concezione del cielo come luogo in cui le anime sostano dopo la morte è molto diffusa nell'antichità.

Cinismo
È quel movimento spirituale che inizia con Antistene, discepolo: di Socrate, nel IV secolo a.C. (cfr. **II 413ss.**; **V 1089ss.**), e che, con varia fortuna, si estende fino al VI secolo d.C. Sulla genesi del termine (che deriva da κύων, cane) cfr. **II 413**. – La fase più caratteristica del Cinismo è quella ellenistica e Diogene di Sinope è l'incarnazione più significativa del Cinico (**V 1089ss.**). – Le reviviscenze del Cinismo in età imperiale non approdano a significativi guadagni dottrinali; cfr. **V 1117ss.** – Il Cinismo trovò espressione a tre livelli differenti: 1) attraverso da dottrina cinica, 2) attraverso la vita cinica, 3) attraverso il *trópos* cinico (il modo peculiare di esprimere il pensiero e il genere letterario cui ha dato origine). La dottrina e il *trópos* giunsero a maturazione in età ellenistica, mentre il «*bíos kynikós*» esercitò un particolare fascino soprattutto in età imperiale, producendo un imponente fenomeno di massa. – Per i capisaldi del Cinismo si veda soprattutto **V 1090ss**. Per l'elenco dei Cinici, di cui ci sono giunti testimonianze e frammenti, cfr. Schedario, voce Cinici.

Circolo vizioso (ἡ κύκλῳ καὶ ἐξ ἀλλήλων ἀπόδειξις)
È una forma di paralogismo che consiste nell'usare come premessa quella proposizione che si è stabilito di provare, ossia nell'usare il *demonstrandum* nella stessa dimostrazione.

Cirenaismo
È la dottrina propria della scuola fondata da Aristippo di Cirene, discepolo di Socrate (**II 417ss.**), la cui caratteristica più tipica fu l'edonismo (cfr. voce). Il Cirenaismo ebbe scarsa fortuna e in età ellenistica declinò rapidamente (**II 429ss.**). Il suo messaggio di fondo, che si riassume appunto nell'edonismo, trovò infatti, in quest'epoca, una formulazione ben più profonda e più originale in Epicuro. Per il catalogo degli esponenti della Scuola, cfr. Schedario, alla voce Cirenaici.

Clinamen, cfr. Declinazione.

Coesione, cfr. *Hexis*.

Colpa, cfr. Peccato.

Commistione totale (κρᾶσις δι' ὅλων)
La concezione della commistione totale dei corpi è tipica della fisica stoica, e dipende strettamente dalla tesi della divisibilità infinita dei corpi stessi, affermata contro l'atomismo epicureo. Strettamente legata a questa (anzi, in un certo senso, a essa equivalente) è la concezione della penetrabilità dei corpi (σῶμα διὰ σώματος χορει). Sull'importanza e sul ruolo di tale dottrina cfr. **V 1339**.

Compassione (ἔλεος)
La compassione o misericordia o pietà è definita da Aristotele come «una certa sofferenza per un male palesemente distruttivo o doloroso che capita a chi non lo merita, un male che anche noi potremmo aspettarci di subire o che lo possa subire qualcuno dei nostri cari» (*Retorica*, II, 8, 1385 b 13 ss.). – È considerata dagli Stoici in maniera nettamente negativa. In quanto è una passione, per essi, va estirpata (come tutte le altre passioni) dall'animo; cfr. testi in **V 1410s**.

Compenetrazione, cfr. Penetrabilità.

Comprensione, cfr. Catalettica, rappresentazione.

Comunanza, cfr. *Koinonía*.

Comunismo
Con questo termine si indica la dottrina della comunanza delle donne, dei figli e dei beni, sostenuta da Platone come necessaria per le due classi superiori dello Stato. Discutiamo i fondamenti, la natura e il significato di questa dottrina in **III 731ss**. Cfr. *Koinonia*.

Concausa (συναίτιον)
È un concetto con cui Platone esprime il ruolo della causa materiale, rispetto alla causa ideale. Significa causa secondaria, o, più esattamente, causa che agisce insieme a un'altra e subordinatamente a quest'altra (cfr. **III 505s**.). – Nella tarda antichità, in diversa prospettiva, viene data la seguente rigorosa definizione: «causa sarebbe ciò per il cui agire nasce un effetto. Di queste cause i più ritengono che alcune sono sinettiche, altre concausali, altre cooperanti. E le sinettiche essere quelle, presenti le quali, è presente l'effetto, tolte o diminuite le quali, è tolto o diminuito anche l'effetto (così il porre il laccio intorno ad collo dicono che è causa di soffocazione); la concausale è quella che arreca ugual forza dell'altra concausale alla produzione dell'effetto (così ciascuno dei buoi che traina l'aratro, dicono essere concausale alla trazione dell'aratro); la cooperante quella che arreca una piccola forza, e, in seguito a ciò, l'effetto si produce con facilità (come quando a due che portano con fatica un peso, si aggiunge un terzo che aiuta a sostenerlo)» (Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, III, 14 s.).

Concetto (λόγος, νόημα)
Sulla nozione di concetto gravano numerosi equivoci, sia di carattere teoretico sia di carattere storico. Per poterci orientare sulla questione, occorre preliminarmente distinguere due cose: a) altro è il far uso di concetti e b) altro è lo stabilire, in modo metodico, che cosa sia il concetto e quale sia il processo che porta a esso. Ora, se è vero a) che i filosofi hanno fatto uso di concetti fin dalle origini con sempre maggiore abilità, è altrettanto vero b) che solo a un certo punto hanno riflettuto sul concetto medesimo e ne hanno determinato la genesi e la natura. – I Presocratici e soprattutto Socrate e Platone hanno contribuito in modo larghissimo alla scoperta del concetto, ma solo Aristotele lo ha teorizzato, determinando la natura dell'universale e il procedimento che porta a esso. Il concetto è precisamente l'universale, che il pensiero ricava per astrazione dalle cose particolari. Il concetto è, quindi, l'espressione mentale dell'essenza delle cose e delle loro determinazioni strutturali. Detto in altri termini: l'essenza, in quanto è nelle cose, è la loro forma ontologica; in quanto è presente alla mente che la pensa estraendola dalle cose, è concetto. La domanda socratica sul «che cos'è», non mirava già al concetto nel senso precisato, ma a qualcosa che era, insieme, l'essenza e il concetto non ancora distinti, per il semplice motivo che non erano stati ancora distinti il piano ontologico e quello logico: si veda quanto precisiamo in **II 387ss**. Analogo discorso va fatto a proposito dell'Idea platonica, che è essere e non pensiero, come chiariamo in **III 513ss**. – Per la posizione aristotelica cfr. **IV 876ss**., **918ss**. – Per la problematica del concetto in Epicuro, che coincide in gran parte con la prolessi, cfr. **V 1165ss**., e, in particolare, **1166n**. – Per gli Stoici la problematica del concetto coincide con quella degli esprimibili (**V 1321ss**.).

Conciliatio, cfr. *Oikeíosis*.

Conclusione (συμπέρασμα, *conclusio*)
Comunemente si rende con conclusione il termine *sympérasma*, cioè *il conseguente sillogistico*. M. Mignucci precisa tuttavia quanto segue: «È da notare che la traduzione di

sympérasma con conclusione è inesatta: quest'ultimo termine infatti denomina sia la conseguenza o sequela, cioè il seguire di un conseguente da un antecedente, sia il conseguente stesso, ossia il contenuto della sequela, mentre il sympérasma è propriamente soltanto il conseguente sillogistico» (*La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965, p. 149).

Concreto
È termine che viene comunemente usato per designare d'opposto di astratto (cfr. Astrazione). In Aristotele concreto e astratto sono designati con le espressioni τὰ ἐκ προθέσεως e τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως. La prima espressione, tuttavia, ha in Aristotele un senso molto più circoscritto che non il moderno *concreto*. Meglio esprimono, forse, quello che noi oggi chiamiamo concreto, i termini sinolo (cfr. voce) e καθ' ἕκαστον, individuale (cfr. Individuo).

Concupiscibile (τὸ ἐπιθυμητικόν)
Nella psicologia platonica è quella facoltà dell'anima che «per natura è insaziabile di possedere». Da essa dipende la maggior parte delle brame e delle passioni. Sul ruolo dell'anima concupiscibile, sulla virtù che le è propria e sulle conseguenze etico-politiche che Platone ne trae, cfr. **III 616s.**, **728ss.**

Condizionale (συνημμένον)
È la struttura logica ipotetica. Condizionale è, quindi, quella proposizione complessa formata dalla preposizione connettiva «se», come ad esempio «se è giorno, c'è luce» (cfr. Diogene Laerzio, VII, 71; Sesto Empirico, *Contro i Matematici*, VIII, 109 ss.). Sembra che la natura di questa struttura logica sia stata studiata per la prima volta, almeno in parte, da Teofrasto, quindi dal megarico Filone (un tempo identificato con Filone di Larissa, ma oggi identificato appunto con un esponente del Megarismo) e da Diodoro Crono (Sesto Empirico, *Contro i Matematici*, VIII, 113 ss.), e poi dagli Stoici, che, in larga misura, in logica dipendono dai Megarici.

Conflagrazione cosmica (ἐκπύρωσις)
È la generale combustione nella quale, secondo gli Stoici, al compimento del grande anno, cioè del periodo in cui il cosmo si mantiene in uno stato di sostanziale equilibrio fra generazione e corruzione, il fuoco riassorbe in sé tutta la realtà (**V 1367ss.**). Il cosmo, successivamente, si rigenera in forme sempre identiche (cfr. Palingenesi, Apocatastasi). Questo dogma, in conseguenza delle confutazioni scettiche, fu criticato, nell'ambito della stessa Stoa, da Panezio (**V 1436**).

Confusione (ταραχή)
È lo stato di strutturale disordine in cui, secondo gli Scettici, versa la realtà, che, per questo appunto, risulta inconoscibile (cfr. **VI 1528**).

Confutazione (ἔλεγχος)
È un momento metodologico essenziale della filosofia antica (e in generale della filosofia) che consiste nel mostrare la contraddittorietà delle tesi dell'avversario. – a) Il metodo della confutazione è portato in primo piano già dagli Eleati, in particolare da Zenone con la creazione dei suoi celebri argomenti contro il movimento e contro la molteplicità (**I 156ss.**). – b) Nell'ambito della sofistica viene largamente utilizzato da Protagora (cfr. voce Antilogia; **II 259ss.**) e soprattutto da Gorgia nella grandiosa polemica contro la filosofia della *physis* (**II 267ss.**), nonché dagli Eristi (**II 288ss.**). – c) La confutazione diviene, quindi, un momento essenziale del metodo socratico (**II 368ss.**) e dei Socratici, in particolar modo dei Megarici (**II 442ss.**, **445ss.**), e dello stesso Platone. – d) Ma la sistemazione concettuale, ossia la definizione dello statuto logico dell'*élenchos*, risale ad Aristotele, nei celebri *Elenchi Sofistici*

o *Confutazioni Sofistiche*, e soprattutto nel libro quarto della *Metafisica*. Nella prima delle opere menzionate l'*élenchos* viene così definito: «la confutazione è un sillogismo che deduce una proposizione contraddittoria a una certa conclusione» (1, 165 a 2 s.). Nel quarto libro della *Metafisica* l'*élenchos* viene, oltre che definito, messo in atto in maniera grandiosa contro i negatori del principio di non contraddizione (cfr. voce). – e) L'*élenchos* viene, poi, utilizzato largamente nelle filosofie postaristoteliche, in particolar modo dagli Accademici scettici e dai Neoscettici, nei quali esso diviene la *pars potior* del filosofare (**VI 1473**, **1527ss**.).

Congettura (εἰκασία)
Nella gnoseologia platonica la congettura corrisponde al livello più basso della *doxa* (cfr. voce e **III 595ss**.).

Conoscenza (γνῶσις)
La conoscenza costituisce un problema sul quale gli antichi hanno molto riflettuto, anche se in misura minore rispetto ai problemi ontologici e morali. Bisogna tuttavia rilevare che, in ogni caso, a differenza che nella filosofia moderna, la conoscenza non è il problema centrale della filosofia antica. Per inquadrare adeguatamente le dottrine dei Greci a riguardo, è bene distinguere i seguenti tre problemi: 1) quello della genesi della conoscenza, 2) quello della natura o essenza della conoscenza, 3) quello del valore della conoscenza. 1) Studiare la genesi della conoscenza vuol dire determinare la fenomenologia del processo conoscitivo, ossia come nasca e attraverso quali tappe si sviluppi la conoscenza. – a) I Naturalisti, in particolare Empedocle e gli Atomisti, parlano di effluvi (cfr. voce), che dalle cose giungono ai sensi. – b) Platone, il quale distingue due piani del conoscere, fa coincidere la genesi della vera conoscenza col processo della reminiscenza delle Idee, di cui l'anima è capace perché originariamente le ha vedute e, nascendo, ne ha smarrito il ricordo (cfr. Anamnesi). – c) Aristotele presenta, nel trattato *Sull'anima*, la più puntuale disamina di questa problematica, mostrando come il processo conoscitivo cominci dai sensi e dalla sensazione, come da questa derivi la fantasia, la memoria e l'esperienza, e, quindi, come a opera dell'intelletto si giunga alla conoscenza intellettiva, che è un coglimento della forma intelligibile. L'intero processo conoscitivo è poi interpretato dallo Stagirita sulla base dei concetti-chiave di *potenza* e *atto* (**IV 913ss**.). – d) Epicuro torna a spiegare la genesi della conoscenza, sia sensibile che intellettiva, in chiave materialistica con la dottrina dei simulacri, ossia degli effluvi atomici, che da tutte le cose si espandono con moto veloce quanto il pensiero, e, penetrando in noi, producono sia il sentire che il pensare (**V 1161ss**.). – e) La Stoa spiega la genesi del conoscere, da un lato, con i concetti di *impressione* oppure di *alterazione* (fisica) che le cose producono nell'anima, e, dall'altro, con il concetto di *assenso* che dipende dalla ragione e che si aggiunge all'impressione sensoriale, come spieghiamo in **V 1313ss**. – f) Una assai interessante interpretazione in chiave spiritualistica della genesi di tutta quanta la conoscenza, compresa quella sensibile, è quella di Plotino. La sensazione, come affezione corporea, è spiegata col concetto di *simpatia*; come momento conoscitivo, invece, è spiegata come attività dell'anima stessa che coglie le forme sensibili attivamente irraggiandole, come spieghiamo in **VIII 2093ss**. Tutte le fasi della conoscenza sono per Plotino attività dell'anima e l'anamnesi è il riaffiorare della coscienza dell'aggancio che ogni anima ha strutturalmente con il *Nous* (**VIII 2095ss**.). Il processo conoscitivo, infine, è, a un tempo, compiuto e trasceso nell'estasi (cfr. voce). 2) Per quanto concerne il secondo dei problemi sopra indicati, è da rilevare che chiedersi quale sia la natura o essenza della attività conoscitiva, significa chiedersi in che cosa esattamente essa si distingua da tutte quante le altre attività. La risposta a questo problema è, in ultima analisi, identica in tutto l'arco del pensiero antico, anche se formulata e riproposta in modo diverso. La essenza del conoscere consiste in una sorta di incontro e di congiungimento del simile (che è in noi) con il simile (che è fuori di noi), o, addirittura, di identificazione o di assimilazione del pensiero e della realtà. – a) Che la conoscenza sia un incontro di simile con simile è

detto già da Empedocle (**I 178s.**), e anzi, già da Parmenide, là dove dice che il cadavere sente ciò che, come lui, è freddo e tenebra (**I 154**). – b) L'assioma della identità fra pensare ed essere è formulata, ancora una volta, da Parmenide nei frr. 3 e 8 (**I 147s.**), e poi, in maniera paradigmatica, è sviluppato da Platone nella *Repubblica*, dove si pone la perfetta corrispondenza fra i gradi della conoscenza e i gradi dell'essere (cfr. testo ed esegesi in **III 597**). – c) Le riflessioni più approfondite sulla natura del processo conoscitivo si trovano però in Aristotele. L'essenza del conoscere sta nel farsi simile, nell'assimilazione. La conoscenza sensibile è una assimilazione della forma sensibile senza la materia; la conoscenza intellettiva, analogamente, è una assimilazione delle forme intelligibili a opera del *Nous* (**IV 913**, **916ss.**). – d) Anche nel contesto della gnoseologia epicurea viene riproposta questa stessa tesi, sia pure in chiave materialistico-sensistica. Le rappresentazioni sono simili alle cose, perché prodotte dagli effluvi che sono simili alle cose (**V 1159ss.**; si legga l'*Epistola a Erodoto*, 48 ss.). – e) Anche la Stoa non si allontana da questa posizione dato che la conoscenza è l'azione che sull'anima producono le cose, le quali vi lasciano una impronta (a loro simile) o alterazione del tutto corrispondente, e l'assenso non è altro che un dir di sì all'evidenza che è l'impressione stessa delle cose in noi (**V 1313ss.**). – f) In età imperiale l'assimilazione conoscitiva si sviluppa addirittura nel senso della identificazione mistica (cfr. Estasi). 3) Per quanto concerne, infine, il problema della validità della conoscenza, i filosofi greci, con la sola eccezione di alcuni Sofisti e soprattutto degli Scettici, concordano nel rispondere in maniera decisamente positiva. La conoscenza umana è oggettiva e coglie le cose così come sono. Anzi, qualcuno ha accusato i Greci addirittura di oggettivismo, ossia di acritica fiducia nella possibilità dell'uomo di conoscere la realtà oggettivamente. Ma queste critiche sono condizionate dall'opposta ottica dello gnoseologismo proprio della filosofia moderna. Bisogna però rilevare che non a tutte le forme di conoscenza e non nello stesso modo i filosofi greci attribuiscono il valore di oggettività, ossia di verità. Già i filosofi presocratici svalutano la *doxa* e la conoscenza dei sensi (**I 151ss.**, **366ss.**). Platone traccia la celebre tavola delle forme di conoscenza e dei relativi gradi di validità (**III 597**). Aristotele, oltre alla conoscenza intellettiva, sostiene la validità oggettiva della conoscenza sensibile, affermando l'infallibilità della sensazione, nel senso che indichiamo in **IV 914s**. Una difesa, addirittura dogmatica, della validità del conoscere è fatta dagli Epicurei e dagli Stoici. Per le critiche scettiche cfr. **V 914ss.**, **1313ss**. La nascita della prospettiva fenomenistica non coincide con la nascita dello Scetticismo primitivo, che può essere riletto come una forma di fenomenismo assoluto, ossia ontologico e metafisico (cfr. voce Fenomenismo), ma soprattutto con lo scetticismo empirico, secondo il quale noi non conosciamo l'oggetto, bensì le nostre affezioni o modificazioni, e fra il primo e le seconde è presupposta una strutturale alterità (**VI 1566ss.**). Ma è da rilevare che la tesi secondo cui noi conosciamo solo le nostre affezioni e non le cose in sé, e che fra le une e le altre vi è una ineliminabile divaricazione, resta, fondamentalmente, una prerogativa della scuola scettica (cfr., peraltro, una curiosa anticipazione nei Cirenaici, **II 422s.**), quindi una vistosa eccezione nella storia del pensiero greco.

Conseguente, cfr. quanto precisiamo alla voce Conclusione.

Consenso universale (*consensus gentium*)
Il consenso di tutti gli uomini come criterio di verità si trova per la prima volta esplicitamente tematizzato e sistematicamente espresso in Aristotele. La filosofia naturalista dei Presocratici non solo, in genere, non ha apprezzato il consenso degli uomini, ma lo ha svuotato di qualsiasi valenza veritativa, dichiarando le opinioni degli uomini strutturalmente fallaci, come in maniera paradigmatica si legge nel poema parmenideo e nello scritto melissiano. Anche Socrate e Platone, contrapponendo all'opinione dei più la conoscenza di quell'*uno solo* che sa (o di *quei pochi* che sanno), mantengono quell'atteggiamento paradossale così drasticamente espresso dagli Eleati. Tuttavia, la maieutica socratica e l'a-

namnesi platonica, supponendo, in qualche misura, nell'animo degli uomini la presenza della verità o di una traccia di essa, gettano le basi per una rivalutazione del consenso degli uomini, almeno in modo implicito. Aristotele invece, partendo dalla convinzione che gli uomini sono sempre esistiti e che a cicli perdono tutto il loro sapere in seguito a catastrofi naturali di enormi proporzioni, ma che non lo perdono mai completamente e conservano sempre qualche reliquia di verità, intende il consenso di tutti gli uomini come il permanere di qualcuno di quei frammenti di verità. Nella *Etica nicomachea*, poi, egli scrive espressamente: «ciò su cui tutti consentono, questo diciamo essere vero» (X, 2, 1172 b 36 s.). Dalle ὑπολήψεις che sono le opinioni comunemente condivise, Aristotele deduce il concetto stesso di metafisica (cfr. I, 2). Si veda anche XII, 8, 1074 b 1 ss., dove la convinzione dell'esistenza di Dio è riconfermata anche in questa prospettiva. Gli Stoici, successivamente, approfondiscono questa dottrina sulla base della dottrina delle nozioni comuni (**V 1318ss**.). Nell'eclettismo, infine, e in particolare in Cicerone, si trova il principio del consenso universale eretto a criterio di verità (**VI 1511s**.).

Consiglio, Buon, cfr. *Euboulía*.

Consuetudine (συνήθεια)
Intesa come regola empirica a cui si attengono i più, la consuetudine è accolta da Sesto Empirico come uno dei criteri del comportamento etico, per le ragioni che spieghiamo in **VI 1568ss**. Si veda, però, il ruolo che essa gioca già nell'etica della situazione di Gorgia (**II 271ss**.).

Contemplazione (θεωρία)
Allo studio di questo concetto, che costituisce uno dei cardini del pensiero antico e addirittura la sua cifra più tipica, dedichiamo gran parte del *Saggio retrospettivo*, dove mostriamo come, da atteggiamento conoscitivo e morale dell'uomo, diventi, a poco a poco, addirittura forza ed energia ontogonica nel neoplatonismo (cfr. anche **VIII 2120ss**.).

Contingente, contingenza
Contingente è ciò che non è necessario. Il termine greco corrispondente è ἐνδεχόμενον, che, propriamente, significa ciò che può essere ma anche non essere. Tuttavia, il termine contingente, soprattutto nel contesto della filosofia medievale, è venuto ad assumere una specifica valenza che, riallacciandosi al teorema della creazione, porta decisamente al di là degli orizzonti della filosofia greca. Contingente in questo senso forte è ogni creatura rispetto al creatore, ossia tutto ciò che ha l'essere per partecipazione, e che, quindi, strutturalmente può non essere. Mancando del concetto di creazione come frutto di un atto di libertà e come dono gratuito, i Greci concepirono l'essere sotto il segno della necessità, sia l'essere come principio, sia il derivare delle cose dal principio (cfr. *Ananke*), e quindi lasciarono uno spazio minimo al contingente. In ultima analisi, per Aristotele, il contingente si riduce all'accidentale (cfr. *Metafisica*, VI, 2-3). Nel sistema degli Stoici, poi, alla contingenza è tolto ogni effettivo spazio, perché tutto è sotto il segno della *Heimarméne*, ossia del Fato. Anche nella filosofia di Plotino non c'è posto per il contingente, perché, se è vero che in essa per la prima volta l'Assoluto come tale è posto sotto il segno della libertà, è altrettanto vero che la processione di tutte le cose dall'Uno è posta sotto il segno della necessità (cfr. Processione).

Continuo (συνεχής)
È così definito da Aristotele: «Continuo è un certo tipo di contiguità. E si parla di continuo quando i termini con cui le cose si toccano e si continuano diventino un medesimo e unico termine: pertanto è evidente che il continuo ha luogo in quelle cose che per via di contatto possono produrre una unità naturale» (*Metafisica*, XI, 12, 1069 a 5 ss.; cfr. *Fisica*, V, 3, 227

a 20 ss.; si veda anche quanto Aristotele dice in *Fisica*, VI, 1, *passim*). In particolare si ponga mente alla seguente notazione che serve di complemento alla definizione detta sopra: «è chiaro che ogni continuo è divisibile in parti che siano sempre divisibili; giacché, se fosse divisibile in parti indivisibili, si verificherebbe un contatto di un indivisibile con un indivisibile» (*Fisica*, VI, 1, 231 b 15 ss.). – La dottrina del continuo così inteso sta a fondamento della fisica stoica. Inoltre, la dottrina della commistione totale e quella del *tónos* (cfr. voci) sono le due più significative dottrine connesse alla problematica del continuo propria del Portico (cfr. **V**).

Contraddizione (ἀντίφασις, *contradictio*)
È una forma di opposizione, e precisamente la prima, ossia quella più accentuata ed estrema, la quale è caratterizzata dal non ammettere termini intermedi. Scrive Aristotele: «Tra i due opposti della contraddizione non c'è un termine intermedio: infatti la contraddizione consiste in una opposizione in cui l'uno o l'altro dei due membri deve necessariamente essere presente in una qualsivoglia cosa, senza che vi sia alcun termine intermedio» (*Metafisica*, X, 7, 1057 a 33 ss.). Esempio tipico di contraddizione è quella sussistente fra essere e non-essere; infatti, fra essere e non-essere non è strutturalmente possibile alcun termine intermedio. Termini intermedi sono invece possibili nella opposizione di contrarietà (cfr. voce).

Contraddizione, Principio di contraddizione, Principio di non contraddizione
È il principio implicitamente operante già nella filosofia ionica e già portato a livello pressoché esplicito nel poema di Parmenide, in particolare nei vv. 15 s. del fr. 8: «Il giudizio intorno a queste cose in ciò si riassume: è o non è» (cfr. **I 146ss.**). In Parmenide il principio, pur essendo applicato prevalentemente nella sua valenza ontologica, risulta chiaramente condizionare il pensiero e il discorso, come si ricava dal seguente frammento: «Si è quindi stabilito per forza di necessità, che una delle vie (quella del non-essere) si deve lasciare, perché impensabile e inesprimibile (non è infatti la via del vero) e che l'altra (quella dell'essere) è, ed è vera» (vv. 16 ss.). Aristotele, oltre le implicanze ontologiche, sviluppa e approfondisce anche tutte le implicanze logiche e gnoseologiche, in particolar modo nel libro IV della *Metafisica*, (capp. 3-6). Il principio può formularsi così: «È impossibile che la medesima cosa (un medesimo attributo) appartenga e non appartenga a una medesima cosa, nello stesso tempo e secondo il medesimo rispetto» (cfr. IV, 3). Aristotele di questo principio precisa che è il più sicuro, il più noto e il più vero, ossia vero di verità intuitiva: «E il principio più sicuro di tutti è quello intorno al quale è impossibile cadere in errore: questo principio deve essere il principio più noto (infatti, tutti cadono in errore circa le cose che non sono note) e deve essere un principio non ipotetico, giacché quel principio che di necessità deve possedere colui che voglia conoscere qualsivoglia cosa non può essere una pura ipotesi, e ciò che necessariamente deve conoscere chi voglia conoscere qualsivoglia cosa deve già essere posseduto prima che si apprenda qualsiasi cosa. È evidente, dunque, che questo principio è il più evidente di tutti» (IV, 3, 1005 b 11-18). Di questo principio non è possibile dimostrazione, dato che ogni dimostrazione lo presuppone, ma solo una sorta di mostrazione dialettica, l'*élenchos*, che è una specie di confutazione di chi tentasse di negare il principio. Aristotele ritiene che nell'eraclitismo e nella sofistica sia implicita la negazione del principio di non-contraddizione e il suo *élenchos* si rivolge, di conseguenza, contro i sostenitori di queste dottrine. È però da rilevare che solo gli Scettici si possono considerare come veri negatori del principio, sostenendo essi che l'essere è indeterminato, indifferenziato e confuso, e, di conseguenza, che di ogni cosa si può dire è e non è, oppure né è né non è, oppure ancora non è più essere che non essere (**VI 1450ss.**, **1544ss.**).

Contrarietà (ἐναντιότης, *contrarietas*)
Per Aristotele la contrarietà è delle forme di opposizione, meno radicale della contraddizione in quanto, ammette termini intermedi. (I termini intermedi fra i contrari sono dello

stesso genere dei contrari e composti dai contrari stessi, come ad esempio il grigio che è intermedio fra i contrari bianco e nero, ed è, come questi, un colore, e per di più è composto dall'uno e dall'altro dei contrari). Cfr. Opposizione e Contraddizione.

Conversione (περιαγωγή, μεταστροφή, *conversio*)
Indica, secondo Platone, l'atto del volgersi dell'anima dal mondo sensibile al mondo intelligibile e in particolare all'Idea del Bene. La conoscenza (la dialettica) così come l'educazione filosofica, per Platone, hanno la precisa valenza etica di conversione, come si precisa nella *Repubblica*, VII, 518 C-D. Ecco quanto rileva lo Jaeger a questo riguardo: «In questo passo [*Resp*. 518 C-D] la parola usata da Platone è περιαγωγή, ma non è espressione fissa. Si trovano anche μεταστροφή e i verbi περιστρέφεσθαι e μεταστρέφεσθαι. Tutte queste espressioni tendono a dare la stessa immagine sensibile di chi volge la testa e drizza gli occhi al bene divino. Cfr. A. Nock, *Conversion*, Oxford 1933. Il Nock ha rintracciato nell'antichità classica i precedenti del fenomeno religioso cristiano della conversione, e, in tal ricerca, ha menzionato anche il luogo platonico che qui ci interessa. Quando si ponga il problema non già del fenomeno conversione come tale, ma dell'origine del concetto cristiano di conversione, si deve riconoscere in Platone l'autore primo di questo concetto. Il trasferimento del vocabolo all'esperienza religiosa cristiana ebbe luogo sul terreno del primitivo platonismo cristiano» (*Paideia*, ed. Bompiani 2003, pp. 1216 s., nota 82). – Per il significato metafisico della conversione cfr. Processione.

Coraggio, cfr. Fortezza.

Cornuto, Argomento del
È un argomento dialettico del megarico Eubulide, assai famoso nell'antichità (cfr. **II 445ss**.).

Corpo (σώμα)
Corpo traduce il greco *sóma*, mantenendone alcune delle accezioni fondamentali. Originariamente *soma* significa il cadavere. Successivamente passa a indicare il corpo del vivente in generale (ancora in Omero questo significato del termine è assente). Infine viene usato per indicare anche i corpi inanimati, per quei caratteri comuni che hanno con i corpi viventi (essere determinati secondo precisi limiti, consistenza fisica, spessore e simili). Nel linguaggio filosofico mantiene le due accezioni fondamentali che potremmo chiamare, rispettivamente, antropologica e ontologica. 1) Per quanto concerne il significato antropologico, bisogna rilevare che la consapevolezza della natura del corpo matura, da un lato, attraverso l'acquisizione del messaggio orfico (che lo contrappone al demone-anima che in esso è gettato come in una prigione), e, dall'altro, attraverso il messaggio socratico (che identifica nella *psyché* l'essenza dell'uomo, concependo questa come ciò che comanda il corpo e di esso si avvale). Proprio in conseguenza della dottrina orfica e di quella socratica, si sono sviluppate in vario modo fra i filosofi greci tre concezioni fondamentali: a) quella del corpo come carcere e tomba dell'anima; b) quella del corpo come strumento al servizio dell'anima; c) quella del corpo come potenzialità (materia) di cui l'anima è atto ed entelechia. – a) La prima concezione, oltre che nei documenti orfici e pitagorici, si trova in Platone dal *Gorgia* in poi, nelle opere pubblicate di Aristotele e poi nella tarda tradizione platonica. – b) La seconda è propria di Socrate, ma è ampiamente operante (accanto alla prima) anche in Platone e nel platonismo: il documento più significativo a riguardo è l'*Alcibiade Maggiore*. – c) La terza è propria di Aristotele, il quale, però, talora ribadisce anche la seconda. La svalutazione del corpo è legata solo alla prima concezione ed ha fondamenta religioso-misteriche, più che non filosofiche. 2) L'accezione ontologica del concetto di corpo emerge in primo piano soprattutto in età ellenistica, nella quale diventa un dogma l'equazione essere-corpo, nelle due fondamentali versioni: a) quella epicurea, di carattere meccanicistico e b) quella stoica, di carattere opposto. Come la coscienza della corporeità

dell'uomo consegue alla scoperta della *psyché*, o, quantomeno, la suppone come termine nei confronti del quale si attua, così la riduzione ellenistica dell'essere al corpo suppone la platonica scoperta del soprasensibile e si definisce proprio in polemica contro questa. Infine, è da rilevare che il Neoplatonismo tenta una deduzione radicale del corpo dalla forma (si veda G. Reale, *Corpo, anima e salute* cit., *passim*).

Corporeismo
Il corporeismo è quella concezione che riduce tutto l'essere a corpo, come ad esempio l'atomismo, specie nella versione epicurea (**V 1178ss.**, **1199ss.**), e, soprattutto, lo stoicismo, che porta la riduzione in parola alle estreme conseguenze (cfr. **V 1336ss.**).

Corruzione (φθορά)
È, per Aristotele, insieme alla generazione, la forma di mutamento che ha luogo secondo la categoria della sostanza. Essa consiste nel dissolversi della sostanza, vale a dire nella perdita della forma da parte della materia. Cfr. Morte.

Coscienza (σύνεσις, σύείδησις, *sensus sui*, *conscientia*)
Parlare del concetto di coscienza nel pensiero greco risulta particolarmente difficile. Intanto, il termine deriva dal latino *conscientia*, che già Cicerone usa, ma che emerge a livello tematico soprattutto in Seneca (**VI**). I termini greci che in qualche modo esprimono la coscienza sono quelli di *synesis* e *syneídesis*. Ma per lo più si rileva che, in realtà, il Greco non è giunto, se non molto tardi, e precisamente con Plotino, a elaborare un concetto di coscienza come consapevolezza insieme morale e intellettuale, come consapevolezza della propria unicità rispetto alle altre cose e della propria superiorità sulle medesime, come capacità di raccogliersi in sé e trovare di qui l'accesso al divino, come pura interiorità. Questo è senza dubbio vero, ma è da rilevare, a un tempo, che nella filosofia classica si sono guadagnate le tappe essenziali senza le quali difficilmente si sarebbe giunti a tale conquista. Ecco le principali. 1) La scoperta socratica dell'uomo come *psyché* è il primo momento essenziale (**II 315ss.**). 2) Il concetto platonico di «uomo interiore» (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος) e della Città vera che si realizza, appunto, nell'uomo interiore, che viene svolto nella *Repubblica*, IX 589 a ss. (**III 752ss.**) 3) Il concetto dell'io come *Nous*, ribadito da Aristotele (IV 165 ss.). 4) Già l'antica Stoa parla di *synesis* e di *syneídesis*; ma è soprattutto nell'ambito del neostoicismo che emerge il concetto di coscienza, non solo in Seneca, come s'è detto, ma anche in Epitteto e in Marco Aurelio.

Cosmo (κόσμος)
Il termine *cosmo* significa propriamente *ordine* ed è passato a designare il mondo soprattutto a opera dei Pitagorici, i quali, in grazia della loro ontologia del numero, interpretarono il mondo appunto come ordine, in quanto è l'armonia e il numero che tiene insieme il tutto e lo fa essere quale è (cfr. **I 120s.**). A consolidare la concezione del mondo come cosmo, contribuirono, già nell'ambito dei Presocratici, il concetto della Intelligenza come principio, sia nella versione di Anassagora sia in quella di Diogene di Apollonia, e la conseguente nascita del concetto di finalismo (**I 208ss.**). La successiva reinterpretazione del cosmo data da Platone, come opera di un Demiurgo che agisce mosso dal bene e quella di Aristotele che presenta il mondo come pervaso dal desiderio dell'ottimo e come «sospeso» alla sostanza prima e perfetta che tutto attrae come «oggetto di desiderio», ridanno la cifra più tipica del pensiero greco in materia. Ecco una pagina che esemplifica perfettamente questo sentire squisitamente ellenico, stralciata dal *Trattato sul cosmo*, attribuito ad Aristotele: «Così, dunque, una armonia unica, mediante la mescolanza dei princìpi contrari, ha organizzato la costituzione della totalità delle cose, ossia del cielo e della terra e di tutto quanto il cosmo. Mescolando il secco all'umido, il leggero al pesante, il retto al curvo, una unica forza, penetrando attraverso tutte le cose, ha ordinato tutta quanta la terra e il mare, l'etere, il sole,

la luna e tutto il cielo, costruendo l'intero cosmo partendo da elementi non mescolati e differenti, cioè dall'aria dalla terra dal fuoco e dall'acqua, abbracciandoli in un'unica superficie sferica costringendo le più opposte nature rinchiuse in esso ad accordarsi tra di loro e traendo da tutti questi la conservazione dell'universo. E la causa di questa conservazione è l'accordo degli elementi, e la causa dell'accordo è l'equilibrio e il fatto che nessuno di essi supera l'altro in potenza: infatti il pesante e il leggero, il freddo e il caldo si bilanciano reciprocamente, e la natura ci insegna, riguardo alle cose più grandi, che l'uguaglianza è ciò che mantiene la concordia, e che la concordia è ciò che mantiene il cosmo, che è il generatore di tutte le cose ed è superlativamente bello» (5, 396 b 23 - 397 a 5). Anche Plotino difende strenuamente la positività del cosmo fisico (**VIII 2071ss.**) contro il pessimismo che si diffonde nella tarda antichità. La visione del mondo come ordine, costituisce uno dei messaggi più belli della grecità, un guadagno irreversibile nella storia spirituale dell'Occidente. – In accezione metafisica, «cosmo intelligibile» indica la struttura gerarchica e perfettamente ordinata del mondo delle Idee. L'espressione entra in uso soprattutto a partire da Filone di Alessandria.

Cosmogonia
È la concezione mitologica della genesi del cosmo, coincidente in larga misura con la teogonia, per le ragioni indicate in **I 75ss**.

Cosmologia
È la dottrina che spiega la genesi, la costituzione e la natura del cosmo (cfr. voce). Lasciando le questioni e le valenze puramente scientifiche della cosmologia, che non sono a tema in questa nostra opera, ci interessa rilevare il ruolo che il discorso cosmologico come tale ha nell'ambito del pensiero greco. A eccezione del momento sofistico-socratico e di quello scettico, si può dire che tutta la speculazione greca è, in varia misura, condizionata – talora in modo anche massiccio – proprio dal problema cosmologico. Si può anzi dire che, in ultima analisi, quasi tutti i problemi sono stati visti dal Greco nell'ottica di una ricerca che suppone, a monte o a valle, il concetto di cosmo.

Cosmopolitismo
Consiste nella concezione, che fa seguito alla rottura dell'antico *éthos* della *polis*, del cosmo come una grande *polis*. L'idea si fa strada, dapprima, nei Sofisti (**II 253**) e nei Socratici minori (**II 428**); successivamente trova la sua formulazione più piena nell'etica stoica, dove si fonda teoreticamente sulla estensione dell'*oikeíosis* a tutto il genere umano, come spieghiamo in **V 1401ss**. Diventa poi, per influsso del Portico, una concezione comune alle varie scuole nell'età imperiale.

Costituzione, cfr. Governo, forme di.

Crasi (κρᾶσις)
Nella medicina ippocratea è la mescolanza dei quattro umori fondamentali che determina il temperamento (**VI 1557**).

Creazione (ποίησις, *creatio*)
Questo concetto, assente nella speculazione dei Greci, costituisce un apporto specifico della filosofia di Filone di Alessandria che lo trae dalla Bibbia e lo esprime in termini filosofici come quell'azione divina che produce le cose dal non-essere all'essere (**VII 1775ss.**). La creazione è poi considerata come un dono, una grazia di Dio (**VIII 2114**). – Il concetto riappare nel pensiero di Ammonio Sacca, riassorbito però in un contesto filosofico di impianto platonico (**VIII 1989s.**). – Il concetto di creazione ha indubbiamente stimolato anche Plotino nella formulazione della teoria della Processione (cfr. voce), in cui, però, tornano a prevalere gli elementi greci (in particolare l'idea di necessità). Si veda la voce Semicreazionismo.

Credenza, cfr. Pistis.

Crematistica (χρηματιστική)
È, per Aristotele, l'arte di procacciarsi le ricchezze (**IV 966s.**).

Criterio (κριτήριον)
La dottrina del criterio è il corrispettivo stoico della dottrina epicurea del canone (cfr. voce); cfr. testi ed esegesi in **V 1159ss.** La definizione che gli Stoici ne danno è la seguente: «il criterio della verità è la rappresentazione catalettica» (cfr. S.V.F., II, frr. 105-121, von Arnim).

Cuore (καρδία)
Nella filosofia antica, il concetto di cuore ha una rilevanza di carattere fisiologico e non filosofico. In Empedocle, ad esempio, è identificato, insieme al sangue, con l'organo del pensiero (**I 179**); in Aristotele con l'organo del sentire (*Le parti degli animali*, II, 10, 656 a 27 ss.). – Tutt'altra rilevanza il concetto di cuore ha non solo nella antropologia biblica, dove risulta centrale, ma anche nella concezione greca prefilosofica, come ad esempio in Omero (cfr. Reale, *Corpo, anima e salute*, cit., 62 ss.).

D

Daimonion (τὸ δαιμόνιον)
È il «segno divino» che Socrate asseriva di sentire, in particolari circostanze, dentro di sé. Sul significato del *daimónion* cfr. testi ed esegesi in **II 356ss.**

Decisione, cfr. Scelta.

Declinazione (παρέγκλισις, *clinamen*)
È un concetto che esprime una delle più significative novità introdotte dagli Epicurei nel sistema dell'antico atomismo: si tratta dell'ammissione di «uno spostamento minimo» totalmente casuale ed eslege degli atomi dalla loro linea di caduta. A livello ontologico tale «deviazione» serve a spiegare la possibilità della collisione e l'aggregazione degli atomi stessi. A livello antropologico-morale, invece, serve a render conto della possibilità della libertà umana, che in un sistema totalmente regolato dalla necessità non troverebbe spazio alcuno (cfr. testi e approfondimenti in **V 1186ss.**).

Deduzione (συλλογισμός, *deductio*)
È l'atto con cui il pensiero da verità universali ricava verità particolari: per Aristotele si realizza in maniera perfetta nel sillogismo (cfr. voce e **IV 985ss.**). La deduzione è un procedimento opposto alla induzione, e tuttavia la presuppone (cfr. Induzione).

Definizione (ὁρισμος, *definitio*)
La definizione è, secondo Aristotele, il discorso che esprime l'essenza di una cosa mediante il genere prossimo e la differenza specifica (**IV 980ss.**). Ecco il passo in cui lo Stagirita illustra la definizione nel modo più chiaro: «tutto ciò che è contenuto nella definizione deve costituire una unità: infatti la definizione è una nozione che ha carattere di unità e che si riferisce alla sostanza; pertanto essa deve essere enunciazione di alcunché di uno: la sostanza, infatti, significa alcunché di uno e alcunché di determinato. Orbene, occorre esaminare, principalmente, le definizioni che si ottengono per via di divisione. E nella definizione non è contenuto nient'altro all'infuori del *genere* che è detto primo e delle differenze. Gli altri termini sono tutti quanti genere: tanto il genere primo, quanto le successive differenze

che vengono considerate insieme a esso: per esempio, genere primo è l'animale, quello che segue è animale-bipede e quello che viene dopo ancora è animale-bipede-senza-ali; e similmente si procederebbe anche quando ci fosse un numero maggiore di termini. E, in generale, non importa che i termini siano in numero grande o piccolo, né che si tratti di pochi termini o di due soltanto; se i termini sono solo due, l'uno è la differenza e l'altro è il genere: nell'esempio di animale bipede, l'animale è genere, bipede è la differenza» (*Metafisica*, VII, 12, 1037 b 24 ss.). Questa dottrina aristotelica è stata largamente preparata dal metodo socratico (**II 387ss.**), nonché dalla dialettica e dalla divisione diairetica di Platone (cfr. Diairesi).

Deificazione (θέωσις, θεωθῆναι, *deificatio*)
In senso specifico il termine esprime l'identificazione dell'uomo e dell'anima umana con Dio. È una concezione largamente preparata dalla dottrina platonica e medioplatonica della virtù intesa come atto di assimilazione al divino e comune a molti filosofi dell'età imperiale. – a) Ispira profondamente la filosofia neopitagorica, secondo la quale il precipuo fine dell'etica è esattamente quello di diventare Dio (**VII 1935ss.**); cfr. anche la posizione di Numenio al riguardo, in **VII 1951s**. – b) Nella filosofia ermetica l'«indiamento» è ritenuto possibile prima ancora della morte fisica, ed è comunque l'esito supremo della vita morale. – c) Anche in Plotino e nei Neoplatonici coincide con l'unione mistico-estatica con l'Assoluto (**VIII *passim***). – d) Fra tutti questi pensatori, Filone assume una posizione particolare; in lui, a differenza che in tutti gli altri, l'unione con Dio non è propriamente una deificazione dell'uomo, ma un darsi di Dio come dono all'uomo (**VII 1799ss.**). – e) Echi di questa dottrina sono presenti, come gli studi recenti hanno messo in luce, anche in Alessandro di Afrodisia, sia pure secondo una angolatura del tutto particolare (cfr. **VI 1616ss.**).

Deliberazione, cfr. Scelta.

Demagogia, cfr. Governo, forme di.

Demiurgo (δημιουργός)
Il termine significa artefice e, con Platone, è diventato tecnico per indicare il Dio artefice del mondo. Il Demiurgo è causa intelligente e volente, che, guardando al mondo delle Idee come a paradigma ideale, plasma, sul modello di questo, una *chora* o materia informe e caotica, e produce, in tal modo, il mondo come ordine. La ragione che muove il Demiurgo ad agire è il bene. Il Demiurgo è inferiore gerarchicamente alle Idee e da esse dipende, mentre è superiore all'anima del cosmo e alle altre anime, perché le produce. Il Demiurgo produce anche Dei inferiori con il compito di foggiare le parti corruttibili dell'uomo e dell'Universo. Egli svolge un ruolo quasi di intermediario fra il mondo delle Idee e il sensibile. Le Idee sono il Divino (θεῖον) impersonale, il Demiurgo è il Dio (*theós*) personale (**III 577ss.**). Aristotele, in quanto intende il cosmo come ingenerato, non ha bisogno della figura del Demiurgo. Nella stessa Prima Accademia, a motivo della impostazione fortemente anatematizzante dell'ontologia, la dottrina del Demiurgo cade in ombra. Per contro, col rinascere del Platonismo nell'età imperiale, la questione del Demiurgo torna a essere centrale. La gerarchia platonica del soprasensibile viene modificata sulla base dei guadagni aristotelici come segue. Al vertice vien posto non l'impersonale intelligibile bensì una Intelligenza suprema (= Primo Dio), e il Demiurgo diventa la seconda intelligenza o intelligenza dell'Anima del mondo. È questa seconda intelligenza («risvegliata» dal Padre o prima Intelligenza) che ordina il cosmo (**VII 1837ss.**). Analoga è la posizione di Numenio, per il quale il Demiurgo è il Secondo Dio (**VII 1941ss.**). Nei Neoplatonici, a partite da Plotino, la dottrina del Demiurgo assume una rilevanza e un significato piuttosto ristretti, giacché il concetto di processione modifica strutturalmente i termini della problematica della produzione del mondo. Per certi aspetti il Demiurgo è il *Nous*, ma, nella sostanza, il

Demiurgo è l'Anima (**VIII 2061ss.**, **2083**). Anzi, la vera attività creatrice, in Plotino, diventa la contemplazione (**VIII 2120ss.**). Di conseguenza, la problematica del Demiurgo, nella successiva storia del neoplatonismo, assume valenze che notevolmente si allontanano dalla originaria dottrina platonica, inserendosi nel sempre più complesso processo di deduzione delle ipostasi dall'Assoluto, e nel sempre più intricato moltiplicarsi dei momenti triadici del medesimo (cfr., ad esempio, Amelio, **VIII 2134**, e Teodoro di Asine, **VIII 2176**).

Democrazia, cfr. Governo, forme di.

Dèmone (δαίμων)
Per i Greci il Demone è un essere intermedio fra il Divino e l'umano, con funzione di mediazione fra le due sfere. È una creazione della fede popolare, ma è sussunto anche nell'ambito della filosofia greca, con opportune rielaborazioni, non solo per esigenze religiose, ma anche ontologiche ed etiche. – Ricordiamo, in particolare, il grande rilievo che il Demone ha nella religione orfica, dove si identifica con l'anima che subisce la prigionia del corpo in seguito a una colpa, ma che dal corpo tende a liberarsi: una dottrina, questa, che esercita un largo influsso su alcuni Presocratici e soprattutto su Platone e su tutto il successivo Platonismo. – In Platone, una particolare importanza assume il Demone Eros, figlio di Penia e di Poros, che impersona la forza sintetica e mediatrice capace di elevare l'uomo dal sensibile verso il soprasensibile (**III 665ss.**). Cfr. Reale, *Eros demone mediatore*, *passim*. In Senocrate la figura del Demone viene approfondita in modo specifico. Egli considera i Dèmoni come anime liberate dal corpo, le quali, tuttavia, mantengono alcune caratteristiche morali della vita terrena. In particolare, tutte le vicende attribuite dalla tradizione agli Dei popolari, sarebbero in realtà da riferirsi ai Dèmoni. La demonologia di Senocrate assume un triplice significato: religioso, in quanto il Demone si occupa dei rapporti fra Dio e l'uomo; psicologico, in quanto essi sono in origine delle anime; ed etico, in quanto perpetuano nel mondo celeste il conflitto fra bene e male (**III 807ss.**). – È da notare che la demonologia ha un ruolo non indifferente anche nella dottrina del Portico: gli Stoici, infatti, considerano i Dèmoni come esseri che hanno affetti e sentimenti comuni all'umanità e vigilano sul corso delle umane vicende (**V 1347s.**). – In seguito, molti filosofi, segnatamente nell'ultima fase del pensiero greco, pur appartenendo a scuole diverse, ovviamente influenzati dal rinato platonismo, chiamano Demone l'anima intellettiva (cfr., ad esempio, Marco Aurelio, **VI 1725s.**). I Dèmoni assumono connotazioni più specifiche nella filosofia neopitagorica (**VII 1932**, **1935**) e medioplatonica (**VII 1869ss.**). Plutarco, ad esempio, li distingue in due grandi classi: quelli che non hanno mai avuto commercio coi corpi (che costituiscono la specie più elevata) e quelli che hanno avuto commercio col corpo, che non sono altro che anime che si sono liberate dai corpi (**VII 1870ss.**). La funzione del Demone resta, però, sempre quella di mediare la sfera degli Dei, che non possono entrare in diretta comunicazione col sensibile, con quella degli uomini. È degno di menzione il fatto che ai Dèmoni sia data la possibilità di essere elevati al rango di Dei. Per altro verso, nei Dèmoni inferiori è ammessa addirittura la possibilità (per esempio da Plutarco) della morte (**VII 1872ss.**). – Anche Plotino ammette l'esistenza di Dèmoni. Essi risultano costituiti di materia intelligibile, che può permettere loro di assumere corpi aerei e ignei. Poiché in parte essi sono materiali (Plotino ritiene che abbiano affezioni e siano perfino dotati di voce) non partecipano del mondo dello Spirito, ma sono generati dall'Anima dell'Universo, in funzione dei bisogni dell'Universo medesimo. In questo modo, il Demone assume un ruolo specifico nell'ambito della complessa attività della terza ipostasi, per ciò che concerne la sua attività di sostegno del mondo. In particolare Plotino sottolinea la funzione di una specie di Dèmoni, gli *Erotes*, che dipendono dalla potenza d'amore dell'anima nella sua aspirazione al bello (**VIII 2106**). Nel neoplatonismo post-plotiniano assistiamo a una estensione della dottrina dei Dèmoni in senso metafisico, in quanto essi vengono inseriti nella complessa processione triadica. In Proclo, ad esempio, i Dèmoni, insieme agli

Angeli e agli Eroi, costituiscono il secondo momento triadico dell'anima; **VIII 2196s**. (cfr. voci Angelo ed Eroe).

Desiderio, cfr. Appetito; Eros; Passione.

Destino, cfr. *Heimarméne*.

Deuteros Plous (δεύτερος πλοῦς), cfr. Seconda navigazione.

Diade (δυάς)
Il concetto di Diade di grande-piccolo è di ispirazione pitagorica e indica il principio della divisibilità e della molteplicità. La Diade costituisce, nelle «dottrine non scritte» di Platone, l'elemento materiale (intelligibile) delle Idee: una sorta di materia intelligibile su cui agisce, in funzione limitante, il principio dell'Uno. Corrisponde, in un certo senso, al concetto di «*Apeiron*» (cfr. voce), che è introdotto con funzione analoga nel *Filebo* e nelle «Dottrine non scritte» (**III 533ss**., **558ss**.). – In seguito Speusippo, pur accettando da Platone la dottrina dell'Uno-principio, sostituisce alla Diade la Molteplicità, ritenendola più confacente alla deduzione dei numeri matematici, avendo egli eliminato le Idee e i Numeri ideali (**III 801ss**.). – Senocrate ripristina nelle linee generali la teoria platonica e reintroduce la «Diade indefinita di grande e piccolo» per spiegare l'origine dei Numeri ideali (**III 812ss**.). – Alla fine dell'età ellenistica e in età imperiale la dottrina della Diade rinasce, dopo un lungo oblio, in modo alquanto limitato nei Medioplatonici, come ad esempio in Plutarco (cfr. **VII 1839ss**.), e invece in modo rilevante nei Neopitagorici. Questi ultimi considerano la Diade come principio passivo e come materia intelligibile dualisticamente contrapposta alla Monade. La tendenza propria del movimento neopitagorico a realizzare un monismo spiritualistico, finisce, però, col negare l'autonomia ontologica della Diade, prima deducendola dalla stessa Monade, poi, ulteriormente, deducendola, insieme a un uno inferiore, da un *Uno superiore* (**VII 1902ss**., **1907ss**., **1916s**., **1928ss**.). – Una complessa concezione della Diade è quella di Numenio, il quale cerca di fonderla con la dottrina ipostatica del Medioplatonismo, ma in modo piuttosto aporetico (**VII 1947ss**.). – La dottrina della Diade si ritrova anche in Plotino e nei Neoplatonici, ancorché non in primo piano. In Plotino, in particolare, la Diade è il primo prodotto dell'Uno, che si determina rivolgendosi all'Uno, e, in questo modo, dà luogo al mondo delle Idee e del *Nous* (**VIII 2044ss**., **2054s**.).

Diairesi (διαίρεσις)
In Platone è la forma tipica della dialettica discensiva, che consiste nel procedere per successive divisioni a partire dalle Idee generali, scomponendole via via in Idee particolari, in modo da stabilire il posto che ciascuna Idea occupa nella gerarchia del mondo intelligibile (**III 598ss**.). Si legga il passo del *Fedro*, 265 E-266 B, riportato in **III 600**.

Dialettica (διαλεκτική)
La Dialettica (da *dia-léghein*) è stata intesa nell'antichità in diverse accezioni, riducibili ad almeno sette. 1) Zenone di Elea, considerato dagli Antichi il fondatore della Dialettica, la concepì come una metodica confutazione delle tesi dell'avversario, operata al fine di guadagnare la verità della propria tesi, mediante la dimostrazione della contraddittorietà della tesi opposta (una forma di dimostrazione per assurdo). Si legga il testo platonico riportato in **I 157** e si veda l'analisi dei singoli argomenti dialettici in **I 158ss**. 2) La dialettica zenoniana, utilizzata come fine a se stessa soprattutto in ambiente sofistico o nella scuola megarica, diede origine all'eristica, o, se si preferisce, alla dialettica come eristica (cfr. voce). 3) In Socrate la dialettica diventa dia-logo, che si scandisce nei due momenti della confutazione e della maieutica, giocati nella particolarissima chiave della ironia (cfr. voce). È poi da notare che la dialettica socratica si distingue pure per il suo fine prevalentemente

etico-educativo (**II 365ss.**). 4) In Platone la dialettica assume un significato, a un tempo, metodologico-ontologico-metafisico, essendo intesa: a) come inferenza metempirica, b) come metodo ascensivo e discensivo per cogliere i nessi fra le Idee, c) come lo stesso rapporto ontologico che lega fra loro le Idee e da cui quindi dipende il metodo (**III 598ss.**). Si veda anche la ripresa di questi concetti in Plotino. 5) In Aristotele coincide con l'analitica o logica del probabile, ossia con la trattazione del sillogismo dialettico (**IV 992ss.**). È da notare che Aristotele teorizza anche la valenza della dialettica come *élenchos* o confutazione in modo chiarissimo (cfr. Confutazione). 6) Nella Stoa coincide con la *pars potior* della logica, che si divide, appunto, in dialettica e retorica. 7) Gli studiosi moderni hanno, poi, ritenuto possibile ritrovare nel pensiero antico anche la dialettica nella hegeliana scansione triadica, ossia nella accezione di sintesi degli opposti. In tal senso, sia pure con molte restrizioni, si può parlare di dialettica in Eraclito, e, soprattutto, in Proclo, la cui legge della manenza-processione-ritorno, per riconoscimento dello stesso Hegel, prefigura appunto la dialettica triadica di tesi, antitesi e sintesi (**VIII 2191ss.**).

Diallele (ὁ διάλληλος τρόπος)
È quel tipo di dimostrazione erronea che, per dar conto della cosa ricercata, la presuppone nella ragione stessa che adduce per spiegarla. – È l'oggetto del quinto tropo di Agrippa (**VI 1554**). – Il «Circolo vizioso» e la «Petizione di principio» sono forme di diallele.

Dialogo (διάλογος)
È il procedere per domande e risposte (*dia-leghein*) per ricercare la verità. Fu la caratteristica propria della dialettica socratica, in netta antitesi col monologo dei Sofisti. In Socrate, pur avendo una rigorosa struttura logica, fu un metodo fondamentalmente educativo, con forte carica morale (**II 365ss.**), avente lo scopo di mettere al vaglio l'anima per curarla attraverso il *logos* (cfr. Dialettica, Ironia, Maieutica, Confutazione). – In Platone e in alcuni Socratici minori, oltre che metodo divenne genere letterario. In particolare Platone, pur condividendo in linea di principio il giudizio negativo di Socrate sulla parola scritta, ritenuta incapace di tradurre l'autentico spirito filosofico, a differenza del maestro che non scrisse mai nulla, cercò attraverso il dialogo letterario di riprodurre l'essenza del metodo socratico e di far rifluire in esso tutta la fecondità della parola viva (**III 481ss.**). In filosofia il dialogo divenne, dopo Platone, stanca imitazione, giacché, per sua natura, esso regge solo nella misura in cui risulti effettivamente permeato dall'autentico spirito socratico. Di fatto, sia il vivo dialogo socratico sia il platonico dialogo letterario costituiscono, nel loro genere, un *unicum*.

Dianoetica, Virtù, cfr. *Areté*.

Dianoia (διάνοια)
Nel suo significato generico il termine vuol dire ragione e pensiero, in opposizione all'esperienza e alla sensazione; nel suo significato forte e specifico, e quindi tecnico, significa ragione o pensiero discorsivo, vale a dire pensiero che procede per passaggi dis-correndo (*dia-noein*), ossia mediatamente e non immediatamente. In questo senso *dià-noia* si oppone a *nóesis*, pensiero intuitivo, immediato. Questo significato tecnico è stato fissato in modo tematico da Platone; cfr. **III 595ss.** e le ulteriori precisazioni che ivi diamo.

Diatriba (διατριβή)
La diatriba è una forma letteraria codificata dai Cinici, consistente in una breve composizione, per lo più in forma dialogica, di carattere prevalentemente etico, dai toni spesso parodistici, mordaci e polemici. Sembra che risalga a Bione (cfr. **V 1115**). Gli scritti di Menippo sono stati presi a modello in materia (**ivi**). – Spogliata della grinta cinica, la diatriba diviene un genere letterario molto diffuso soprattutto nella tarda antichità.

Dicotomia, Argomento della
È il primo e il più importante degli argomenti di Zenone contro il movimento. Se ne veda l'esposizione in **I 158**.

Differenza specifica
È quella differenza che, determinando il genere, costituisce la specie. La differenza specifica ultima coincide con l'essenza stessa delle cose (**IV 982s.**). Si legga l'importante passo della *Metafisica* aristotelica che riportiamo alla voce Definizione, dove il concetto di differenza specifica è chiarito in maniera perfetta.

Dikaiosyne, cfr. Giustizia.

Diminuzione (φθίσις)
Per Aristotele è, insieme all'aumento, la forma che assume il mutamento (cfr. voce) quando si riferisce alla categoria della quantità.

Dimostrazione (ἀπόδειξις, demonstratio)
Così viene chiamato da Aristotele, negli *Analitici secondi*, quel sillogismo, il quale alla correttezza formale unisce la verità delle premesse (cfr. **IV 985ss.**).

Dimostrazione per assurdo, cfr. Confutazione.

Dio, Divino (θεός, θεῖον)
Non è possibile intendere la concezione greca circa Dio, se non si comprende, prima di tutto, che il concetto di Dio è, in tutti i pensatori, un momento del più ampio concetto di Divino (neutro). Ciò significa che il Divino è sempre inteso dal Greco come una pluralità strutturale e che la nostra concezione monoteistica di genesi biblica è in netta antitesi con quella greca. Per dare una visione sintetica che il più possibile rispecchi la complessa problematica al riguardo, è bene distinguere i seguenti punti: 1) le note caratteristiche dalla natura del Divino; 2) i rapporti fra la natura di Dio-Divino e il cosmo; 3) i rapporti fra Dio e la natura dell'uomo; 4) i rapporti fra Dio e la legge morale; 5) i rapporti fra il problema di Dio e l'escatologia; 6) i rapporti fra Dio e la conoscenza che l'uomo ha di lui; 7) i rapporti fra Dio e la Provvidenza. 1) Le note essenziali del concetto greco del Divino sono state guadagnate, via via, in quest'ordine. a) Per i Naturalisti il Divino è il principio (ciò da cui, in cui, e per cui), ossia ciò che causa, regge e sorregge (e quindi governa) il tutto; inoltre è b) intelligenza. Quest'ultima caratteristica è tematica soprattutto in Anassagora (**I 113ss.**) e in Diogene (**I 208ss.**) ed è centrale anche in Socrate (**II 350ss.**). – c) Per Platone e aristotele Dio e il Divino sono la realtà metempirica, ossia la sostanza trascendente, vale a dire una realtà strutturalmente diversa da quella sensibile. Da Platone questa sostanza è intesa prevalentemente come Idea, ossia come intelligibile, di cui l'intelligenza è momento subordinato (**III 567ss.**, **577ss.**). Da Aristotele è invece intesa come Intelligenza (molteplicità di Intelligenze), cui l'intelligibile è in qualche modo subordinato (**IV 883ss.**). Col rinascere del Platonismo si giunge a una sintesi di questi concetti e Dio diventa l'Intelligenza che produce, pensandoli, gli intelligibili (**VIII 2024ss.**, **2043ss.**). – d) Col neoplatonismo il concetto del Divino si arricchisce, con l'introduzione del concetto positivo di infinito inteso come potenza al più alto grado, come inesauribile forza produttrice, trascendente lo stesso pensiero e lo stesso essere intelligibile, mentre questi diventano momenti variamente concepiti e distribuiti nelle diverse manifestazioni del Divino (**VIII *passim***). – e) A partire soprattutto da Platone (ma con anticipi già nei Presocratici, almeno impliciti) un carattere del Divino viene posto in primo piano, vale a dire quello del Bene: l'Idea del Bene (impersonale) è al vertice dell'Intelligibile; l'essere buono è qualità essenziale del Demiurgo, suprema intelligenza (**III 530ss.**, **546ss.**). Il bene e l'ottimo sono caratteri anche del Dio aristotelico

(**IV 886**). In Plotino e nei Neoplatonici il Bene è l'Uno, l'Assoluto stesso; e *boni-forme* è tutta la sfera del Divino (cfr. **VIII 2061ss.**). 2) La natura del Divino si chiarisce ulteriormente affrontando il secondo dei problemi, ossia quello dei suoi rapporti col cosmo e considerando le risposte date dai filosofi greci, le quali esauriscono tutta la gamma delle risposte possibili. – a) Dio e mondo sono distinti come la causa dal causato, all'interno di un orizzonte arcaico di pensiero che non conosce ancora le categorie di immanenza e trascendenza e quindi in maniera ancora indeterminata, dai Naturalisti (cfr. soprattutto **I 80-212**). – b) Dio e il Divino sono concepiti come trascendenti il mondo da Platone, da Aristotele e dalla letteratura filosofica che a loro si connette. – c) Dio-Divino è considerato immanente ed è fatto coincidere con la natura stessa dagli Stoici. (La filosofia del Portico presenta la prima formulazione coerente dell'immanentismo; cfr. **V 1137ss.**). – d) Dei e mondo stanno fra loro in un rapporto di estraneità, nel senso che gli Dei non causano e neppure reggono il mondo. Gli Dei non hanno però una struttura che li differenzi ontologicamente dal mondo. È questa la posizione di Epicuro (**V 1209ss.**). – e) Il Divino ha diversi livelli di trascendenza: nel suo complesso trascende il mondo fisico; al suo interno vi sono, poi, ulteriori gradi di trascendenza, essendo il Principio primo e assoluto addirittura al di là dell'essere, del pensiero e della vita (cfr. vol. **VIII *passim***). È questa la posizione di Plotino e dei Neoplatonici. Si vedano, a questo proposito, le voci Immanenza e Trascendenza, tenendo però presenti tutte le alternative sopra elencate. Se si eccettua la posizione di Epicuro che costituisce un *unicum*, tutte le altre possono essere viste come un modo diverso di intendere gli stessi attributi di Dio illustrati al primo punto, in particolare, quello dell'essere Principio (cui, del resto, tutti gli altri si connettono). Lasciando la posizione dei Presocratici, che, in quanto arcaica, ossia indifferenziata, non si può schematizzare, se non differenziandola, e dunque snaturandola, si deve rilevare quanto segue. Il Divino e Dio in Platone e in Aristotele (sia pure nei modi diversi che abbiamo indicato) sono cause trascendenti (nei Medioplatonici e Neoplatonici, addirittura, a livelli trascendenti) dell'ordine del mondo, o, se si preferisce, del mondo come ordine. Invece negli Stoici il Divino è causalità immanente al mondo, intrinseca attività finalizzatrice. È rimasto sconosciuto alla grecità il teorema della creazione dal nulla, e lo stesso Filone di Alessandria solo a fatica, attingendo alle categorie greche, riesce a porgere razionalmente il messaggio biblico (**VII 1768ss.**). Si può anche dire che il Dio greco è creante solo in quanto è ordinante, e non in quanto è suscitatore e donatore di essere. Inoltre, prevale l'idea della necessità della produzione del mondo da parte del Divino. Posto il Divino, con le sue caratteristiche, il mondo ne deriva di conseguenza. Il Demiurgo platonico è come l'eccezione che conferma la regola. Ma è un'eccezione parziale, perché, in ogni caso, non dipendono dal Demiurgo né il mondo delle Idee (che costituisce il paradigma a cui si ispira) né la *chora* che egli plasma. 3) Per quanto concerne i rapporti fra Dio e la natura dell'uomo, i Greci, da Omero in poi, hanno parlato di *syngheneia*, di affinità, che, però, solo (o prevalentemente) nel *Timeo* di Platone e nella tradizione platonica viene giustificata. L'affinità è additata nel *Nous*, ossia nell'intelligenza. 4) Per quanto concerne i rapporti fra Dio e la legge morale è essenziale rilevare che per nessun filosofo greco Dio è rivelatore della legge morale. Questa è concepita, in un certo senso, come un Assoluto, come inscritta nella *physis* in generale e in quella dell'uomo in particolare. Per attuare la legge morale, l'uomo non ha quindi bisogno di uno speciale aiuto divino. 5) L'idea di un Dio che premia i buoni e punisce i cattivi non è diffusa fra i filosofi o lo è solo nella misura in cui si ispirano all'orfismo. In genere i pensatori greci hanno inteso la virtù e la vita morale in modo prevalentemente autonomo. Un premio nell'al di là è più una conseguenza corollaria che non il fine primario della virtù e della vita morale. Platone e i Platonici costituiscono una vistosa eccezione, ma in ciò sono debitori all'Orfismo più che non alla pura speculazione. 6) Per quanto riguarda la capacità dell'uomo di conoscere Dio e il Divino in genere, i filosofi greci non hanno dubbi. Non è un caso che siano rari i filosofi atei. La concezione e il sentimento del mondo come ordine portava necessariamente a postulare un ordinatore. Infatti le prove dell'esistenza di Dio ruotano

soprattutto intorno al concetto di ordine e di fine. L'idea che sia necessaria una rivelazione di Dio perché l'uomo creda nella sua esistenza è fondamentalmente estranea al pensiero greco. La stessa concezione dell'ineffabilità di Dio che si diffonde nella tarda antichità non costituisce una eccezione, ma una riconferma di quanto diciamo. Infatti, se Dio è considerato inaccessibile razionalmente, è tuttavia considerato accessibile mediante la *unio mystica* e l'estasi, per raggiungere le quali l'uomo ha bisogno solamente delle proprie forze. 7) I filosofi antichi hanno molto parlato della Provvidenza divina, soprattutto nella tarda antichità. Socrate e Platone conoscono questo concetto, ma non lo pongono in primo piano. Aristotele, per contro, ignora questo concetto a livello metafisico. Con gli Stoici la *Pronoia* diventa un concetto-base irreversibile. Resta comunque sconosciuto, o solo sporadicamente affermato, il concetto di Provvidenza nei confronti del singolo individuo. – A complemento di quanto si è detto si vedano le voci: Affinità, Agnosticismo, Antropomorfismo, Apofasi, Assimilazione a Dio, Ateismo, Deificazione, Estasi, Immanenza, Mistica, Monoteismo, Nomoteta, Politeismo, Provvidenza, Religione, Teologia, Trascendenza.

Diritto, cfr. Legge.

Discorsivo, Procedimento, cfr. *Dianoia*.

Disgiuntivo (διεζευγμένον)
Diogene Laerzio, esponendo la dottrina stoica, dà questa definizione: «La proposizione disgiuntiva è quella che è disgiunta da una congiunzione disgiuntiva. Esempio: "o è giorno o è notte". Questa congiunzione preannuncia che uno degli enunziati è falso» (**V 1327**). Oltre alle proposizioni si hanno anche i sillogismi disgiuntivi, che sono quelli in cui la premessa maggiore è appunto una proposizione disgiuntiva. Di questi si occuparono soprattutto gli Stoici. Si vedano gli esempi 4 e 5 di anapodittici, riportati in **V 1328ss**.

Disordine, cfr. Anomalia; Confusione; Disteleologia.

Dispari (περισσός)
È una delle due specie secondo cui si presenta il numero. Sull'importanza della contrapposizione pari-dispari e sulla sua interpretazione nella filosofia pitagorica cfr. **I 116ss**.

Disteleologia
È così denominata la negazione del finalismo. L'atomismo, sia nella sua formulazione antica sia nella sua formulazione epicurea, ne è il più cospicuo esempio (cfr. **I 196**; **V 1191s**.). – Nega il finalismo nel mondo sublunare Teofrasto, operando, in tal modo, un brusco mutamento nella filosofia del Peripato (cfr. **IV 1040ss**.). – Fortemente disteleologica è anche la concezione della realtà propria degli Scettici, i quali concepiscono l'essere come dominato dal «disordine» e dalla «confusione»; cfr. **VI 1527ss**.

Divenire, cfr. Movimento; Mutamento.

Diversità, diverso, cfr. Alterità; Altro.

Divinazione, cfr. Mantica.

Divisione, cfr. Diatesi; Dicotomia.

Dogma, dogmatici, dogmatismo (δόγμα, *decretum*)
Il termine indica una dottrina in cui si crede fermamente. Ricordiamo, per esempio, che Aristotele chiama il principio «nulla deriva da ciò che non è e tutto deriva da ciò che è» un

dogma comune ai filosofi naturalisti (*Metafisica*, XI, 6, 1062 b 25 s.) e «dogmi non scritti» chiama le dottrine platoniche non consegnate agli scritti (*Fisica*, IV, 2, 209 b 15). – II termine, però, diventa particolarmente significativo in età ellenistica. Epicurei e Stoici affermarono che è essenziale per il saggio avere dogmi, ossia princìpi dottrinari in cui fermamente credere. Scrive Epicuro: «Il saggio sarà dogmatico nelle sue convinzioni dottrinarie, non lasciando mai adito al dubbio» (*Epicurea*, fr. 562, Usener). Per gli Stoici è dogma la rappresentazione catalettica (cfr. S.V.F., II, fr. 121, von Arnim). Per Epitteto il dogma coincide con la *prohairesis* (*Diatribe*, I, 17, 25). Ecco, infine, una interessante pagina di Cicerone in cui si illustra la posizione di Antioco, di genesi stoica, sulla necessità del dogma: «Ché, se tutte le rappresentazioni fossero tali quali van dicendo costoro (= i Filoniani) – che, cioè, esse possono essere anche false e che non è possibile distinguerle con nessun mezzo conoscitivo, come faremo a sostenere che qualcuno abbia fatto una dimostrazione ovvero una scoperta? O quale prova ci sarebbe della dimostrazione di un'argomentazione? Anzi la stessa filosofia, che deve procedere con metodo razionale, quale fine farà? E che cosa accadrà della saggezza, la quale non deve mettere in dubbio né se stessa né i suoi 'decreti' (che i filosofi chiamano dogmi), nessuno dei quali può essere messo da parte senza che si cada in colpa? Quando, infatti, si trascura un decreto [= dogma] della saggezza, si viene a trascurare la stessa legge della verità e della rettitudine, e da questa deficienza sogliono derivare atti di tradimento nei riguardi dell'amicizia e dello Stato. Bisogna, dunque, credere fermamente che nessun 'decreto' [= dogma] del saggio possa essere falso e che non basti che esso non sia falso, ma esso deve essere anche stabile, fisso e sancito, talché nessun ragionamento riesca a smuoverlo» (*Acad. pr.*, II, 9, 27). – Per contro gli Scettici diedero sistematica battaglia proprio su questo punto, e dogma e dogmatico assunsero una connotazione negativa, soprattutto in conseguenza delle polemiche scettiche. Dogma, per lo Scettico, diventa un assenso dato a cose oscure, dove, per «cose oscure» si intendono tutte quelle che sono oggetto della scienza, e, quindi, ogni proposizione che pretenda di esprimere una qualsiasi verità che non sia di evidenza puramente empirica o fenomenica. Ecco la definizione di Sesto, per molti aspetti paradigmatica: «Diciamo che lo Scettico non dogmatizza, non nel senso in cui prendono questa parola alcuni, per i quali, comunemente, è dogma il consentire a una cosa qualunque, poiché alle affezioni che conseguono necessariamente alle rappresentazioni sensibili assente lo Scettico. Così, per esempio, sentendo caldo o freddo, non direbbe: credo di non sentire caldo o freddo –; ma diciamo che non dogmatizza nel significato che altri danno alla parola dogma, cioè assentire a qualcuna delle cose che sono oscure e formano oggetto di ricerca da parte delle scienze (a nessuna cosa oscura assente il Pirroniano). Ma nemmeno dogmatizza nel proferire, circa le cose oscure, le espressioni scettiche, come, "per nulla più", oppure "non stabilisco nulla"[...]. Poiché colui che dogmatizza, pone come vera e reale la sua asseverazione così detta dogmatica, mentre lo Scettico pone queste espressioni non come vere e reali in senso assoluto» (*Lineamenti pirroniani*, I, 13-14). – Tutt'altro senso ha il termine dogma nella religione, dove significa verità rivelata, e come tale da credere. Il dogma in religione è una verità – si badi – che non è oggetto di ragione ma di fede.

Δόγματα ἄγραφα, vedi Dottrine non scritte.

Dolore (λύπη, *dolor*)
Del dolore, inteso come sofferenza del corpo e dell'anima, gli antichi danno diverse interpretazioni, fra le quali spiccano le tre seguenti. 1) Una prima, ispirata all'Orfismo, e quindi di carattere prevalentemente religioso (legata al concetto di una colpa originaria e al ciclo delle reincarnazioni dell'anima come punizione), intende il dolore e la sofferenza come espiazione. Questa dottrina si trova soprattutto espressa da Platone nei miti del *Gorgia*, del *Fedone* e della *Repubblica*, e poi nella tradizione platonica. 2) Una seconda concezione è quella di Epicuro che lo fa coincidere col male. Compito della filosofia è esattamente quel-

lo di curare e lenire, se non addirittura togliere, il male (**V 1216ss.**, **1231ss.**, **1239ss.**). 3) La terza concezione, resa celebre soprattutto dagli Stoici, intende il dolore come qualcosa di completamente diverso dal male, e anzi, rispetto a questo, come un indifferente (**V 1376ss.**). La celebre frase di Posidonio, colpito da un violento attacco di dolorosissima artrite: «Tanto non la spunti, dolore! Sei gravoso, sì, ma non ammetterò mai che sei un male» (**V 1435**), è paradigmatica. È da notare che, malgrado la opposta valutazione del dolore, Epicurei e Stoici arrivano alle medesime conclusioni: il dolore, per il saggio, non è mai un ostacolo alla felicità; il saggio può essere felice anche nel toro di Falaride (cfr. **V *passim***).

Dottrinari, Medici, cfr. Medicina.

Dottrine non scritte
Sono le dottrine orali che Platone riservava ai membri dell'Accademia e che conosciamo dalle testimonianze indirette. Discutiamo con ampiezza questo problema in **III *passim***. Cfr. anche Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, *passim*.

Dovere, cfr. *Kathékon*.

Doxa (δόξα)
Il termine significa, nel linguaggio filosofico, opinione. – Fin dalle sue origini la filosofia greca ha svalutato l'opinione, nella quale ha visto la fonte dell'errore. 1) L'opinione rappresenta quello stadio gnoseologico prerazionale, in cui la ragione è prigioniera delle apparenze sensoriali. Già Eraclito mostra un radicale disprezzo dell'opinione (cfr. **I 102**). Gli Eleati fanno coincidere senz'altro l'opinione con l'errore, a motivo dei loro presupposti metafisici. Parmenide tenta di distinguere due forme di *doxa* e di riportare la *doxa* plausibile (non quella che egli chiama dei «mortali») sul piano della ragione, ma, così facendo, la distrugge come *doxa* (la ragione eleatica è tale da non poter strutturalmente salvare la *doxa* e dar conto dei fenomeni, **I 152s.**); Melisso, invece, dichiara senz'altro la *doxa* come una illusione, ossia un inganno dei sensi con perfetta coerenza rispetto ai fondamenti ontologici (**I 166ss.**). 2) Platone salva la *doxa* nella misura in cui salva il divenire, considerandolo come *metaxú*, ossia come qualcosa che è a mezzo fra l'essere e il nulla. Per Platone, diversamente dagli Eleati, il radicale dissidio sussistente fra la ragione e l'esperienza si compone non già negando qualsiasi fede ai sensi a esclusivo beneficio della ragione, ma distinguendo due piani della realtà. Tuttavia, proprio perché riferita al divenire, che è ambiguo, l'opinione risulta avere, essa pure, un carattere ambiguo (a metà strada fra la scienza e l'ignoranza), resta, cioè, qualcosa di teoreticamente non positivo. Infatti, solo raggiungendo la scienza si può stabilire se l'opinione è vera o falsa, appunto commisurandola alla scienza (cfr. **III 595ss.**), e solo «legandola col ragionamento causale» si può eliminarne l'instabilità; ma, facendo questo, la si trasforma in scienza e, quindi, la si distrugge come opinione (cfr. *Menone*, 97 A ss.). 3) Aristotele, nei suoi *Topici*, tenta di elaborare una sistematica logica dell'opinione (il sillogismo dialettico), ma non riesce a modificare, se non in minima parte, questa prospettiva (**IV 979ss.**). 4) L'assoluta preminenza dell'episteme, alla quale solamente è connessa la verità, resta la cifra di tutta quanta la filosofia greca, anche dopo Platone. Sia Epicuro, sia gli Stoici, sia Plotino, anche se con motivazioni differenti, indicano nella *doxa* il luogo dell'errore. Solo gli ultimi Scettici, che con Sesto Empirico tentano una fusione fra scepsi e medicina empirica, danno alle opinioni un rilievo desueto: ma questi filosofi rappresentano, in realtà, la negazione della speculazione filosofica, che, per loro, è tutta e solo dogmatica. In più, si tratta di una rivalutazione assai sospetta: ci si affida alla *synétheia* (alla comune consuetudine) e alla *doxa*, solo perché non si ha più fiducia nella ragione; non già perché si pensi che la *synétheia* e la *doxa* siano portatrici di verità (cfr. **VI 1568ss.**). Pertanto gli Scettici non costituiscono nemmeno la eccezione che conferma la regola. Del resto, la svalutazione dell'opinione da parte della filosofia è inevitabile, stante l'assunto stesso di ogni filosofia (in

particolare di quella antica), che consiste nel contestare le apparenze, e quindi la *doxa*, per tentare di raggiungere i fondamenti ultimi che stanno sempre e solo al di là di essa.

Dualismo, dualistico
È un termine moderno usato in diverse accezioni, riducibili a due fondamentali, una di significato metafisico e una di significato prevalentemente teologico-religioso, più una terza che potremmo chiamare ontologica e una quarta che potremmo chiamare cosmologica. 1) a) Dualistica può dirsi, in generale, ogni forma di metafisica, ossia ogni dottrina che ammetta l'esistenza di «due generi» di essere, uno corruttibile e sensibile, e uno incorruttibile e intelligibile. In breve, intendendo il termine in tal senso, dualista è chiunque ammetta una trascendenza. Da questo punto di vista sono dualisti sia Platone che Aristotele. – b) Con accezione più ristretta, dualismo viene spesso inteso nel senso polemico di scorretta concezione del soprasensibile e della trascendenza. Aristotele, ad esempio, rimprovera a Platone d'aver scorrettamente reduplicato, con la sua teoria delle Idee, il mondo sensibile: in tal senso anche alcuni moderni interpreti, che hanno seguito Aristotele su questo punto, parlano di dualismo platonico (nell'accezione, dunque, di decettiva ammissione di un decettivo doppione del reale). A nostro avviso, è questa una interpretazione semplicistica, che non fa giustizia alla verità storica, come mostriamo in **III 524ss**. 2). In altra accezione dicesi dualista ogni concezione del mondo che spiega tutta la realtà in funzione di due princìpi fra loro in antitesi, uno del Bene e uno del Male. Questa forma di dualismo deriva dall'Oriente e si diffonde in Occidente soprattutto nella tarda antichità. (Si veda, ad esempio, la dottrina ermetica). Il pensiero filosofico greco ne è rimasto in gran parte immune, e, anzi, Plotino ha addirittura espresso la celebre dottrina secondo cui il male non è sostanza ma semplice privazione di bene, e quindi privo di un suo spessore ontologico (**VIII 2071ss**.). Il che non significa che non si trovino nella filosofia greca infiltrazioni di questa concezione, come ad esempio in Plutarco (**VII 1850ss**.) e in Numenio (**VII 1949**). Invece, anche nell'ambito del pensiero greco esiste una concezione nettamente dualistica dell'uomo che deriva dall'Orfismo, per cui il corpo è sepolcro dell'anima. Questo dualismo è presente in Platone, nel primo Aristotele e in tutti quei pensatori che risentono di influssi orfici. 3) Un terzo tipo di dualismo è quello che si potrebbe chiamare ontologico, ossia quello che ammette una materia increata, o comunque l'esistenza di una materia coeterna a Dio. Questo tipo di dualismo viene superato solo col concetto biblico di creazione, oppure, ma in maniera fortemente aporetica, con il concetto di processione neoplatonica. 4) Infine, si può denominare dualismo cosmologico la concezione aristotelica del cosmo come diviso in mondo sublunare e in mondo celeste, fra loro strutturalmente diversi nella misura in cui il primo è costituito dai quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco), l'altro dall'etere, l'uno fatto di realtà corruttibili, l'altro incorruttibile (cfr. Etere).

Dubbio (ἀπορία)
Il dubbio coincide con l'antico concetto di aporia. È stato utilizzato dagli antichi filosofi in due modi completamente diversi. 1) Un primo significato del dubbio consiste nella presa di coscienza delle difficoltà (oggettive e soggettive), considerata come condizione per accedere al vero. Si tratta, quindi, di un dubbio che, con termine moderno, potremmo chiamare metodico. Tale è il significato del dubbio socratico (e quindi platonico), come mostriamo in **II 369ss**. L'importantissima funzione del dubbio è riconosciuta anche da Aristotele. La seguente pagina (*Metafisica*, III, 1, 995 a 24 ss.) disegna un vero e proprio programma: «È necessario, in relazione alla scienza di cui siamo in cerca, che noi esaminiamo i problemi, dei quali bisogna anzitutto cogliere le difficoltà. Si tratta di quei problemi intorno ai quali alcuni filosofi hanno fornito soluzioni contrastanti e, oltre a questi, di altri problemi che sono stati finora trascurati. Ora, per chi vuole risolvere bene un problema, è utile cogliere adeguatamente le difficoltà che esso comporta: la buona soluzione finale, infatti, è lo scioglimento delle difficoltà precedentemente accertate. Non è possibile che

sciolga un nodo colui che lo ignora; e la difficoltà che il pensiero incontra, manifesta difficoltà che sono nelle cose. Infatti, in quanto si dubita, ci si trova in condizioni simili a chi è legato; nell'uno e nell'altro caso, infatti, è impossibile procedere oltre. Perciò bisogna che, prima, si siano esaminate tutte le difficoltà, sia per queste ragioni, sia anche perché coloro che cercano senza aver prima esaminato le difficoltà assomigliano a quelli che non sanno dove devono andare. Costoro, inoltre, non sono in grado di sapere se hanno trovato o no ciò che cercano; infatti, non è loro chiaro il fine che devono raggiungere, mentre è chiaro a chi, prima, ha compreso le difficoltà. Inoltre, si trova necessariamente in una condizione migliore per giudicare colui che ha ascoltato le ragioni opposte, come in un processo». 2) Il dubbio diventa, invece, fine a se stesso con gli Scettici, o, se si preferisce, diventa, anziché porta d'accesso al vero, porta che preclude l'accesso al vero. Sesto chiama addirittura lo scetticismo indirizzo dubitativo, come ad esempio nel passo che segue: «L'indirizzo scettico si chiama "investigativo", dall'azione dell'investigare e dell'indagine; "sospensivo", per la disposizione d'animo che, dopo la indagine, conserva rispetto all'oggetto indagato, e "dubitativo", appunto per il suo dubitare e investigare intorno a ogni cosa, come alcuni affermano, oppure, per la sua peritanza ad affermare o a negare, e "pirroniano", perché pare a noi che Pirrone maggiormente e più manifestamente di quanti lo precedettero abbia contribuito a dar corpo allo Scetticismo» (*Lineamenti pirroniani*, I, 7).

Dynamis (δύναμις)

Il termine, che può tradursi correttamente con potenza, ha assunto via via molte valenze, implicite anche nel corrispettivo italiano che lo traduce. A) Aristotele ha fornito un catalogo dei significati di *dynamis* che riassume tutto quanto s'era detto prima di lui, oltre che i suoi contributi personali, e, pertanto, gioverà rifarsi alle sue affermazioni in materia. Leggiamo in *Metafisica*, V, 12, 1019 a 15 ss.: «(1) Potenza, in primo luogo, significa il principio di movimento o di mutamento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra. L'arte del costruire, per esempio, è una potenza che non si trova nella cosa che vien costruita; invece l'arte del guarire, che è pure una potenza, può anche trovarsi in colui che viene guarito, ma non in quanto viene guarito. (2) Potenza, dunque, significa in primo luogo questo principio di mutamento o di movimento che si trova in un'altra cosa, oppure in una stessa cosa in quanto altra, e, in secondo luogo, significa il principio per cui una cosa è fatta mutare o è mossa da altro o da se stessa in quanto altra: infatti, in virtù di questo principio per il quale il paziente patisce qualche modificazione, noi diciamo che il paziente stesso ha la potenza di patire modificazioni. (E, talora, diciamo questo se esso ha potenza di patire qualsiasi tipo di modificazione; invece talaltra, solo se esso ha potenza di patire affezioni che lo fanno mutare in meglio). (3) Inoltre, si chiama potenza la capacità di condurre a termine una data cosa, bene o nel modo in cui si vorrebbe. A volte, infatti, noi diciamo di coloro che camminano oppure che parlano, ma non bene né come vorrebbero, che non hanno potenza di parlare o di camminare. (4) Lo stesso deve dirsi anche per la potenza passiva. (5) Inoltre, si chiamano potenze tutti gli stati in virtù dei quali le cose sono assolutamente impassibili o immutabili o non facilmente mutabili in peggio. Infatti, le cose si rompono, si logorano, si incurvano e, in generale, si distruggono, non perché hanno potenza, ma perché non hanno potenza e perché mancano di qualcosa: invece, sono impassibili rispetto a tutti questi tipi di affezione quelle cose che difficilmente o poco ne sono affette in virtù della loro potenza e del loro potere, e per una certa condizione in cui si trovano». B) Ed ecco il significato nuovo, scoperto da Aristotele e rimasto una acquisizione definitiva, anche nel modo di pensare comune: «Dopo aver trattato della potenza considerata in rapporto al movimento, dobbiamo ora definire l'atto e determinarne l'essenza e le proprietà. Procedendo in queste analisi, risulterà più chiaro, a un tempo, anche l'essere in potenza, in quanto diciamo che è in potenza non solo ciò che per natura può muovere altro ovvero che può essere mosso da altro (sia semplicemente sia in un determinato modo), ma diciamo che una cosa è in potenza anche in un altro significato: ed è proprio per ricercare

questo significato che abbiamo trattato anche degli altri. L'atto è l'esistere della cosa, non però nel senso in cui diciamo che è in potenza: e diciamo in potenza, per esempio, un Ermete nel legno, la semiretta nell'intera retta, perché li si potrebbe ricavare, e diciamo pensatore anche colui che non sta speculando, se ha capacità di speculare; diciamo invece in atto l'altro modo di essere della cosa. Ciò che vogliamo dire diventa chiaro per induzione nei casi particolari: infatti, non bisogna cercare definizione di tutto, ma bisogna accontentarsi di comprendere intuitivamente certe cose mediante l'analogia. E l'atto sta alla potenza come ad esempio chi costruisce sta a chi può costruire, chi è desto a chi dorme, chi vede a chi ha gli occhi chiusi ma ha la vista, e ciò che è ricavato dalla materia alla materia e ciò che è elaborato a ciò che non è elaborato. Al primo membro di queste differenti relazioni si attribuisca la qualifica di atto e al secondo quella di potenza» (*Metafisica*, IX, 6, 1048 a 25 ss.). Sull'importanza di questa scoperta e sui numerosi problemi risolti da Aristotele in funzione di essa, abbiamo detto in **IV *passim***. Per la polemica megarica contro la concezione della potenza cfr. **II 448ss**. D) Con Filone di Alessandria *dynamis* acquista valenze inedite: «Potenze» sono, per questo filosofo, le molteplici manifestazioni della attività del Dio; cfr. esegesi e testi in **VII 1779ss**. E) Nel neoplatonismo il termine assume il significato ulteriore di infinita forza produttrice. In questo contesto *dynamis* esprime un concetto opposto alla potenzialità aristotelica, e corrisponde piuttosto alla attività, ossia all'*enérgheia*, come mostriamo in **VIII 2025s**. F) Segnaliamo ancora una interessantissima, quasi divinante anticipazione delle concezioni sia aristoteliche sia postaristoteliche in Platone: cfr. in particolare, il passo del *Sofista* 247 D-E.

E

Eclettismo (ἐκλεκτικὴ αἵρεσις)
Il termine è già usato dai Greci, in quanto Diogene Laerzio parla di una «setta eclettica» fondata da un Potamone a noi pochissimo noto (cfr. **VI 1491n**.), ma assume precise valenze solo nella moderna storiografia filosofica. Esso indica, in generale, una filosofia che prende, scegliendo da vari sistemi (donde il nome), gli elementi di cui si costituisce, ritenendo che la verità sia sparsa nelle molte sette filosofiche. Il termine può, di conseguenza, assumere tre accezioni, a seconda della maniera in cui viene operata la scelta di cui si è detto. 1) Ci può essere una forma di eclettismo che fonde concezioni di vari autori, mantenendo una ispirazione unitaria. – È questo il caso, ad esempio, dei Fisici eclettici, i quali fondono alcune concezioni ioniche con altre del pluralismo anassagoreo, mantenendo, però, l'ispirazione unitaria della filosofia della *physis* (**I 205ss**.). – Analogo discorso può farsi per la Media Stoa, che sussume verità platoniche e aristoteliche, ma mantenendo l'ispirazione centrale della filosofia del Portico (**V 1416s**., **1429ss**.). 2) Invece esiste una forma di eclettismo, come quello dell'ultima Accademia, che cerca di riunire verità diverse senza più avere un *ubi consistam*, come accade dapprima con Filone di Larissa e poi soprattutto con Antioco, il quale perde il senso dell'identità propria del platonismo, e mette insieme verità diverse, appunto perché ha smarrito il senso di quella identità (**VI 1492**, **1495ss**., **1501ss**.). Analogo discorso va fatto per Cicerone, il quale attinge a verità diverse (anche se in maniera non dogmatica come Antioco) e le tiene insieme, perché non è riuscito a trovare una propria identità (**VI 1507ss**.). 3) L'eclettismo di questi filosofi ha poco a che vedere con il pensiero di quelli che hanno una propria ispirazione di fondo, ma fanno uso di formule e proposizioni tratte da diverse scuole filosofiche o perché ritengono che una stessa verità possa esprimersi in differenti modi (più o meno adeguati) o perché ritengono che quelle formule e proposizioni siano arricchimenti in accordo con il loro proprio messaggio. È il caso, ad esempio, di Filone di Alessandria e dei Medioplatonici, come mostriamo in **VII 1749ss**., **1810ss**. – L'eclettismo per eccellenza è però quello della seconda posizione. – Un termine che esprime un concetto analogo è quello di sincretismo (cfr. voce).

Economia, cfr. Crematistica.

Edoné, cfr. Piacere.

Edonismo
Il termine (che deriva da edoné, il quale significa piacere) indica quella dottrina che addita nel piacere il bene e nella ricerca del piacere il fine della vita dell'uomo. Nella storia del pensiero greco si possono distinguere due forme fra loro molto diverse di edonismo: 1) una prima, che potremmo chiamare radicale, 2) una seconda moderata e sfumata, che, con terminologia moderna, potremmo chiamare edonismo utilitaristico. 1) La prima forma di edonismo (per la verità molto rara) predica la ricerca del piacere dell'attimo, o in maniera indiscriminata, come in alcuni Sofisti degeneri della risma di quelli descritti da Platone nel *Gorgia*, oppure alla maniera dei Cirenaici, i quali, peraltro, pur predicando la ricerca del piacere dell'attimo e la superiorità dei piaceri del corpo rispetto a quelli dell'anima, condannano gli eccessi e ritengono indispensabile mantenere un dominio di sé nel gustare i piaceri (cfr. testo ed esegesi in **II 417ss**.; si veda anche la posizione di Eudosso, **III 795ss**.). 2) La seconda forma di edonismo ritiene che la felicità consista in un ragionato calcolo dei vantaggi e dei piaceri e non nel piacere perseguito senza discriminazione e regola. Questa forma di edonismo utilitaristico si incontra nei maggiori Sofisti (cfr. **II 263ss**.), in maniera particolarmente evidente in Prodico (**II 278ss**.), e soprattutto in Epicuro (**V 1213ss**.), il quale, con la sua riforma del cirenaismo e con la introduzione della dottrina del piacere catastematico e la connessa affermazione della superiorità dei piaceri dell'anima su quelli del corpo (**V 1216ss**.), con la determinazione della gerarchia dei piaceri e con la connessa esclusione dalla vita del saggio di tutti quei piaceri che non sono rigorosamente naturali e necessari (**V 1223s**.), porta l'edonismo a un livello di purificazione quasi ascetica (**V 1224ss**.). Il più alto grado di piacere finisce, infatti, con l'essere l'aponia o mancanza di dolore. L'edonismo, anche nella formulazione epicurea, fu avversatissimo da quasi tutte le correnti filosofiche ed ebbe, quindi, scarsi influssi (cfr., ad esempio, Ieronimo di Rodi, **VI 1582s**.). La posizione antitetica è quella antiedonistica, rappresentata in parte da Platone, dagli Stoici e soprattutto dai Cinici e dai filosofi spiritualisti dell'età imperiale. La posizione intermedia di equilibrio è rappresentata da Socrate, dall'ultimo Platone e soprattutto da Aristotele, per le ragioni che si vedranno indicate alla voce Piacere.

Educazione, cfr. *Paideia*.

Efettici
Erano così chiamati gli Scettici in quanto sospendevano il giudizio. Cfr. il passo di Diogene Laerzio che riportiamo alla voce Scetticismo.

Efficiente, causa (κινητικὴ αἰτία, αἴτιον ποιητικόν)
È una delle quattro cause secondo Aristotele: precisamente, è quella da cui proviene il movimento (**IV 851**). L'esatta definizione dello statuto teoretico di questa causa si ha solo con lo Stagirita. Nella filosofia ionica, infatti, la causa efficiente non è ancora distinta dal Principio (cfr. voce) ed è concepita come una delle funzioni del principio medesimo o come un processo che strutturalmente inerisce al principio. – Negli Eleati, che negano l'esistenza di ogni forma di movimento, la causa motrice (come, in generale, ogni tipo di causa) non ha ragion d'essere. – Al riconoscimento di un ruolo autonomo della causa efficiente ci si avvia con la speculazione dei Pluralisti. Si veda il ruolo che svolgono la dottrina dell'Amore-Odio o Amicizia-Discordia in Empedocle (**I 175s**.), la dottrina del *Nous* in Anassagora (**I 187ss**.) e la dottrina del movimento negli Atomisti (**I 196ss**.). – In Platone il ruolo della causa efficiente-motrice è svolto, nei dialoghi della maturità e della vecchiaia, dall'anima, intesa come principio semovente e dal Demiurgo (**III 567ss**.). Posizioni analoghe

assumono anche i Medioplatonici (**VII 1827ss.**). – Epicuro riprende le tesi dell'atomismo, con la riforma del *clinamen* (**V 1186ss.**). – Nella filosofia del Portico la causa efficiente-motrice è chiamata principio agente ed è concepita come *logos* immanente alla materia, Dio nel mondo (cfr. **V 1337ss.**). – Il ruolo della causa efficiente in Plotino è svolto dall'Anima (cfr. **VIII 2063ss.**). Plotino, però, rompe i quadri del pensiero greco con la sua dottrina della processione e con la sua dottrina della contemplazione, che è attività ontogonica (cfr. **VIII 2120ss.**). – La causalità efficiente si trasforma in causalità creatrice in Filone di Alessandria, che si ispira al *Genesi* (**VII**).

Effluvio (ἀπόρροια, ἀπορροή)
L'effluvio, nelle filosofie pluraliste di Empedocle e degli Atomisti, è lo sprigionarsi di elementi materiali dalle cose, i quali giungono ai nostri organi sensoriali e danno luogo alle sensazioni. Per l'uso del termine in Empedocle cfr. 31 A 86; 31 B 89, Diels-Kranz; per l'uso in Democrito cfr. 68 A 135; A 165; B 123, Diels-Kranz. Il termine e il concetto passano, naturalmente, anche in Epicuro; cfr., per esempio, *Epicurea*, frr. 293, p. 209; 319, p. 220; 385, p. 258; 394, p. 260, Usener.

Egemonico (τὸ ἡγεμονικόν)
È, nella dottrina stoica, la parte razionale (*loghistikón*) dell'anima, quindi la parte principale e più elevata (**V 1364s.**). È pneuma purissimo, e, come impone il dogma corporeistico del Portico, è un corpo. Dall'egemonico si dipartono le altre sette parti dell'anima. All'egemonico spettano le facoltà di percepire, assentire, ragionare, deliberare. Virtù e vizi sono, pertanto, disposizioni dell'egemonico. – Già il mediostoico Panezio tende a privilegiare l'egemonico, recuperando elementi platonici (**V 1420s.**). – Questo processo si riscontra, ancor più accentuatamente, in Seneca, in Epitteto, e, soprattutto, in Marco Aurelio, che pone l'egemonico addirittura (almeno così sembrerebbe) dal punto di vista ontologico al di sopra dell'anima, identificandolo col *nous*, con il Demone che è in noi, come mostriamo in **VI 1725ss**.

Egoismo (φιλαυτία)
La particolare calibrazione che la filosofia greca dà a questo concetto, fa sì che esso risulti solo in parte coincidente con la sua accezione moderna, la quale riserva all'egoismo una connotazione particolarmente negativa, che è diretto retaggio della concezione morale del Cristianesimo. Aristotele si occupa in maniera specifica di questo concetto nell'*Etica nicomachea*, dove precisa che il voler bene a sé è un atteggiamento comune a ciascun uomo. Tuttavia, poiché nell'uomo esiste una parte peggiore e una migliore, normalmente si deve chiamare egoista – nel senso peggiorativo del termine – solo chi ama la parte inferiore di sé (cfr., in particolare, il passo che riportiamo in **IV 952s.**).

Ekpyrosis, cfr. Conflagrazione cosmica.

Eidetico, cfr. *Eidos*.

Eidola (εἴδωλα, *imagines*)
È un termine diventato tecnico già nel pensiero atomistico antico e poi ripreso nel medesimo senso anche da Epicuro. Eidola sono le immagini o i simulacri che emanano dalle cose (cfr. Effluvio) e ne riproducono le forme e la struttura. Penetrando in noi, essi sono causa delle sensazioni, delle prolessi, del pensiero e anche delle rappresentazioni fantastiche e dei deliri (cfr. **IV 919ss.**, **957**).

Eidos (εἶδος)
Nella storia del pensiero greco si possono distinguere almeno cinque tappe nella evoluzione del significato del termine *eidos* e della relativa problematica. 1) Nell'ambito del

pensiero presocratico non ha ancora un uso tecnico ed ha, per lo più, il significato corrente di forma. 2) In Platone diventa tecnico ed è solitamente usato come sinonimo di Idea (cfr. voce), ed esprime quindi quello che può considerarsi l'esito fondamentale della «seconda navigazione», vale a dire la forma intelligibile, con quelle valenze e caratteristiche che indichiamo in **III 513ss**. 3) Aristotele polemizza aspramente contro la trascendenza delle Idee rispetto ai sensibili e nega che esistano forme come «sostanze separate». Per lo Stagirita esiste, sì, la forma come essenza intelligibile ed è, anzi, un principio fondamentale, ma essa non è separata, bensì insita nelle cose. Egli adotta il termine *eidos* appunto per indicare la forma immanente delle cose, l'essenza di queste, la loro sostanza fondamentale: «chiamo *eidos* l'essenza e la sostanza prima» (*Metafisica*, VII, 7, 1032 b 1 s.; cfr. **IV 874ss**.). Le uniche forme, che, per Aristotele, esistono separate dalla materia, sono le Intelligenze (**IV 286**). – In Aristotele l'*eidos* assume pure il significato di specie, come precisiamo in **IV 877ss**. 4) Con la rinascita del platonismo le posizioni di Platone e di Aristotele, su questo punto antitetiche, vengono mediate. Le Idee platoniche diventano i pensieri di Dio, mentre le forme diventano l'intelligibile immanente, o, come dice l'autore del *Didascalico*, l'intelligibile secondo (**VII 1833ss**.), il riflesso dell'Idea nella materia. 5) Plotino mantiene questa distinzione, collocandola nella sua generale concezione ipostatica: le Idee sono nel *Nous*, le forme, invece, nell'Anima e si collocano come momento estremo della creatività dell'Anima. Plotino le chiama anche *logoi* (**VIII 2077ss**.).

Eikasía (εἰκασία)
È, per Platone, il livello della *doxa* (cfr. voce), ossia la conoscenza sensibile rivolta alle ombre e alle immagini sensibili delle cose (**III 597**).

Eleatismo
Con questo termine si indica la filosofia della scuola di Parmenide, fondata a elea (donde eleatismo). I dogmi essenziali dell'eleatismo sono già tutti presenti nello stesso Parmenide (**I 143ss**.), anche se vengono definiti in modo perfetto soprattutto attraverso la dialettica (cfr. voce) di Zenone (**I 156ss**.) e il ripensamento sistematico di Melisso (**I 163ss**.). I capisaldi dell'eleatismo sono i seguenti: a) una concezione dell'essere che, in una prospettiva che potremmo chiamare assolutistica, esclude non solo qualsiasi forma di non-essere, ma altresì qualsiasi forma di differenza e qualsiasi forma di divenire; b) una concezione dei fenomeni che implica (implicitamente o esplicitamente) l'illusorietà dei medesimi; c) la radicalizzazione del contrasto fra conoscenza razionale ed esperienza che giunge alla eliminazione di qualsiasi diritto di questa a totale beneficio di quella. L'importanza dell'eleatismo nella storia della metafisica greca è grandissima. 1) Tutti i sistemi dei Pluralisti non sono se non tentativi di risolvere le aporie dell'eleatismo, proprio cercando di mantenerne le istanze di fondo, come mostriamo in **I 173ss**. 2) La dialettica eleatico-zenoniana gioca un ruolo di primo piano in alcuni Sofisti (come ad esempio Gorgia; cfr. **II 267ss**.). 3) La scuola socratica di Euclide tenta una fusione fra eleatismo e socratismo (**II 437ss**.). 4) Platone deve alle istanze eleatiche alcuni sviluppi essenziali della sua dottrina delle Idee (**III 517ss**.). 5) Aristotele calibra il suo concetto di essere come polivoco proprio in polemica con il concetto univoco dell'essere eleatico (**IV 859ss**.) e analogamente risolve il problema del divenire rispondendo a problemi posti dall'eleatismo (**IV 894ss**.). 6) Echi eleatici sono chiaramente riscontrabili nella stessa fisica epicurea (**V 1157ss**.). Per indicazioni bibliografiche cfr. Schedario finale, voce Eleati.

Elemento (στοιχεῖον, *elementum*)
Aristotele ha dato di elemento questa definizione, rimasta per molti aspetti paradigmatica: «significa il componente primo immanente di cui è costituita una cosa e che è indivisibile in altre specie. Per esempio, gli elementi della voce sono le parti di cui la voce è composta e in cui da ultimo si risolve: queste, infatti, non possono più risolversi in ulteriori suoni, di-

versi fra loro per specie. E se anche venissero ulteriormente divise, le loro parti sarebbero sempre della stessa specie, come, per esempio, l'acqua è parte dell'acqua, mentre la sillaba non è parte della sillaba. E, similmente, anche coloro che parlano degli elementi dei corpi [= i Naturalisti], intendono per elementi le parti ultime in cui i corpi si dividono: parti che, ulteriormente, non sono più divisibili in altre di specie differenti. E sia che, di queste parti, ve ne sia un unico tipo [= i Monisti], sia che ve ne siano di più tipi [= i Pluralisti], questi filosofi le denominano elementi» (*Metafisica*, V, 3, 1014 a 25 ss.). Aristotele fornisce tale definizione nel momento culminante dell'evoluzione storica e teoretica di questo concetto. Esso, in realtà, non è affatto guadagnato, come alcuni ritengono, già dai primi Naturalisti, ossia dagli Ionici, ma solo in conseguenza della problematica eleatica, come mostriamo in **I 173ss**., **183ss**., **191ss**. – Si tenga inoltre presente quanto segue. Elemento ha un significato ontologico molto vicino a quello di principio o causa, in quanto esprime ciò che è primo, ciò che è fondamento e condizione di altro. La differenza specifica fra elemento, da un lato, e causa e principio, dall'altro, sta in questo: l'elemento, come risulta dalla definizione aristotelica, è sempre immanente, ossia interno alle cose, mentre le cause e i princìpi possono anche essere esterni alle cose. Pertanto, materia e forma sono elementi, perché immanenti alle cose; invece, la causa motrice o efficiente non può essere detta elemento, perché esterna alle cose. – Gli elementi possono essere sia materiali, sia, anche, formali; ma Aristotele tende a designare, con elemento, prevalentemente quelli materiali. – A proposito di quest'ultimo punto, ricordiamo ancora che il concetto di materia è più ampio rispetto al concetto di elemento: la materia è pura potenzialità, mentre l'elemento implica già una certa attuazione, è una materia già in parte attuata: attuata come aria, acqua, terra, fuoco (sui rapporti fra la materia e i quattro elementi cfr. *La generazione e la corruzione*, B 1, *passim*). Accanto a questi quattro elementi Aristotele aggiunge l'etere incorruttibile (cfr. voce). – Ricordiamo altresì che lo Stagirita, per poter meglio dar conto del divenire, concepisce i quattro dementi (non il quinto, l'etere, che è incorruttibile) come capaci di trasformarsi l'uno nell'altro reciprocamente, contrariamente a empedocle (cfr. *Il cielo*, III, 6, 304 b 23 ss.; *La generazione e la corruzione*, B 4, *passim*). – Ricordiamo, infine, la curiosa posizione del medioplatonico Plutarco, il quale pone i cinque elementi in corrispondenza con le cinque idee supreme del *Sofista* platonico e con i cinque corpi geometrici fondamentali e pone l'esistenza di cinque mondi in corrispondenza a quelli (cfr. **VII 1848ss**.).

Elenchos, cfr. Confutazione.

Elettra, argomento della
È uno dei famosi argomenti della dialettica megarica. Fu formulato, come sembra, da Eubulide. Cfr. esposizione e interpretazione in **II 445ss**.

Eliocentrismo
È la concezione astronomica che pone il sole al centro dell'universo. Fu professata, nel mondo antico, da Eraclide Pontico (**III 799**; cfr. **I 37**).

Eliolatria
Indica il culto del sole e del fuoco, tipico della religione caldaica. Interessa lo storico del pensiero antico soprattutto per le influenze che ebbe sulla dottrina degli *Oracoli Caldaici* (cfr. **VII 1969ss**.).

Ellenismo
È quel tipo di cultura risultato dal diffondersi fra varie razze e popoli della civiltà greca, soprattutto a opera di Alessandro Magno e della sua conquista dell'Oriente. Per ciò che concerne le caratteristiche generali di questa nuova cultura cfr. **V 1063ss**. In quest'opera si è intesa come cultura ellenistica non tutta quella tardo-antica, bensì (almeno prevalentemen-

te) quella che va da Alessandro Magno alla fine dell'era pagana, caratterizzata soprattutto dalle grandi filosofie del Giardino, del Portico, della scepsi, del cinismo e dell'eclettismo. La rinascita e lo sviluppo dello spiritualismo in età imperiale crea una temperie teoretica del tutto nuova. Abbiamo pertanto preferito chiamare quest'ultima fase del pensiero greco appunto filosofia dell'età imperiale. Quest'epoca è anche caratterizzata dal nascere e dal diffondersi del Cristianesimo, che immette nel cosmo spirituale dell'antichità una serie di problemi che mutano radicalmente la visione del mondo e della vita dei secoli precedenti, condizionando, in misura più o meno rilevante, anche i pensatori che non accolgono il nuovo messaggio.

Emanazione (ἀπόρροια, ἀπορροή)
È concetto che deriva dalla filosofia orientale, e che per lungo tempo è stato usato per designare anche la derivazione delle ipostasi in Plotino, ma molto scorrettamente, per le seguenti ragioni: a) l'emanazionismo comporterebbe un flusso e un depotenziamento di sostanza, mentre in Plotino si ha un flusso e un depotenziamento di potenza; b) l'emanazione è un processo necessario di tipo fisico, mentre la necessità della processione, in Plotino, consegue alla libera attività dell'Uno (**VIII 2115ss.**) che è autocreazione ed è di carattere squisitamente metafisico; c) la processione plotiniana si fonda sul concetto di contemplazione creatrice, assente nell'emanazionismo. I termini *apórroia* e *aporroé*, che pure sono usati da Plotino, non sono se non due dei tanti che egli usa, e, oltretutto, ridanno il momento immaginifico più che non quello concettuale del suo pensiero. – Per il concetto di emanazione come effluvio di *eidola*, cfr. le due voci specifiche.

Empiria, cfr. Esperienza.

Empirico, cfr. Esperienza.

Enade, enadi (ἑνάς, ἑνάδες)
Nella teologia di Proclo le Enadi costituiscono le realtà intermedie fra il principio supremo e le ipostasi del mondo intelligibile e sono fatte coincidere con gli Dei supremi. Quanto alla loro natura, esse riassumono in sé alcune note della prima ipostasi plotiniana; per questo sono dette super-essenziali, super-vitali e super-intellettuali (**VIII 2194**). – Le radici di questa concezione possono essere viste nella teoria dei Numeri ideali di Plotino (**VIII 2054s.**). – Di recente si è creduto di poter ritrovare una prima formulazione della dottrina delle Enadi già in Giamblico; ma tale tesi manca, per il momento, di una adeguata verifica (cfr. **VIII 2165ss.**).

Enciclopedismo, cfr. Polimazia.

Enérgheia (ἐνέργεια)
Dell'*enérgheia*, che significa propriamente atto, così come della *dynamis*, non è possibile una definizione vera e propria: l'atto, infatti, è un concetto originario, non risolvibile in elementi ulteriori, e quindi non definibile. Siffatti concetti si colgono intuitivamente e non si possono chiarire e illustrare se non per via di esemplificazioni, ossia mediante presentazione di casi particolari, che li rendano evidenti. Si veda il secondo passo di Aristotele che riportiamo alla voce *dynamis*. L'atto è l'essere nella sua non-potenzialità, vale a dire nella sua realizzazione, nel suo essere compiuto. Atto è fondamentalmente sinonimo di entelechia (cfr. voce) e anche di *eidos* o forma (cfr. *Eidos*). – La legge ontologica fondamentale che regola i rapporti atto potenza, è quella della priorità dell'atto sulla potenza in tutti i sensi: cronologico, metafisico e gnoseologico. La potenza è, infatti, strutturalmente, potenza dell'atto e l'atto è regola e fine della potenza (cfr. *Metafisica*, IX, 8, *passim*). È proprio in virtù del teorema della priorità dell'atto che Aristotele dimostra

la necessaria esistenza di un Motore Immobile, che è atto puro (cfr. **IV 885**). Si noti che l'atto (o attività) può essere legato al movimento (cfr. Azione), ma sussiste anche nella dimensione dell'immobile, come ad esempio in Dio. E questo della *energheia akinesias*, della attività immobile, uno dei più profondi concetti metafisici dell'antichità. Ecco il celebre passo aristotelico in cui esso viene formulato: «Dio gode sempre di un piacere unico e semplice. Infatti non c'è solo un'attività del movimento, ma c'è anche un'attività dell'immobilità, e il piacere sta più nella quiete che nel movimento» (*Etica nicomachea*, VII, 15, 1154 b 26-28).

Enkráteia (ἐγκράτεια)
Il termine significa, propriamente, autodominio. Per Socrate è il dominio della ragione sulla animalità, la signoria dell'anima sul corpo. L'*enkráteia* è, dunque, la libertà interiore. Cfr. testi ed esegesi in **II 333s**.

Ente, cfr. Essere.

Entelechia (ἐντελέχεια)
Entelechia è, fondamentalmente, sinonimo di *energheia*, ossia di atto, e si contrappone alla potenza. Come potenza e atto hanno luogo secondo le varie categorie, così è anche per l'entelechia. E come l'atto esprime soprattutto la forma (che coincide con la prima categoria), così anche l'entelechia esprime soprattutto la forma e la realizzazione della forma. Aristotele si avvale del concetto di entelechia soprattutto per risolvere due grossi problemi: 1) quello del movimento e 2) quello dell'anima e dei suoi rapporti con il corpo. 1) La definizione del movimento (divenuta celeberrima) è la seguente: «Chiamo movimento l'entelechia di ciò che è in potenza, in quanto è in potenza»; formula, questa, che, al di là della apparente complessità, significa semplicemente che il movimento è l'attualizzarsi della potenzialità, come il seguente passo prova: «L'essere o è solamente in atto, o è in potenza, oppure è, insieme, in atto e in potenza: e questo si verifica sia per la sostanza, sia per la quantità, sia per le restanti categorie. Non esiste alcun movimento che sia fuori dalle cose: infatti, il mutamento ha luogo sempre secondo le categorie dell'essere, e non c'è nulla che sia comune a tutte e che non rientri in una singola categoria. Ciascuna delle categorie, in tutte le cose, esiste in due modi diversi (la sostanza, per esempio, talora è forma e talora è privazione; nella qualità talora si ha il bianco e talora si ha il nero; nella quantità talora si ha il compiuto e talora l'incompiuto; nel movimento di traslazione si ha l'alto e il basso, o il leggero e il pesante), sicché ci dovranno essere tante forme di movimento e di mutamento quante sono le categorie dell'essere. Ora, poiché essere in potenza ed essere in atto si distinguono secondo ciascun genere di categoria, chiamo movimento l'atto di ciò che è in potenza in quanto in potenza» (*Metafisica*, XI, 9, 1065 b 5 ss.). Si noti che nella definizione in corsivo, in questo passo della *Metafisica*, Aristotele usa la parola *energheia*, nella parallela definizione della *Fisica* usa entelechia (cfr. 201 a 10 s.). – Per la sottesa problematica ontologica cfr. **IV 894ss**. 2) Per la definizione dell'anima come entelechia e per il suo significato cfr. **IV 907ss**. e, in particolare, il passo riportato a **IV 908**. 3) Ricordiamo che entelechia non significa (come erroneamente alcuni ritengono) atto legato a un corpo, ma significa atto in tutti i sensi di questo termine e quindi anche atto puro, come chiaramente risulta dalla *Metafisica* (XII, 5, 1071 a 36), dove entelechia designa il modo di essere proprio della causa prima, ossia l'atto puro.

Entimema (ἐνθύμημα)
Per Aristotele è il sillogismo retorico. Esso è molto vicino al sillogismo dialettico (**IV 992ss**.), in quanto muove da premesse solo probabili. La sua caratteristica specifica consiste nel fatto che, per raggiungere efficacia a livello di persuasione, non sviluppa tutti i passaggi. Lo si potrebbe definire come un sillogismo dialettico contratto (**IV 1001ss**.).

Entusiasmo (ἐνθουσίασις, ἐνθουσιασμός, ἐνθουσιάζω)
Il termine indica la divina ispirazione e l'essere posseduto dal Dio, che sono caratteristiche proprie soprattutto del poeta. – Democrito è forse il primo dei filosofi che abbia interpretato l'ispirazione poetica come una sorta di estasi. Ecco, ad esempio, il fr. 18 Diels-Kranz: «Bello assai è tutto ciò che un poeta scrive in stato di entusiasmo e agitato da un afflato divino». Ed ecco una testimonianza ciceroniana: «Dice Democrito che, senza follia, nessuno può essere grande poeta, e lo stesso dice Platone» (*De Divinatione*, I, 37, 80). Ed ecco il più famoso dei passi platonici sull'entusiasmo poetico, tratto dallo *Ione*: trad. Reale «certo, tutti i buoni poeti epici non per possesso di arte, ma perché ispirati e posseduti dal Dio compongono tutti questi bei poemi, e, così, anche i buoni poeti melici: e come i coribanti danzano fuori di senno, così, fuori di senno, i poeti melici compongono i loro bei carmi e, quando entrano nell'armonia e nel ritmo, sono invasati e squassati da furore bacchico. E come le baccanti, allorché sono invasate, attingono ai fiumi miele e latte, e, invece, allorché sono in senno non lo san fare, così si comporta anche l'anima dei poeti melici, come essi stessi dicono. Ci dicono, infatti, i poeti, che attingono i loro canti da fonti che versano miele e da giardini e da boschetti che sono sacri alle muse, e che a noi li portano come fanno le api, anch'essi volando come le api. E dicono il vero! Cosa lieve, alata e sacra il poeta, e incapace di poetare se prima non sia ispirato dal Dio e non sia fuori di senno e se la sua mente non sia interamente rapita. Finché rimane in possesso delle sue facoltà, nessun uomo sa poetare o vaticinare» (533 E -534 B).

Enunciazione, cfr. Proposizione.

Eoni (αἰῶνες)
Il termine Eoni deriva da *aión*, che vuol dire eterno, e designa il principio primo e le entità eterne che da esso emanano. Sulle caratteristiche degli Eoni gnostici, in particolare di quelli di Valentino, cfr. **VIII 2007s**.

Epagogico
Deriva da *epagoghé*, che vuol dire induzione, e quindi significa induttivo (cfr. Induzione).

Epibolé (ἐπιβολή)
È il termine con cui gli Epicurei indicano l'apprensione intellettiva, ossia quell'atto razionale con cui cogliamo i princìpi che sono al di là dei fenomeni (cfr. **V 1172**).

Epicureismo
È la filosofia di Epicuro e della sua Scuola (cfr. Giardino). Contrariamente a tutte le filosofie delle altre scuole filosofiche greche, l'epicureismo è caratterizzato, nel corso della sua storia, da una straordinaria stabilità dogmatica, di cui già gli antichi si stupivano. Per l'esposizione della dottrina epicurea cfr. **V 1145ss**. Per la stagione romana dell'epicureismo, cfr. **V 1253ss**. Per le reviviscenze dell'epicureismo nell'età imperiale, cfr. **V 1277ss**. Per il libro murario fatto incidere da Diogene di Enoanda, cfr. **V 1285ss**. Per il catalogo degli Epicurei, l'elenco degli scolarchi e le indicazioni bibliografiche, cfr. Schedario, voce Epicurei.

Epilogismo (ἐπιλογισμός).
È un tipo di ragionamento analogico che porta da fenomeno a fenomeno e che costituisce il terzo momento del metodo proposto dai medici empirici, come spieghiamo in VI 164. A complemento di quanto diciamo ivi, riteniamo utile riportare alcune precisazioni di A. Russo: «Il termine *epiloghismós* trova riscontro in Aristotele, solo in rare applicazioni non tecniche (fr. 123 Rose; *Politica*, VI, 8, 1322 b 35), ma fu presente nella dialettica stoica, come ci informa Galeno (*In Hippocr. progn.*, vol. XVIII B, p. 26 Kühn = S.V.F., II, fr. 269 von Arnim) che così lo differenzia dall'analogismo: "Analogismo è un discorso che parte

dal fenomeno e produce la comprensione del non-evidente; epilogismo, invece, è il discorso comune e concorde presso tutti". Questa definizione stoica fa pensare che gli Empirici abbiano, almeno parzialmente, mutuato il loro cavallo di battaglia dall'Epicureismo. Sesto usa il termine epilogismo poche volte: in *Pyrrh. hyp*. II, 123, nel senso di ragionamento empirico "per demolire il concetto di segno"; in *Adv. log.* I, 352 nel senso di "argomentazione scettica per demolire il concetto di criterio"; in *Adv. math.* III, 7, nel senso di "procedimento aporetico-diairetico" per sottoporre la teoria geometrica del postulato-ipotesi a una serie di quesiti. Più frequente, invece, è l'uso del verbo *epiloghizesthai* (cfr. indice di Janácek, p. 100)» (*Scettici antichi*, Torino 1978, p. 682, nota 32). Si veda Galeno, *De subfiguratione empirica*, IV, 49 s.; IX, 70 ss. – Insomma: l'epilogismo è un ragionamento analogico empirico, mentre l'analogismo è un tipo di ragionamento analogico aitiologico, ossia che pretende di passare dal fenomeno alla causa di esso. Per gli Empirici il primo è corretto nella misura in cui non trascende il fenomeno, il secondo, invece, è dogmatico.

Episteme, cfr. Scienza.

Epoché (ἐποχή)
È un termine, probabilmente coniato da Arcesilao, per esprimere la pirroniana *adoxia* (cfr. voce) sistematicamente ripensata. Significa sospensione del giudizio. Si vedano chiarificazioni e approfondimenti di questo concetto in **VI 1476s**.

Epoptica (ἐποπτεία)
È un termine desunto dal linguaggio dei misteri eleusini che indica il momento culminante dell'iniziazione (ossia il momento estatico del contatto col Divino), con cui alcuni Medioplatonici designano la metafisica, sia quella platonica, sia quella aristotelica. Ecco un passo molto significativo di Plutarco (*De Iside et Osiride*, 382 d-e): «il pensiero dell'intelligibile, del puro e del semplice, trapassando attraverso l'anima come un lampo, presenta l'opportunità di toccarlo e vederlo solo una volta. Perciò Platone e Aristotele chiamano questa parte della filosofia 'epoptica', in quanto quelli che, con scambio sublime, per via di dialettica, sono andati al di là di questo umano sapere opinabile, misto e vario, si slanciano verso quel Primo trascendente semplice e immateriale: e se hanno, come che sia, preso contatto con la pura verità dimorante in lui, essi pensano a buon diritto di possedere, termine perfetto, il cuore stesso della filosofia».

Eraclitismo
Questo termine indica, oltre che la dottrina di Eraclito in generale, altresì un suo aspetto particolare, quello espresso dalla formula, «tutto scorre» e portato alle estreme conseguenze dai discepoli, come ad esempio Cratilo (**I 97**), e contro le cui conseguenze scetticheggianti polemizzano Platone nel *Cratilo* e nel *Teeteto*, e Aristotele nel quarto libro della *Metafisica*. È proprio questo aspetto che viene ripreso dal neoscetticismo, in particolare da Enesidemo (**VI 1544ss.**), e che riecheggia anche in Marco Aurelio (**VI 1720ss.**). Cfr. Mobilismo.

Eretriaca, Scuola
È così denominata la scuola di Menedemo, un discepolo del megarico Stilpone, dalla città di Eretria in cui fu fondata. Essa può considerarsi una filiazione della scuola di Elide di Fedone (**II 457ss.**).

Eristica (ἐριστική)
Il termine deriva da ἐρίζω, che significa contendo. È l'arte di contendere a parole, in modo da sopraffare nella discussione, in ogni caso, l'avversario. La forma più tipica dell'eristica è quella che si riscontra nella più giovane generazione di Sofisti e contro cui già Platone

scrive il suo *Eutidemo* (cfr. **II 288ss.**, due passi molto indicativi di questo dialogo). Una vena eristica più o meno latente accompagna gran parte del pensiero antico dai Megarici agli Scettici. (Una certa dose di eristica, anche se largamente riscattata, è presente perfino in certi dialoghi platonici, specie nei primi, così come in Socrate. Questo si spiega col gusto eccezionale che i Greci nutrirono per la discussione e per le tenzoni dialettiche).

Ermetismo
È un movimento di pensiero religioso-mistico-filosofico che si diffonde soprattutto nella tarda grecità, portatore di una composita dottrina esoterica, considerata frutto della divina rivelazione del Dio Ermete. Dal punto di vista speculativo si ispira largamente alla filosofia medioplatonica e neopitagorica. È una forma di gnosi (cfr. voce) pagana. Esaminiamo la costituzione del *Corpus Hermeticum* e le dottrine ermetiche in **VII 1957ss**.

Eroe (ἥρως)
Nella mitologia greca l'Eroe è considerato come un semi-dio, ed è collocato, così come il Demone, in una posizione intermedia fra l'uomo e la divinità. Questa concezione dell'Eroe si ritrova anche nei filosofi, sia nell'età classica sia nell'età ellenistica sia nell'età imperiale. Gli Stoici, ad esempio, considerano gli Eroi come anime dotate di particolare perfezione (**V 1366**). Nella tarda età imperiale anche l'Eroe trova posto nella complessa gerarchia ipostatica, in particolare, nella sfera delle ipostasi dell'Anima. Così, per esempio, avviene in Giamblico (**VIII 2127**) e in Proclo (**VIII 2197**).

Eros (ἔρως)
a) Il primo sistematico approfondimento del concetto di Eros (se si prescinde da alcune intuizioni di carattere cosmogonico e fisico-cosmologico che si ritrovano in Esiodo, Parmenide ed Empedocle) risale a Platone, che nel *Simposio* e in parte nel *Fedro*, raggiunge i guadagni più significativi, destinati a rimanere punti di riferimento per molti secoli. L'amore (eros) viene inteso da Platone come forza sintetica e mediatrice fra il sensibile e il soprasensibile, forza che «dà ali», ossia eleva, sollecitata dalla bellezza nelle sue varie manifestazioni, fino al Bello in sé, che, per il Greco, coincide con il Bene (o con un aspetto del Bene). Nel *Fedro*, Platone collega l'Eros all'anamnesi (cfr. voce), ossia al ricordo metafisico del mondo iperuranico dal quale l'anima proviene. La Bellezza, che è l'unica Idea che abbia avuto la sorte privilegiata di essere visibile, è come il tralucere dell'intelligibile nel sensibile, e, come tale, infiamma l'anima e la spinge a salire là donde è discesa. L'amore è, così, nostalgia dell'assoluto, metempirica tensione che ci sollecita a tornare ed essere presso gli Dei. È da rilevare come l'Amore, per Platone, abbia carattere esclusivamente acquisitivo e non donativo; esso tende a una continua ulteriore acquisizione e a un sempre maggiore possesso, ma non dà nulla di sé. Inoltre l'amore platonico non ha come fine ultimo la persona, giacché questa risulta piuttosto mezzo per raggiungere l'ulteriore fine dell'Idea (**III 664ss.**). – b) Aristotele sottolinea solo alcuni aspetti dell'amore e non presenta una dottrina di particolare interesse. Invece, è degno di rilievo come il concetto di eros venga riferito al Motore Immobile per spiegarne la causalità di tipo finale. In quanto è l'ottimo (il supremamente bello e buono), Dio è oggetto di amore, ossia oggetto di desiderio, e appunto come oggetto di desiderio muove i cieli e il cosmo (**IV 886s.**). Si badi che, come per Platone, così anche per Aristotele Dio può essere oggetto ma non soggetto d'amore, giacché Amore, per il Greco, implica sempre mancanza di ciò a cui tende, e l'Ottimo (ossia l'Assoluto) non può mancare di nulla e, dunque, non può amare alcunché. – c) Una drastica riduzione del significato e della portata dell'eros si riscontra negli Epicurei (come è dato ricavare da quanto ci dice Diogene Laerzio, X, 118) e negli Stoici. Questi ultimi sostengono che «amore è un desiderio che non riguarda i saggi: è infatti un impulso a stringere amicizia determinato da una manifestazione del bello» (S.V.F., III, fr. 396 von Arnim). Gli Stoici concedono tuttavia al saggio di amare colui che ne è degno: «Dicono che l'amore

è uno slancio a stringere amicizia per la apparizione di bellezza di giovanetti belli. Perciò il sapiente è anche portato ad amare e si innamorerà di quelli che siano degni di essere amati in quanto di nobile indole e di felici disposizioni naturali» (fr. 650; cfr. anche fr. 716 von Arnim). d) Plotino e i Neoplatonici riprendono il concetto platonico dell'eros, sviluppandolo nel contesto dell'ontologia delle ipostasi. Anche per Plotino l'amore non può caratterizzare l'Assoluto (l'Uno), ma piuttosto la via, ossia il modo (o uno dei modi) del ritorno all'Uno. L'amore è collegato da Plotino all'ipostasi dell'anima nella sua tensione verso lo Spirito e verso l'Uno che ha luogo attraverso il Bello (**VIII 2104ss**.). – e) Da rilevare, per contro, come in Filone Ebreo si delinei il concetto di amore inteso come dono e grazia (cfr. voce) (**VII 1801**). Tuttavia in questo pensatore, tali categorie sono desunte dalla Bibbia e non dal patrimonio spirituale dell'antichità pagana. – Sul tema si veda: G. Reale, *Eros dèmome mediatore*, cit., *passsim*, e i commentari al *Simposio* e al *Fedro* della Lorenzo Valla (vedi lo Schedario per i riferimenti).

Erotes (Ἔρωτες)
In Plotino gli Erotes – cioè gli Amori – sono una speciale classe di Dèmoni, prodotti dall'anima umana nella sua aspirazione al bello (**VIII 2104ss**.). Alla prima Anima corrisponde il Dio Amore, all'Anima del Mondo il Demone Amore che assiste dovunque questa anima, e anche a ciascuna delle anime particolari corrispondono altrettanti Erotes, sia – si badi – alle anime degli uomini, sia alle anime che stanno in tutti gli altri viventi (**VIII 2106s**.).

Erotica (ἐρωτική)
È l'arte e la scienza di amare, che, come è concepita da Platone e dalla tradizione platonica, costituisce quella peculiare via la quale, attraverso la bellezza, fa accedere all'Assoluto. È una via che potremmo chiamare via alogica all'Assoluto, e che corre parallela a quella della dialettica. Si vedano testi ed esegesi nei passi indicati alla voce Eros. – Per l'erotica come mania cfr. voce.

Errore (ἁμαρτία, ἁμάρτημα, ἀπάτη, ψεῦδος)
Errore ha due significati (o due gruppi di significati) fondamentali: l'uno concernente l'ambito morale, l'altro l'ambito logico-gnoseologico. 1) L'errore logico-gnoseologico, per i Greci, a partire dai Presocratici, è connesso alla opinione, alla *doxa*. Rimandiamo pertanto a questa voce. (Ricordiamo che una sorta di logica dell'errore dei ragionamenti possono essere considerate le *Confutazioni Sofistiche* di Aristotele; cfr. **IV 994s**.). 2) Per quanto concerne l'errore morale, esso coincide con quello che propriamente chiamiamo peccato, e che i filosofi greci, a partire da Socrate, hanno per lo più interpretato in chiave intellettualistica come errore di ragione o come conseguenza di esso: si vedano le voci Peccato e intellettualismo etico.

Escatologia
È termine di conio moderno (derivante da *eschaton* [= ultimo] e *logos* [= dottrina]) che indica la dottrina dei destini ultimi dell'uomo e della sua sorte nell'aldilà. Si possono distinguere almeno quattro grandi momenti nella concezione escatologica dei Greci. 1) Il primo è costituito dalla escatologia omerica, in cui l'immortalità dell'anima è concetto ancora sconosciuto. Ciò che resta dell'uomo, dopo la morte, non è che il suo fantasma inconsapevole, vana larva senza coscienza, e quindi, in un certo senso, la negazione dell'io. Di conseguenza, per l'uomo omerico comune non possono esserci premi e castighi nell'aldilà. 2) Il secondo è costituito dalla concezione orfica, la quale, con le nuove concezioni dell'anima-demone, della colpa originaria, della necessità della espiazione e, infine, del premio e del castigo nell'aldilà, opera una rivoluzione di portata incalcolabile. Da essa resta segnata gran parte del pensiero greco successivo (**I 59ss**.). 3) Il terzo momento è costituito dalla rielaborazione filosofica del messaggio orfico, che va da Pitagora (**I 123ss**.) a

Empedocle (**I 179s.**) a Platone. Quest'ultimo presenta le più complesse prospettive escatologiche di una ricchezza veramente eccezionale (**III 624ss.**). Platone, nell'esporre le sue dottrine escatologiche, si avvantaggia dei guadagni della «seconda navigazione», sapientemente utilizzando *logos* e *mito*. Dopo Platone la problematica escatologica ritorna in auge solo in età imperiale con l'acquisizione di nuovi elementi provenienti dal sincretismo religioso dell'epoca (per esempio la problematica dell'ochema, cfr. Veicolo). In questa fase le tematiche della processione, dell'estasi e delle virtù teurgiche danno una prospettiva nuova alle vecchie dottrine escatologiche (si veda anche la posizione dell'Ermetismo, di cui diciamo in **VII 1965ss.**). 4) La quarta posizione è quella degli Stoici, tutta sui generis. Di essa diciamo in **V 1364ss.** (cfr. i testi ivi riportati). La caratteristica peculiare di questa escatologia è di sostenere che le anime durano a lungo dopo la morte, ma non per sempre: al massimo (quelle dei saggi) fino alla successiva conflagrazione. – In questo schema non abbiamo tenuto conto di coloro che negano l'immortalità dell'anima o che lasciano la questione impregiudicata, perché tali posizioni eliminano il problema escatologico (cfr. voce Immortalità).

Esemplare, cfr. Paradigma.

Esercizio, cfr. *Askesis*.

Esistenza (*existentia*)
È questo un termine derivante da *ex-sistere* (cioè, stare nell'essere derivando da altro) e implicante una problematica che suppone strutturalmente il creazionismo, soprattutto nella forma guadagnata dalla filosofia medievale (prima da quella araba, poi da quella latina). Nei filosofi greci la distinzione essenza-esistenza non c'è, o, quando c'è, è assai vaga e, in ogni caso, è collocata in un orizzonte metafisico che è strutturalmente diverso rispetto a quello medievale. L'ontologia greca è infatti una forma di essenzialismo eidetico (Platone e il platonismo) oppure usiologico (Aristotele e l'aristotelismo), che fa coincidere strutturalmente essere e forma. Anche la dottrina aristotelica dell'atto non va oltre, perché l'atto è fatto a sua volta coincidere con la forma e con la sostanza.

Esoterico (ἐσωτερικός)
È un termine che deriva dal greco ἔσω, che significa dentro, e indica la caratteristica di un pensiero quando sia riservato a pochi intimi collaboratori all'interno di una scuola, di un circolo o di un sodalizio, e si differenzia da quello destinato a un pubblico esterno più ampio. Esoterici sono detti, ad esempio, tutti gli scritti di scuola di Aristotele, redatti per le lezioni (cfr. Acroamatico).

Esperienza (ἐμπειρία, *experientia*)
La definizione più precisa dell'esperienza è stata fornita da Aristotele che, nella *Metafisica*, la caratterizza in relazione ai concetti di memoria, arte e scienza nel modo che segue: «Orbene, mentre gli animali vivono con immagini sensibili e con ricordi, e poco partecipano dell'esperienza, il genere umano vive, invece, anche d'arte e di ragionamenti. Negli uomini, l'esperienza deriva dalla memoria: infatti molti ricordi dello stesso oggetto giungono a costituire una esperienza unica. L'esperienza, poi, sembra essere alquanto simile alla scienza e all'arte: in effetti gli uomini acquistano scienza e arte attraverso l'esperienza. L'esperienza, infatti, come dice Polo, produce l'arte; mentre l'inesperienza produce il puro caso. L'arte si genera quando, da molte osservazioni, si forma un giudizio generale e unico riferibile a tutti i casi simili. Per esempio, il giudicare che a Callia, sofferente di una determinata malattia, ha giovato un certo rimedio, e che questo ha giovato anche a Socrate e a molti altri individui, è proprio dell'esperienza; invece il giudicare che a tutti questi individui, ridotti a unità secondo la specie, sofferenti

di una certa malattia, ha giovato un certo rimedio (per esempio ai flemmatici o ai biliosi o ai febbricitanti) è proprio dell'arte. Orbene, ai fini dell'attività pratica, l'esperienza non sembra differire in nulla dall'arte; anzi, gli empirici riescono anche meglio di coloro che posseggono la teoria senza la pratica. E la ragione sta in questo: l'esperienza è conoscenza dei particolari, mentre l'arte è conoscenza degli universali; ora, tutte le azioni e le produzioni riguardano il particolare: infatti il medico non guarisce l'uomo se non per accidente, ma guarisce Callia o Socrate o qualche altro individuo che porta un nome come questi, al quale, appunto, accade di essere uomo. Dunque, se uno possiede la teoria senza l'esperienza e conosce l'universale ma non conosce il particolare che vi è contenuto, più volte sbaglierà la cura, perché ciò cui è diretta la cura è, appunto, l'individuo particolare. E tuttavia, noi riteniamo che il sapere e l'intendere siano propri più dell'arte che dell'esperienza, e giudichiamo coloro che posseggono l'arte più sapienti di coloro che posseggono la sola esperienza, in quanto siamo convinti che la sapienza, in ciascuno degli uomini, corrisponda al loro grado di conoscere. E, questo, perché i primi sanno la causa, mentre gli altri non la sanno. Gli empirici sanno il puro dato di fatto, ma non il perché di esso, invece gli altri conoscono il perché e la causa» (*Metafisica*, I, 1, 980 b 25 ss.). – Per la rilevanza dell'esperienza e per l'elaborazione di un metodo rigorosamente fondato su di essa nei cosiddetti Medici empirici, cfr. **VI 1558ss**. – Sesto, pur largamente influenzato dalla medicina empirica e dai suoi procedimenti, non giunge a elaborare una nuova logica empirico-positivista (come invece qualche studioso ha erroneamente ritenuto), per le ragioni che spieghiamo in **VI 1574**. La mentalità empiristica, quale è venuta a manifestarsi nell'età moderna soprattutto in conseguenza della scoperta delle scienze empiriche, è estranea al mondo greco, che è invece caratterizzato da una mentalità di forte impronta eziologica.

Espiazione (δίκη)
Esprime l'efficacia liberatoria dal male commesso e dalla colpa, prodotta dalla giustizia e dalla punizione, come Platone dice in questo passo esemplare del *Gorgia*: «Socrate: [...] in base a quanto si è ammesso ora, bisogna che ciascuno si guardi il più possibile dal commettere ingiustizia, perché ne avrebbe un male davvero grande. – Polo: Certamente. – Socrate: E se poi commetterà ingiustizia, o lui o gli altri di cui egli ha cura, dovrà recarsi, di propria volontà, là dove al più presto potrà scontare la pena: cioè dovrà andare dal giudice così come andrebbe dal medico, e dovrà far presto, affinché la malattia dell'ingiustizia, divenuta cronica, non renda l'anima incancrenita e inguaribile. O come dovremmo dire, se le cose che abbiamo precedentemente ammesso restano salde? Non debbono queste concordare con quelle a questo modo e non diversamente? – Polo: E che cosa potremmo dire? – Socrate: Al fine di difendere la propria ingiustizia o quella dei genitori, degli amici, dei figli, o della patria, la retorica, o Polo, non ci è di alcuna utilità; a meno che non la si intenda e la si usi per il fine opposto, e si dica che bisogna accusare soprattutto se stessi, e poi anche i familiari e qualunque altra delle persone che ci sono care che commetta ingiustizia, e che non bisogna nascondere, ma rivelare la propria colpa, perché il colpevole sconti la pena e venga risanato; e bisogna costringere sé e gli altri a non aver paura, ma bisogna offrirsi a occhi chiusi e con coraggio al giudice come ci si affida al medico per farsi tagliare e cauterizzare perseguendo il buono e il bello; e chi abbia commesso ingiustizia e sia meritevole di percosse non deve considerare il dolore ma deve offrirsi alle percosse, e se sia meritevole di catene deve offrirsi alle catene, e se meritevole di multa offrirsi a pagare la multa, e se meritevole di esilio offrirsi all'esilio, e se meritevole di morte offrirsi alla morte, essendo egli stesso il primo accusatore di sé e dei familiari» (480 A ss.). Si veda anche *Fedone*, 113 D ss., dove Platone parla dell'effetto escatologico della espiazione e ipotizza addirittura una sorta di «purgatorio», in cui, prima di ricevere il premio, le anime che non sono del tutto pure e che a un tempo non sono nemmeno del tutto impure «rimangono a purificarsi e a espiare le loro colpe».

Esprimibili, cfr. *Lektón*.

Essenza (τὸ τί ἦν εἶναι, *essentia*)
Con questo termine si traduce la complessa espressione aristotelica τὸ τί ἦν εἶναι, che i latini rendevano con quod quid erat esse. L'essenza è il ciò per cui le cose hanno il loro essere un alcunché e coincide con l'*eidos* e la forma. Si badi che è errato credere che essenza traduca *ousia*, in senso pieno, per le ragioni che indichiamo sotto questa voce. L'essenza indica solo uno dei significati di *ousia* (sia pure il principale). Se si traduce *ousia* con essenza, non si capisce assolutamente come Aristotele possa chiamare *ousia* anche il sinolo, o, addirittura, la materia, e, soprattutto, come *ousia* negli Stoici significhi prevalentemente la materia. In conclusione: l'essenza indica quel significato di *ousia* che coincide con la quiddità, la forma, il ciò che fa sì che una cosa sia quella e non un'altra. Si veda sul tema il libro VI della *Metafisica*, *passim*, e il nostro commentario analitico a esso.

Essere (ὄν, εἶναι, *esse*)
La dottrina dell'essere risale, a livello tematico, a Parmenide e alla scuola eleatica. – a) Gli Eleati presentano una concezione dell'essere che potremmo chiamare integrale e univoca, in quanto ammettono una sola accezione dell'essere, ossia l'essere in senso assoluto (il puro positivo), la quale comporta una accezione altrettanto integrale e univoca del non-essere, come l'assolutamente negativo. Per conseguenza, tutti gli attributi che gli Eleati riconoscono come propri dell'essere non sono altro che una esplicitazione di questa assolutezza: l'essere è detto ingenerato, incorruttibile, immutabile, immobile, tutto uguale (**I 146ss.**). L'essere parmenideo è concepito come finito e sferiforme (**I 150**), mentre da Melisso è concepito come infinito, senza alcuna forma e senza alcuna di quelle determinazioni che sono proprie dei corpi, e, in questo senso, in-corporeo (cfr. voce) e assolutamente uno (**I 164ss.**). Tale concezione integrale e univoca dell'essere comporta l'impossibilità di giustificare i fenomeni e la negazione della validità dell'esperienza che li attesta, dato che i fenomeni sembrerebbero implicare proprio ciò che il discorso eleatico sull'essere nega, ossia la molteplicità, il movimento, e dunque il non-essere. La successiva speculazione cerca in vario modo di risolvere questa aporia dell'eleatismo. – b) Empedocle, Anassagora e gli Atomisti tentano di risolverla restando ancora nell'orizzonte fisico, concependo l'essere come un originario molteplice (per Empedocle i quattro elementi mossi da Amicizia e Discordia, per Anassagora le omeomerie e l'Intelligenza, per gli Atomisti gli atomi e il movimento), che aggregandosi dà origine alla nascita delle cose e disgregandosi alla loro corruzione (**I 173ss.**). – c) Platone porta invece la problematica dell'essere su un nuovo piano, guadagnato mediante quella che egli stesso chiama la «seconda navigazione» (cfr. voce). Su questo piano egli sente il bisogno di riformare l'ontologia eleatica radicalmente, ma vi riesce solo in parte. Infatti, spezza il blocco monolitico dell'essere eleatico, concependo l'essere come molteplicità di idee. Per guadagnare la molteplicità egli recupera il non-essere almeno nel senso di diverso, e di altro (cfr. Alterità, Altro): ogni Idea, proprio per essere quella che è, deve essere diversa dalle altre, non essere le altre. Dunque, Platone include nell'essere le differenze ideali, che permettono di concepirlo come molteplice e include anche il movimento, ma nel senso puramente ideale, in quanto ogni Idea implica un ideale movimento verso le altre, perché partecipa delle altre. Platone dice anche che l'essere implica strutturalmente dinamicità (**IV 909ss.**). Inoltre, l'essere per Platone è mescolanza di «limite» e «illimite» come dimostra nel *Filebo*, *passim*. Malgrado tutto questo, Platone non salva in modo adeguato il mondo del sensibile, il mondo empirico. Egli, infatti, non ardisce considerarlo essere e neppure non-essere, e, così, ripiega su una soluzione fortemente ambigua, considerandolo come un intermedio (o *metaxú*, cfr. voce) fra essere e non-essere. Ma che cosa sia l'intermedio fra essere e non-essere, dato che il non-essere (nel senso di opposto all'essere) non è, non si comprende. Del resto, Platone stesso, riconoscendo la ambiguità sostanziale di questo mondo fenomenico, che, in quanto diviene, non è essere,

ma non è nemmeno non-essere, confessa che l'aporia eleatica resta per metà insoluta. – d) Aristotele per primo propone una concezione dell'essere capace di accogliere in sé sia la realtà intelligibile, sia quella sensibile in tutti i loro aspetti. Questo risulta possibile nella misura in cui lo Stagirita sistematicamente supera la concezione univoca dell'essere, introducendone una di carattere analogico. L'essere non ha uno solo, ma molteplici significati, in quanto è originariamente differenziato in generi o sfere e piani diversi, e poi ancora in modi e maniere diverse all'interno di questi stessi piani. Questi significati molteplici possono essere riassunti nei seguenti quattro: l'essere accidentale; quell'attività del nostro pensiero che pensa il vero e il falso; le categorie; la potenza e l'atto (cfr. voci e **IV 862ss**.). Tutti questi significati sono diversi fra loro, ma suppongono un comune riferimento a un significato principe che è quello di sostanza, che è la prima delle categorie. La sostanza, poi, è di tre tipi, e quindi l'essere della sostanza ha tre significati diversi. Vi sono sostanze soprasensibili, ingenerate e incorruttibili; vi sono sostanze celesti, che sono sensibili, ma incorruttibili, e, infine, vi sono le sostanze sensibili sublunari, soggette a generazione e a corruzione (**IV 871ss**., **883ss**.). – e) Dopo Aristotele la teoria dell'essere subisce una marcata involuzione, come dimostrano la fisica di Epicuro e quella stoica, che per quanto concerne la problematica ontologica cadono in un ginepraio di contraddizioni. Per le filosofie ellenistiche l'essere coincide, in generale, con il corpo e con il corporeo. Lo stesso essere divino è corporeo. Pirrone e lo scetticismo cercarono, invece, di ridimensionare il concetto di essere e di risolverlo, in qualche modo, nell'apparire. – f) Con la rinascita del platonismo (verso la fine dell'età ellenistica e nei primi secoli dell'era cristiana), l'essere viene identificato con l'incorporeo (cfr. voce) e con il trascendente, in netta polemica con la filosofia del Giardino e della Stoa (**VII 1827ss**., **1919ss**.). – g) In Plotino la problematica dell'essere assume valenze del tutto nuove. L'essere, che fa tutt'uno col pensiero, coincide con la seconda ipostasi (cfr. *Nous*). Ma ancora più nuovo è il tentativo di concepire il principio primo e l'Assoluto, cioè l'Uno, come al di sopra dell'essere stesso. Con Plotino, quindi, la dottrina dell'essere diventa una parte della metafisica e non quella ultimativa. Sulle ragioni che portano a questa rivoluzione si veda quanto diciamo in **VIII 2043ss**. Il neoplatonismo successivo segue la via aperta da Plotino. – h) In Filone di Alessandria l'Essere è il Dio biblico (cfr. **VII 1765ss**.). – Da ricordare, infine, il principio, che è come la cifra della speculazione greca, secondo cui essere e pensiero corrispondono perfettamente. In Parmenide addirittura coincidono; in Platone il grado di conoscibilità di una cosa è proporzionale al suo grado di essere, e così anche per Aristotele. In Plotino, come si è detto, essere e pensare, anche se in modo assai più complesso che in Parmenide, coincidono. L'Uno, che è al di sopra dell'essere, non è, per conseguenza, nemmeno conoscibile e si raggiunge per via metarazionale (cfr. Estasi).

Essoterico (ἐξωτερικός)
Deriva dal greco ἔξω, che significa «fuori», e indica quella forma di pensiero che si mantiene a un livello comprensibile anche a persone che non sono membri specializzati di una scuola. Significa, in sostanza, ciò che noi oggi indichiamo con «non-tecnico» o «divulgativo». Essoterici sono detti ad esempio gli scritti di Aristotele (redatti per lo più in forma dialogica) programmaticamente indirizzati al grosso pubblico e composti nel periodo accademico.

Estasi (ἔκστασις)
La tematica dell'estasi, per quanto sia già presente in Platone (cfr. Entusiasmo e *Manía*), trova la sua precisa formulazione nel contesto del pensiero della tarda antichità. Potremmo schematicamente distinguere tre formulazioni differenti della dottrina dell'estasi, a seconda delle tradizioni cui si ispira e dei fondamenti su cui si impianta. 1) La prima è quella di Filone di Alessandria, legata al profetismo biblico e poggiante sul concetto di grazia e di dono divino. L'uscita da sé (*ek-stasis*) è il darsi a Dio, che però è possibile solamente nella misura in cui Dio si dona a noi (**VII 1800ss**.). 2) La seconda è quella di Plotino, per cui

estasi è il toglimento dell'alterità, la semplificazione, l'unificazione con l'Uno (**VIII 2103ss**.). L'estasi plotiniana non dipende da un dono di Dio, ma è opera delle pure capacità dell'uomo. È questa una concezione che dipende dalla antica convinzione greca, secondo cui l'uomo da solo può raggiungere il suo *telos*, senza bisogno di aiuto che venga dal di fuori. È quindi la forma di estasi che potremmo chiamare filosofico-speculativa e autarchica. 3) La terza è quella che si trova nelle correnti della mistica pagana, come ad esempio nell'ermetismo, e, poi, nei tardi Neoplatonici, legata alla virtù teurgica e quindi a una mentalità magica (**VIII 1973ss**., **1978ss**.).

Estetica
È quella branca del sapere filosofico che ha come oggetto il bello e l'arte. Il termine, come è noto, è stato coniato nel secolo XVIII da Baumgarten. Deriva dal greco *aisthesis*, *aistheton* (= sensazione, sensibile), e, nell'intenzione dell'autore, esprime il concetto del bello come manifestazione del sensibile al suo più alto grado. I vari concetti che i moderni includono nell'estetica, però, i Greci non li unificarono organicamente in un solo ambito, connettendoli, in vario modo, alla metafisica, all'etica, alla gnoseologia. È indubbiamente corretto parlare di estetica dei Greci, ma è meglio, dal punto di vista storico, ripensare i problemi dei Greci allo stesso modo in cui essi li hanno proposti senza costringerli in categorie posteriori. Così al bello, i Greci hanno connesso, più ancora che l'arte, l'erotica, e alla poesia il problema della sua funzione educativa e quindi della paideia, oltre che quello della verità. Si vedano le voci: Bello, Erotica, Poetica, Entusiasmo, Mania.

Etere (αἰθήρ)
La dottrina dell'etere come elemento diverso ontologicamente dagli altri quattro rappresenta una scoperta aristotelica, preparata forse già nell'Accademia (cfr. l'accenno nel *Timeo*, 55 C). La troviamo anche nell'*Epinomide*, 981 C, che, però, può essere stato influenzato da Aristotele stesso. L'etere è detto quinta sostanza o quinta essenza nel senso di quinto elemento. Fu introdotto dallo Stagirita, per poter fondare la tesi della incorruttibilità dei cieli. Si veda quanto diciamo a questo proposito in **IV 903ss**. Per i problemi e le difficoltà suscitate dagli Aristotelici posteriori a questo proposito, cfr. **VI 1583**, **1598s**. – Le cosmologie dell'età ellenistica lo eliminano. – Anche nel neoplatonismo non trova posto adeguato. – Nel pensiero occidentale la dottrina dell'etere come quinta essenza ritorna in auge solo con il rinascere dell'aristotelismo.

Eternità (αἰών, ἀιδιότης, *aeternitas*)
Potremmo distinguere i seguenti momenti nella storia del concetto di eterno nel pensiero greco: 1) quello connesso alla negazione dell'esistenza del tempo e del movimento nella scuola di Elea, 2) quello connesso alla scoperta dell'Intelligibile e del trascendente in Platone, 3) quello connesso alla neoplatonica metafisica della processione, 4) quello improprio, connesso al durare sempre del tempo e all'eterno ritorno, 5) quello connesso all'esperienza spirituale dell'estasi. 1) Il concetto di eterno nell'eleatismo ha due formulazioni: quella parmenidea dell'istante atemporale (**I 148ss**.) e quella melissiana del «sempre era e sempre sarà» (**I 164ss**.). Ambedue suppongono la negazione totale del divenire in ogni sua forma ed equivalgono a un permanere aprocessuale (contratto nell'istante, in Parmenide; dilatato all'infinito, in Melisso). 2) La concezione platonica si rifà a quella parmenidea, ma la rifonda sulla base delle acquisizioni della «seconda navigazione». Questa nuova fondazione permette di riguadagnare anche il tempo come immagine mobile dell'eterno, come spieghiamo in **III 581s**. 3) In Plotino si può parlare di eternità a tre livelli, corrispondenti alle tre ipostasi: a) l'eternità ineffabile dell'Uno, b) l'eternità del *Nous*, di cui diciamo in **VIII 2021ss**., c) quella dell'Anima, che è attività produttrice di temporalità in cui l'eterno si squaderna nel tempo (**VIII 2059ss**., **2080ss**.). 4) Il durare sempre del tempo è detto pure eternità, ma in senso improprio. Sarebbe più corretto parlare di un processo che non finisce

dato che l'eterno implica propriamente un aprocessuale permanere. Analogo discorso può farsi per l'eterno ritorno (**V 1367ss.**). 5) L'estasi plotiniana è sostanzialmente un attingere l'eterno a livello di una esperienza istantanea che è uscita dal tempo (**VIII 2103ss.**).

Eterno ritorno, cfr. Apokatástasi; Palingenesi.

Etica (ἠθική, *ethica*)
Sul concetto di etica e sulle distinzioni che esso comporta, si veda quanto diciamo in **II 218ss**. Nella storia dell'etica greca (preceduta da una intensa riflessione morale a livello prefilosofico) si possono distinguere le seguenti tappe: 1) la fase sofistico-socratica, in cui l'etica viene fondata senza l'elaborazione esplicita di una corrispondente metafisica, cfr. **II *passim***. 2) La fase platonico-aristotelica, in cui metafisica ed etica hanno un giusto equilibrio (cfr. **III-IV *passim***). 3) La fase ellenistica, in cui il problema etico emerge su tutti gli altri non eliminandoli, ma strumentalizzandoli a sé (**V *passim***). 4) La fase finale dell'età imperiale, in cui l'etica si colora di toni accentuatamente religiosi, fino a sfociare nella mistica (**VII-VIII *passim***). Nelle prime due fasi, etica e politica risultano strutturalmente connesse; nella terza fase, in seguito al crollo della *polis*, si scopre l'individuo e l'etica viene calibrata in maniera autonoma mediante il radicale sfruttamento di tutte le risorse che si trovano all'interno dell'uomo, appunto inteso come individuo (**V *passim***). Nell'ultima fase cade in crisi l'idea della autosufficienza e dell'autonomia dell'individuo (autarchia) e l'etica vuole portare l'uomo a un aggancio col divino. Come in tutta la storia dell'etica antica, anche in questa fase resta estranea alla mentalità greca l'idea che per raggiungere il *telos* morale l'uomo abbia bisogno di un diretto aiuto divino (di una «grazia»), ed, anzi, viene riaffermata l'autonoma capacità dell'uomo di raggiungere il divino (anche l'estasi, infatti, dipende dall'uomo). – I concetti essenziali dell'etica greca sono quelli di eudaimonia, areté e libertà come razionalità. La cifra di tutta l'etica greca è l'intellettualismo morale, che risale a Socrate, ma che accompagna, più o meno accentuato, tutto il pensiero greco successivo. Fra i più significativi guadagni delle etiche delle varie scuole segnaliamo: i concetti socratici di virtù-scienza, *enkrateia* e autarchia; i platonici concetti di fuga dal mondo e assimilazione al divino; gli aristotelici concetti di virtù etica e virtù dianoetica; i concetti ellenistici di atarassia, aponia, apatia, con tutti quelli a questi connessi; i neoplatonici concetti dei differenti livelli di virtù e dell'estasi. Cfr. le singole voci.

Etica, virtù, cfr. *Areté*.

Euboulia (εὐβουλία)
È l'accortezza negli affari pubblici e privati, quindi il buon consiglio. Protagora la poneva come fine del proprio insegnamento (**II 261**). Per Platone è la virtù tipica dell'uomo di stato, strettamente connessa alla sapienza (**III 727**).

Eudaimonia (εὐδαιμονία)
È il concetto-cardine attorno al quale ruota tutta l'etica greca. Il suo significato è assai ben illustrato nella seguente pagina di M. Pohlenz: «[N]ell'animo del popolo era profondamente radicata l'aspirazione a vedere coincidere il valore intimo dell'uomo e la sua situazione esteriore. Questo sentimento trovò la sua più significativa espressione nel concetto schiettamente ellenico di *eudaimonía* e nel suo sviluppo storico. Originariamente, parlando della "felicità", si pensava in primo luogo a un elevatissimo benessere materiale, e come il popolo con ingenua ammirazione chiamava "felici" i ricchi aristocratici, così invalse l'uso di designare con la medesima parola la prosperità di una regione o di una città. Fin dall'inizio, però, l'eudaimonia fu tenuta nettamente separata dalla *eutychía*, la fortuna che un casuale ghiribizzo della Tyche può gettare in braccio all'uomo. La parola *eudaimonía* aveva una sfumatura religiosa e significava che un individuo o una comunità si trovava sotto la prote-

zione di un buon demone, al cui favore doveva la sua prosperità. La pietà religiosa innestò agevolmente su quest'idea la fede che l'uomo buono ottenga l'assistenza di un buon demone. Questo sentimento si rafforzò ulteriormente quando si diffuse la concezione del genio protettore che accompagna l'uomo per tutta la vita: in tal modo era indicata la via per porre in armonia il valore intrinseco dell'uomo con la sua situazione esteriore. Tuttavia si seguitò a concepire l'*eudaimonia* soprattutto come la ricompensa materiale che viene assegnata all'uomo per il suo comportamento morale, per la sua *areté*. Fra i due concetti fu stabilito un nesso organico solo quando si trasferì il demone dentro l'uomo e gli si attribuì la capacità di assicurare a questo, anche indipendentemente dalla situazione esteriore, la pace dell'anima, intesa come il presupposto e la caratteristica essenziale della felicità umana. Se poi i 'beni' materiali conservino anch'essi qualche valore e debbano aggiungersi alla piena eudaimonía, ciò poté essere oggetto di controversia, e affiorò pure il grave problema di come l'uomo, mediante la conoscenza e l'attività morale di per se stesse, possa ottenere che il suo demone divenga effettivamente buono. In ogni caso l'*areté* e l'*eudaimonía* rimasero i concetti basilari del pensiero etico dei Greci» (*Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947; trad. ital. *L'uomo greco*, cit., pp. 577 s.). Si veda, inoltre, quanto dice Aristotele nei passi che riportiamo in **IV 935ss**. Potremmo dire che tutti i filosofi greci sono fondamentalmente concordi nel connettere l'*eudaimonia* all'*areté*. – I contrasti e le divergenze vertono sui seguenti punti: 1) sul modo di intendere l'*areté*; 2) sul ritenere o no la virtù come assolutamente sufficiente alla felicità (ossia se ritenerla condizione necessaria, ma non del tutto sufficiente, oppure necessaria e anche del tutto sufficiente alla felicità); 3) sul ritenere la virtù come avente il premio in se stessa già in questa vita, oppure solo come premessa di un coronamento di felicità che viene conseguito, a guisa di premio alla medesima, nell'altra vita; 4) sul ritenere l'areté come esclusivamente legata alla sfera razionale, oppure nell'agganciarla all'esperienza mistica. 1) Per il primo punto cfr. voce *Areté*. 2) Come illustrazione del secondo punto cfr. Socrate, gli Stoici e, a suo modo, Epicuro; cfr., per contro, Aristotele, i Peripatetici e gli Accademici. 3) Come illustrazione del terzo punto cfr. Platone e la sua escatologia 4) Per l'illustrazione dell'ultimo punto cfr. il Neoplatonismo.

Eudemonismo
È il carattere proprio di tutta l'etica greca, il cui scopo è, appunto, la determinazione del concetto di vera felicità e dei mezzi per raggiungerla.

Eulogon (εὔλογον)
È una dottrina propugnata da Arcesilao, in funzione antistoica, tendente a sostituire alla certezza dogmatica della Stoa il semplice ragionevole o verisimile come criterio dell'azione. Cfr. il testo che riportiamo e la relativa esegesi (**VI 1477**).

Eutimia (εὐθυμία)
È, secondo Democrito, il fine della vita etica, corrispondente a una specie di tranquillità, che nasce dal saper dominare i propri desideri. Panezio la contrappone all'apatia, propria della sua scuola (**V 1424s**.). È questo il concetto che Seneca rende con *tranquillitas animi* e che illustra nell'opera omonima.

Evemerismo
Con questo termine si indica la concezione che ritiene essere gli Dei uomini deificati. Evemerismo deriva da Evemero di Messene, il quale sostiene questa teoria nel suo *Scritto Sacro* (**II 435**).

Evidenza (ἐνάργεια, *evidentia*)
Il termine indica ciò che è pienamente visibile o manifesto. L'evidenza è, dunque, un vedere immediato, che è di per sé garanzia di verità e di certezza (cfr. voci).

Eziologia
È la dottrina che fa ricerca delle cause. Cfr. voce Causa. Uno smantellamento sistematico dell'impianto teoretico che è presupposto dalla ricerca eziologica, tipica della mentalità greca, ha tentato lo scettico Enesidemo, peraltro con esiti aporetici, come mostriamo in **VI 1539ss**.

F

Falso, falsità (ψεῦδος, *falsum*)
1) Dal punto di vista logico, Aristotele definisce falso quel giudizio che congiunge ciò che non è congiunto o che disgiunge ciò che non è disgiunto nella realtà (**IV 983**). 2) Aristotele parla anche di falso in senso ontologico: essere come vero, e non-essere come falso, costituiscono uno dei quattro significati dell'essere (cfr. **IV 863s**.). Ecco la precisa definizione che lo Stagirita fornisce in *Metafisica*, VI, 4, 1027 b 18 ss., in cui i due significati si intrecciano: «Per quanto concerne l'essere come vero e il non-essere come falso, dobbiamo dire che essi riguardano la connessione e la divisione di nozioni e l'uno e l'altro insieme abbracciano le due parti della contraddizione. Il vero è l'affermazione di ciò che è realmente congiunto e la negazione di ciò che è realmente diviso; il falso è invece la contraddizione di questa affermazione e di questa negazione. [...] Il vero e il falso non sono nelle cose (quasi che il bene fosse il vero e il male fosse senz'altro il falso), ma solo nel pensiero; anzi, per quanto concerne gli esseri semplici e le essenze, non sono neppure nel pensiero».

Famiglia, cfr. Matrimonio.

Fantasia (φαντασία)
È, in generale, quella facoltà per cui diciamo che una immagine nasce in noi, e dunque è la facoltà di produrre immagini, e per questo è detta anche immaginazione. Aristotele precisa che la fantasia è altro dalla sensazione, dall'opinione e dalla scienza. Presuppone la sensazione e a essa è simile, ma non vi si riduce perché possiamo avere l'immaginazione anche disgiuntamente da essa, come quando sogniamo. Non è opinione, perché questa implica una fede o un credere in ciò che si pensa, il che non avviene nella fantasia. Non è scienza o intelletto, perché questi sono sempre veri, mentre l'immaginazione può essere anche falsa (cfr. *De anima*, III, 3, *passim*). Sulla genesi fisiologica nonché sulla genesi del termine, Aristotele precisa ulteriormente: «l'immaginazione è un movimento prodotto dalla sensazione in atto. E poiché la vista è il senso per eccellenza, la immaginazione (*phantasia*) anche il nome ha mutuato dalla luce (*phaos*), giacché senza luce non si può vedere» (ivi, 429 a 1 ss.). – In Epicuro il termine assume il significato di rappresentazione prodotta dai simulacri, in connessione alla problematica di cui diciamo in **V 1165ss**. – Anche nella Stoa fantasia indica, prevalentemente, la rappresentazione (da notare che gli Stoici ribadiscono la derivazione di *phantasia* da *phaos*, di cui dice Aristotele; cfr. S.V.F., II, frr. 54 e 63 von Arnim) ed è, interpretata come una impronta delle cose sull'anima. Per la connessa problematica cfr. **V 1315ss**.

Fatica (πόνος)
La fatica, intesa come sforzo e cimento del corpo e dell'anima, è un concetto che gioca un ruolo rilevante nell'etica dei Cinici: in Antistene (**I 268**), in Diogene (**V 1095s**.) e poi in tutta la tradizione della setta cinica. Il concetto di fatica è strettamente connesso al concetto di *áskesis* (cfr. voce).

Fato, cfr. *Heimarméne*.

Fede, cfr. *Pístis*.

Felicità, cfr. *Eudaimonía*.

Fenomeno (φαινόμενον)
Il termine, inteso in senso lato, significa la realtà quale si manifesta alla nostra esperienza, e quindi il mondo sensibile quale appare. – Una accezione particolare il termine assume, però, negli Scettici, e su questa richiamiamo l'attenzione, perché ricca di particolari implicanze teoretiche. Già Pirrone intende per fenomeno una sorta di apparire che, in certo modo, risolve in sé tutta la realtà. Questo è il senso di una sua celebre affermazione: «Il fenomeno domina sempre, dovunque appaia». (Per i presupposti teoretici di questa affermazione e per il loro significato cfr. **VI 1151ss**.). – Si vedano gli ulteriori sviluppi della dottrina anche in Enesidemo (**VI 1166ss**.). – Tanto Pirrone quanto Enesidemo non sembrano connettere il concetto di fenomeno col presupposto dualistico dell'esistenza di una «cosa in sé» cui l'apparire si contrapporrebbe, giacché, almeno in sede teorica, tendono a identificare l'essere col fenomeno. Sesto Empirico, invece, formula il concetto di fenomeno fondandosi su presupposti chiaramente dualistici: da un lato, vi è ciò che appare (ai sensi), dall'altro ciò che sussiste in sé, ossia la cosa esterna. Il fenomeno diventa, in tal modo, una affezione del soggetto. Per le implicanze di questo concetto (che costituisce la base sulla quale Sesto riformula il suo Scetticismo) e per i corollari che ne trae, cfr. **VI 1190ss**.

Fenomenismo
Dicesi di quella dottrina che riduce tutta la realtà all'apparire (cfr. voce Fenomeno). a) Può essere detto fenomenistico lo Scetticismo di Pirrone e di Enesidemo, per le ragioni che spieghiamo in **VI 1452s**. e **1544ss**. – b) Un'altra forma di fenomenismo è quella che interpreta la sensazione come mera affezione del soggetto che non intenziona l'oggetto, ossia che non lo rivela, ma piuttosto lo vela. Secondo questa forma di fenomenismo noi non conosciamo le cose, ma appunto solo le nostre affezioni. Troviamo questa posizione, in nuce, in Aristippo, ma soprattutto, ben tematizzata e sviluppata, in Sesto Empirico (**VI 1563ss**.).

Figura (σχῆμα)
a) In logica la figura è la forma di sillogismo determinata dalle differenti posizioni che il termine medio può occupare, rispetto agli estremi delle premesse. Sulla classificazione delle figure del sillogismo cfr. **IV 987**. – b) Per i significati ontologici del termine cfr. voci *Eidos*, *Rhusmós*.

Filantropia (φιλανθρωπία)
È l'atteggiamento di fattiva amicizia che l'uomo può e deve assumere nei confronti degli altri uomini. In senso lato, la dimensione filantropica è presente nella maggior parte dei pensatori greci; basti pensare alla vita e alla predicazione di Socrate, le quali, da questo punto di vista, sono paradigmatiche. Tuttavia, in senso stretto, il sentimento filantropico e l'esplicitazione della connessa tematica concettuale sono tipici di pochi filosofi greci. Ricordiamo ad esempio i cinici Cratete (**V 1109ss**.) e Demonatte (**V 1130**), i quali, tuttavia, traggono la loro filantropia più dal proprio temperamento che dai princìpi della scuola (la quale, in verità, è orientata in tutt'altra direzione). – Una più precisa caratterizzazione della filantropia è inoltre riscontrabile, a livello tematico, nella scuola stoica, che considera l'amore reciproco come un principio naturale, quasi un istinto primordiale (**V 1401ss**.). Crisippo definiva la filantropia come «rapporto affettuoso fra gli uomini» (S.V.F., III, fr. 292 von Arnim). – Questa concezione dello stoicismo, tuttavia, dà i suoi frutti solo nell'ultima stagione della filosofia del Portico: in Seneca (**VI 1665ss**.), in Epitteto (**VI 1709ss**.) e in Marco Aurelio (**VI 1374ss**.), soprattutto in connessione con l'esplicitazione del concetto della fratellanza degli uomini, dedotto dall'idea generale che tutti gli uomini sono figli della

stessa divinità. – La dimensione filantropica emerge in primo piano anche nell'ultima fase dell'epicureismo, in particolare in Diogene di Enoanda (**V 1286s.**).

Filosofema (φιλοσόφημα)
È termine usato, in senso generale, per indicare un topos filosofico, vale a dire proposizioni e concetti filosofici divenuti luoghi comuni. – Aristotele usa il termine anche per indicare il sillogismo, nei *Topici*, VIII, 11, 162 a 15.

Filosofia (φιλοσοφία)
Dedichiamo per intero il *Saggio retrospettivo* alla determinazione di questo concetto nelle sue precise valenze greche e alla delucidazione delle sue implicanze e dei suoi corollari.

Filosofia morale, cfr. Etica.

Filosofia prima (πρώτη φιλοσοφία)
È questa l'espressione con cui Aristotele indica la metafisica, da lui detta anche sapienza prima o semplicemente sapienza e teologia (**IV 845ss.**). Per un approfondimento del tema cfr. G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*[7].

Filosofia seconda (δευτέρα φιλοσοφία)
È l'espressione con cui Aristotele indica la fisica in contrapposizione alla metafisica, che è, invece, filosofia prima (cfr. voce), per le ragioni che spieghiamo in **IV 845ss.**; cfr., in particolare, **IV 893ss.**

Finalismo
È quella concezione ontologica che introduce nella spiegazione della realtà il concetto di fine e scopo come essenziale, ossia che ritiene la realtà costituita secondo un disegno razionale. La concezione finalistica del reale presuppone strutturalmente il concetto di una causa intelligente (trascendente o immanente) e si calibra solo in funzione di questo. – a) Nella filosofia antica il finalismo nasce già nell'ambito della filosofia presocratica, e precisamente insieme alla concezione anassagorea dell'Intelligenza come causa (**I 187ss.**), ed è sviluppato in modo tematico già da Diogene di Apollonia (**I 208ss.**). – b) Da Diogene e dai filosofi che si ispirano ad Anassagora attinge Socrate, il quale sviluppa tutta una serie di deduzioni, senza, però, fondarle teoreticamente (**II 312ss.**). – c) La *magna charta* del finalismo è il *Timeo* platonico, che introduce addirittura la causa esemplare e il bene come movente, oltre all'intelligenza ordinatrice (**IV 934ss.**). – d) In Aristotele il finalismo si impianta sulla dottrina delle quattro cause, una delle quali è costituita appunto dal fine (messo in stretta relazione con il bene e con la causa formale). I concetti di atto e di entelechia suppongono strutturalmente che ogni cosa attui il proprio fine. La stessa causa prima, il Motore Immobile, è efficiente in quanto e nella misura in cui è fine: muove, infatti, come perfezione e come oggetto di desiderio (**IV 885**). La celebre affermazione: «Dio e la Natura non fanno nulla invano» (*Il Cielo*, I, 4, 271 a 33; ripetuta anche altrove), suggella perfettamente la visione finalistica dello Stagirita. – e) In chiave immanentistica, invece, ripropongono una visione accentuatamente finalistica gli Stoici, sulla base del loro concetto di *Logos*-provvidenza (**V 1352ss.**). – f) In altra chiave è riproposta una concezione finalistica del cosmo in Plotino, il quale, anziché Dio nel mondo, pone il mondo e il tutto in Dio (**VIII 2098ss.**). – g) Decisamente antifinalistica è, per contro, la concezione della realtà propria dell'atomismo (**I 192ss.**; **V 1178ss.**) e dello scetticismo (cfr. **VI 1450ss.**, **1544ss.**).

Fine (τέλος, σκοπός, τὸ οὗ ἕνεκα)
Il concetto di fine è calibrato soprattutto da Aristotele. Fine indica non solo lo scopo cui tendono le azioni, ma anche lo scopo in virtù del quale tutte le cose si generano e sono. Il

fine è, dunque, una delle cause e dei princìpi della realtà. Lo Stagirita lo identifica col Bene: «il fine in ogni cosa è il bene, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene» (*Metafisica*, I, 2, 982 b 6 s.). Il fine coincide, inoltre, con la forma (cfr. *Metafisica*, VIII, *passim*) e quindi con l'atto e l'entelechia (cfr. voci). Per Aristotele c'è un fine immanente e uno trascendente. Quello immanente è quello specifico di ciascuna azione e cosa; quello trascendente è il Motore Immobile, che muove, appunto, come causa finale. Il primo, si badi, esiste solo in quanto esiste il secondo (cfr. *Metafisica*, XII, 10). – Ed ecco alcune definizioni stoiche, S.V.F., III, frr. 2 e 3 von Arnim: «Con precisa distinzione gli Stoici dicono: "Fine è ciò per cui si fanno convenientemente tutte le cose, mentre esso non è fatto per nessuna cosa"; e anche così: "Ciò per cui si fanno le altre cose, mentre esso non è fatto per alcuna cosa". e ancora: "Ciò a cui tutte le cose che nella vita son fatte convenientemente tendono, mentre esso non tende a nessuna cosa"». – «Il fine è definito in tre modi dai seguaci di questa dottrina: infatti il bene finale è chiamato fine nell'uso filologico, poiché dicono che la conformità alla natura è il fine. Chiamano anche fine lo scopo, dicendo ad esempio anaforicamente fine la vita conforme a natura in base al predicato opposto. In un terzo significato chiamano fine il massimo degli appetibili, a cui si riportano tutte le altre cose».

Finito (πεπερασμένος)
Finito è ciò che ha un limite (*peras*). Per la filosofia greca classica questo fine è sinonimo di misura, ordine, compimento e dunque perfezione. La celebre affermazione aristotelica: «nessuna cosa che non abbia un fine è perfetta: e il fine è il limite» è paradigmatica: *peras* è uguale a *telos*, e dunque è *peperasménon* (finito) tutto ciò che ha il suo *telos* (si veda l'intero brano della Fisica che riportiamo in **IV 902s**.). – La concezione che vede la perfezione nel limite e nel limitato, e dunque nel finito, risale ai Pitagorici (**I 116ss**.), ma, tramite Platone, giunge alla sua piena definizione appunto in Aristotele, per cui l'essere come tale, nella misura in cui è perfetto, è finito e l'infinito è puramente potenziale, e, per giunta, confinato nella categoria della quantità. – Un rovesciamento di questa mentalità ha luogo solo nella tarda antichità; dapprima con Filone, e, poi, soprattutto con Plotino e con i Neoplatonici. Cfr. voci *Peras* e *Apeiron*.

Fiore dell'intelletto (νόου ἄνθος)
È la facoltà più alta dell'intelletto, la facoltà soprarazionale, con la quale l'uomo si ricongiunge al Divino secondo la dottrina degli *Oracoli Caldaici* (cfr. testi ed esegesi in **VII-VIII**). Corrisponde, in certa misura, a quello che dai mistici verrà detto *apex mentis*.

Fisica (φυσική)
È l'indagine intorno alla *physis*, ossia intorno alla natura. Il lettore moderno può affrontare la «fisica» greca in due modi molto diversi: a) intendendo per «fisica» quello che da Galilei in poi il concetto significa e cercando, di conseguenza, quale ne sia il corrispettivo nei Greci; b) oppure cercando di spogliarsi della concezione moderna e cercando di entrare nell'orizzonte originario. Il primo tipo di approccio non ha senso in una storia della filosofia, ma solo in una storia della scienza. Dunque, se non si vuole peccare di scientismo, bisogna rileggere la fisica greca per quella che è stata: o come una ontologia in generale, oppure come una parte della medesima. – a) La «fisica» presocratica è una vera ontologia e, addirittura, include una teologia naturale (cfr. vol. I, *passim*). – b) La fisica platonica è una metafisica del sensibile (**III 563ss**.). – c) Anche la fisica aristotelica, in quanto «filosofia seconda» (teoria della sostanza in movimento), è una ontologia del sensibile, che sfocia tematicamente nella teologia (come mostriamo in **IV 893ss**.). – d) Nell'età ellenistica la «fisica» coincide senzaltro con l'ontologia (in quanto si presenta come spiegazione ultimativa del reale). Diventa cioè, una volta negata la trascendenza, il corrispettivo della filosofia prima, per usare la terminologia aristotelica (cfr. soprattutto **V 1193ss**.; **1333ss**.). e) Nel Neoplatonismo la fisica riassume il significato platonico.

Fisiognomica (φυσιογνωμονία, φυσιογνωμική, σοφία)
È così denominata la presunta arte di risalire dalla fisionomia degli uomini al loro carattere morale. Fu famoso il fisiognomista Zopiro, reso celebre da uno scritto omonimo di Fedone, di cui parliamo in **II 457s**. (cfr., ivi, i passi ciceroniani riportati).

Fondamento
Il fondamento è termine moderno con cui si indica il principio primo delle cose (cfr., soprattutto, *Arché*; Causa; Elemento; *Physis*).

Forma, cfr. *Eidos*; Idea.

Fortezza (ἀνδρεία)
È una delle virtù cardinali. È da notare che alcuni studiosi traducono andreia con coraggio, altri con valore: ma il primo termine dà più l'idea di dote naturale che non quella di virtù, mentre il secondo è troppo generico e quindi fortemente equivoco. Fortezza rende meglio degli altri due termini la carica concettuale dell'originale greco. – a) Il primo pensatore che fornisce una connotazione precisa ed estesa della fortezza è Platone, il quale, nel *Lachete* e soprattutto nella *Repubblica*, sostiene che la fortezza è la capacità di tener salda in ogni caso la retta convinzione su ciò che bisogna o non bisogna temere, senza lasciarsi fuorviare in nessun caso dalle persone che sostengono opinioni fallaci o dagli eventi esteriori (cfr. *Repubblica*, IV, 429 A ss.). Platone identifica nella fortezza la virtù tipica dell'anima irascibile e quindi della classe dei guerrieri nella costituzione dello stato ideale (**III 725**, **729s**.). – b) Aristotele la pone fra le virtù etiche e la considera come la via di mezzo fra la temerarietà e la viltà (**IV 944**). – c) Gli Stoici la definiscono come «scienza di ciò che è temibile, di ciò che non lo è e di ciò che non appartiene a nessuna delle due categorie» (**V 1338s**.). – d) In Plotino, dove le virtù cardinali assumono una diversa valenza, a seconda dei livelli ipostatici nei quali si collocano, riveste due diversi significati: 1) nell'ipostasi dell'Anima, la fortezza mantiene le caratteristiche che già aveva nell'etica platonica; 2) nell'ipostasi dello Spirito, funge, invece, da virtù paradigma ed esprime l'intimo aderire dell'Anima al *Nous* (**VIII 2104ss**.). – e) In Porfirio, che riprende lo schema plotiniano, la virtù della fortezza assume ben quattro significati diversi a seconda del livello al quale si pone, come mostriamo in **VIII 2142ss**.

Fortuito
È ciò che accade né sempre né per lo più, ma solamente talvolta. È sinonimo di accidente (cfr. voce).

Fortuna (τύχη, *fortuna*)
La fortuna è stata definita per la prima volta in modo rigoroso da Aristotele. Per poter determinare lo statuto ontologico della fortuna, occorre distinguere tre gruppi di cose: a) quelle che avvengono sempre; b) quelle che avvengono per lo più; c) quelle che avvengono né sempre né per lo più, ma solo talvolta, ossia fortuitamente. Ora, fra gli accadimenti del terzo tipo alcuni avvengono in funzione di un fine; e quando questo fine, anziché essere raggiunto in virtù dell'intervento di una causa intelligente, è raggiunto in virtù di una causa puramente accidentale, allora questa si chiama fortuna (cfr. *Fisica*, II 5, *passim*): «La fortuna è una causa accidentale nelle cose [= in quelle cose che non avvengono né sempre né per lo più] che avvengono per scelta in vista di un fine» (ivi, 197 a 5 s.). Il concetto di fortuna differisce da quello di *caso*, che ha estensione maggiore. Si può dire che la fortuna è *una particolare forma di caso*, come risulta perfettamente dal passo di Aristotele che riportiamo alla voce Caso.

Forza, cfr. *Dynamis*.

Fratellanza
Il concetto di fratellanza degli uomini si sviluppa soprattutto nei pensatori neostoici, sulla base del concetto di Dio padre di tutti gli uomini, probabilmente per influsso diretto o indiretto del Cristianesimo. Cfr. testi ed esegesi in **VI.xxii *passim***.

Freccia, **argomento della**
È uno dei famosi argomenti di Zenone, diretto contro il movimento; cfr. esposizione e interpretazione in **I 159s**.

Freddo (ψυχρός)
È utilizzato dai Fisici, insieme al suo contrario, il caldo, come principio dinamico. Nella cosmologia di Anassimandro, ad esempio, è l'elemento che, una volta separatosi dall'*Apeiron*, insieme al suo opposto, dà origine alla sostanza liquida, e, in seguito, all'aria (**I 87s**.). Stratone di Lampsaco, introduce il principio del freddo, insieme al suo contrario, come principio di tutte le differenze qualitative, riducendo la fisica peripatetica in senso fortemente materialistico (**IV 1053**).

Fuga dal mondo
È una delle tesi più caratteristiche dell'etica di Platone, che esprime l'esigenza di liberarsi dal male del mondo e di assimilarsi a Dio (cfr. testi ed esegesi in **III 648ss**.). Il tema ricompare in tutta la storia del Platonismo e anche in altri movimenti dell'età imperiale: nel Medioplatonismo (**VII 1855ss**.), nel Neopitagorismo (**VII 1933ss**.), nell'Ermetismo (**VII 1966ss**.) e ancor più nel Neoplatonismo, dove coincide con la fuga «da solo a Solo» e con l'estasi (cfr. **VIII 2103ss**. e voce Estasi).

Fuoco (πῦρ)
In Eraclito è l'*arché*, il principio della realtà. Esso è però espressione di una concezione più evoluta rispetto a quella degli altri filosofi ionici, includendo, oltre all'idea di *elemento fisico*, anche quella di *regola che governa tutte le cose con razionalità* (**I 99ss**.). – In Empedocle (**I 173ss**.) il Fuoco è uno dei quattro elementi originali e qualitativamente immutabili che compongono la realtà. – Sia pure in una collocazione e con modalità diverse nei rispettivi sistemi, il fuoco, insieme agli altri tre elementi, gioca un ruolo importante nella cosmologia di Platone (**III 582ss**.). In Aristotele il ruolo elevato del fuoco nella formazione del corpo celeste è sostituito dall'etere (**IV 903ss**.). – Nella fisica del Portico il fuoco assume una funzione di primo piano, essendo considerato come il principio che governa tutte le cose (**V 1346s**.), identificantesi con il *Logos*-artefice e con il Dio immanente nella realtà. Alla concezione del fuoco che crea, gli Stoici uniscono quella del fuoco che distrugge; cosicché, nella filosofia del Portico, il Fuoco risulta essere, a un tempo, principio di generazione e distruzione (cfr. voce *Ekpyrosis*). Il Fuoco originario, comunque, non va confuso con il fuoco che è uno dei quattro elementi, per le ragioni che indichiamo in **V 1362n[3]**.

G

Generazione (γένεσις)
In senso tecnico e specifico, il termine indica, secondo Aristotele, la forma più radicale di mutamento, che avviene secondo la categoria della sostanza, e si oppone alla corruzione. È da rilevare che la generazione, in quanto tale, implica strutturalmente tutte le altre forme di mutamento (cfr. voce). Generazione, in senso aristotelico, è il venire all'essere nel senso dell'assumere la forma da parte della materia. In senso generico, indica il nascere e il prodursi delle cose e il divenire nel suo complesso. Per la vasta problematica ontologica che è sottesa dalla generazione, cfr. le voci Mutamento e Creazione. La trattazione più

sistematica e più completa di questo tema si trova nello scritto di Aristotele *La generazione e la corruzione*.

Genere (γένος)
Così Aristotele lo definisce: «Genere significa il costitutivo primo delle definizioni che è contenuto nell'essenza: e questo è il genere le cui qualità si dicono differenze» (*Metafisica*, V, 28, 1024 b 4 ss.). Per esempio, nella definizione dell'uomo, che è «animale razionale», «animale» è il costitutivo primo, e «razionale» è la differenza che lo specifica e determina. Per Aristotele il genere è il vero e proprio universale (la specie è universale in altro senso; **IV 877ss.**). I generi, in quanto universali, non hanno sussistenza in sé e per sé, ma solo nel pensiero. Hanno quindi una sorta di potenzialità logica, essendo come una sorta di materia logica o intelligibile, di cui le specie sono l'attualizzazione o determinazione (cfr. **IV 995s.**). Le categorie possono essere considerate, sotto un certo profilo, generi supremi. Invece il concetto di essere è transgenerico (cfr. **IV 864ss.**).

Genio, cfr. Demone.

Geocentrismo, la concezione, tipica della Grecità, che la terra è il centro immobile dell'universo. Fu negato, però su basi prevalentemente intuitive, da Eraclide Pontico (**III 799**).

Geometria
Secondo la tradizione antica, fu Pitagora il primo filosofo che trattò in forma sistematica la geometria, probabilmente attribuendole quella funzione educativa e purificante di cui diciamo in **I 124s.** – Per Platone, la geometria è una delle scienze propedeutiche, indispensabili per accedere alla dialettica. L'alta considerazione in cui era tenuta la geometria da Platone, è attestata dalla scritta che, secondo la tradizione, si leggeva all'ingresso dell'Accademia: «Non entri chi non è geometra» (**III 537ss.**, **736ss.**). – Per Aristotele è un ramo delle matematiche e costituisce, quindi, la terza branca delle scienze teoretiche (sul cui statuto teoretico cfr. **IV 921ss.**). Aristotele ci riferisce inoltre l'esistenza di posizioni che recano tracce di quella che oggi si chiama geometria non-euclidea (**IV 927ss.**). – Per contro, i Cinici disprezzano la geometria, in linea con il loro generale atteggiamento anticulturalistico (cfr. **V 1091**). Anche Epicuro nega qualsiasi validità alla geometria, la quale sarebbe «tutta contraria alla verità» (**V 1149**). – La geometria ritorna in auge nel neopitagorismo e nel neoplatonismo.

Gerarchia (ἱεραρχία)
Il termine indica, propriamente, l'ordine delle cose sacre e si è imposto soprattutto con lo Pseudo Dionigi l'Areopagita. Per esteso, tuttavia, è venuto a significare, in generale, la strutturazione di una serie di realtà secondo un ordine che va da un più a un meno e che implica altresì una qualche dipendenza delle inferiori dalle superiori. Il concetto di gerarchia implica quindi: a) una molteplicità di realtà; b) una differenza di grado fra le medesime; c) un preciso legame fra esse. Una gerarchia che fa capo all'Idea del Bene (la più alta per dignità e potenza) e che via via presenta Idee sempre inferiori terminando con gli enti matematici è, ad esempio, l'Iperuranio platonico (**III *passim***). – Una gerarchia costituiscono anche il Motore Immobile e le cinquantacinque Intelligenze motrici delle sfere celesti in Aristotele (**IV 888ss.**); oppure, sempre in Aristotele, anche i tre generi di sostanze: quelle immobili ed eterne, quelle sensibili ed eterne (celesti), quelle sensibili e corruttibili (**IV 903ss.**). – In forma gerarchica è concepito l'immateriale nei Neopitagorici (**VII 1930ss.**) e nei Medioplatonici (**VII 1837ss.**). – Si veda anche la strutturazione gerarchica del Divino, di derivazione medioplatonica, quale si presenta nel *Corpus Hermeticum* e negli *Oracoli Caldaici* (**VII 1971ss.**). – La più complessa organizzazione gerarchica è senza dubbio quella propria della metafisica neoplatonica, fissata in modo paradigmatico nella dottrina delle

tre ipostasi di Plotino, e poi resa via via sempre più complicata nel tardo neoplatonismo, fino a raggiungere punte di vero e proprio parossismo nella scuola di Atene con Proclo e Damascio (cfr. Ipostasi).

Giardino (κῆπος)
È stata così chiamata la scuola di Epicuro, dal luogo in cui sorse: una casa circondata appunto da un giardino. Sulla genesi e sulla organizzazione del Giardino cfr. **V 1145ss**.

Gimnosofista (γυμνοσοφιστής)
Alla lettera significa «sapiente nudo». Furono così chiamati dai Greci i saggi dell'India. Uno di essi, di nome Calano, ebbe in Grecia particolare notorietà. – Il loro modo di vivere, e la loro visione della vita, ebbero un influsso su Pirrone (nel senso che indichiamo in **VI 1446ss**.). – Alcuni Cinici ravvisarono nei Gimnosofisti una certa somiglianza con la «vita cinica» (**V 1111**, **1133**). – All'ideale dei Gimnosofisti è ricollegato anche Apollonio di Tiana (**VII 1936**).

Gioco (παιδιά)
Questo concetto riveste un ruolo interessante nella paideia platonica, sulla quale più volte ha richiamato l'attenzione la moderna pedagogia, a motivo della sua straordinaria novità e finezza di intuito psicologico. Si veda il passo della *Repubblica* che riportiamo in **III 740s**. La scrittura è considerata da Platone come «gioco» rispetto alla serietà che compete alla «oralità» (**III 476**).

Gioia (χαρά, *gaudium*)
Il termine *chara*, nel senso di gioia, ossia di uno stato d'animo distinto dal piacere, sembra essere usato in senso tecnico in alcuni pensatori dell'età ellenistica. – Per esempio, il peripatetico Licone indica in essa il sommo bene (**VI 1581s**.). – Il cirenaico Teodoro la identifica con la saggezza (**II 433**). – Gli Stoici pongono la gioia fra gli stati d'animo positivi: «Dicono che tre sono gli stati d'animo ragionevoli: gioia, cautela, volontà. E dicono che la gioia è l'opposto del piacere, essendo essa una esaltazione razionale, la cautela l'opposto della paura, essendo un tirarsi indietro secondo ragione; giammai il saggio temerà, ma sarà prudente. L'opposto del desiderio dicono che è la volontà, essendo una aspirazione secondo ragione. E come alle passioni fondamentali sono sottoposte alcune passioni, allo stesso modo anche ai principali stati d'animo positivi: e così alla volontà sono subordinate: benevolenza, bontà, affettuosità, amabilità; alla cautela: pudore, religiosità; alla gioia: gaiezza, letizia, contentezza» (S.V.F., III, fr. 431 von Arnim; cfr. anche Cicerone, *Tusculane*, IV 6,13). – Invece sembra fluttuante l'uso del termine in Epicuro (cfr. *Epicurea*, fr. 2, p. 91 e fr. 68, p. 121 Usener).

Giudizio
Da un punto di vista logico il giudizio è l'atto con cui noi neghiamo o affermiamo qualcosa di qualcos'altro. In questo senso, costituisce la forma più elementare di conoscenza, che può essere vera, quando congiunge o disgiunge qualcosa che è realmente congiunto o disgiunto, o falsa, in caso contrario (**IV 983s**.). Per la classificazione aristotelica dei giudizi, cfr. **IV 984**. – Per ciò che concerne l'evoluzione del concetto di giudizio, è da segnalare quanto segue. Già Antistene aveva notevolmente ridotto il valore conoscitivo del giudizio, limitandone fortemente l'ambito di applicazione, e accettando, come dotati di validità, solo i giudizi tautologici (**I 211s**.). – A una posizione non dissimile, giungono anche i Megarici, che, partendo da premesse derivanti dalla logica eleatica, «affermavano che l'essere è uno, mentre una cosa non è identica con un'altra» (cfr. **I 439s**.). – Nella Scuola stoica, infine, il giudizio è oggetto della dialettica ed è chiamato «esprimibile completo», cioè esprimibile (cfr. voce *Lektón*) avente un senso determinato e compiuto (**V 1321ss**.). Gli Stoici si interessano in modo particolare dei giudizi ipotetici e disgiuntivi (**V 1327ss**.).

Giustizia (δικαιοσύνη, *iustitia*)
Nella storia del pensiero greco possiamo distinguere almeno sei tappe significative attraverso le quali il concetto di giustizia si è via via arricchito di sempre nuove valenze. 1) In primo luogo, è da ricordare la posizione dell'ultima generazione di Sofisti, che, sulla base della contrapposizione di legge e natura, giunse non solo a distinguere una giustizia secondo la legge da una giustizia secondo natura, ma giunse, in certe punte estreme, a identificare la giustizia secondo natura con il vantaggio del più forte (**II 284ss.**, **291ss.**). 2) Platone recupera la giustizia come valore oggettivo, e ne fa, anzi, l'asse portante dell'etica e della politica. La giustizia, nel singolo uomo, consiste in quella armonica disposizione delle parti dell'anima per cui ciascuna di esse fa ciò che le compete, mentre, nello Stato, consiste nella perfezione con cui le varie classi sociali armonizzano fra di loro compiendo le funzioni che sono loro proprie. In breve, giustizia consiste «nel compiere ciò che a ciascuno è proprio» (**III 727ss.**, **729s.**). Alla giustizia Platone dedica due dei suoi scritti maggiori: il *Gorgia* e la *Repubblica*. 3) Aristotele dedica a questa virtù un intero libro dell'*Etica a Nicomaco* con una serie di fini analisi sia a livello strettamente morale, sia a livello politico, sia, anche, a livello giuridico. Per lo Stagirita la giustizia è la virtù etica che include in sé tutte le altre. 4) Il concetto di giustizia viene in seguito svalutato da Epicuro, il quale le toglie ogni valore di assolutezza, sostenendo che essa non esiste di per sé, ma solo nei rapporti reciproci, e in quei luoghi nei quali si sia stretto un patto circa il non recare e il non ricevere danno (**V 1235ss.**). 5) Gli Stoici considerano questa virtù alla stregua di tutte le altre, ossia come una forma di conoscenza, e precisamente come la scienza capace di assegnare a ciascuno ciò che merita (**V 1387**); definizione, questa, divenuta molto famosa. 6) Infine, Plotino distingue una giustizia come semplice virtù civile, propria dell'Anima, e una *Dikaiosyne* propria dello Spirito, che si caratterizza come l'atto del volgersi dell'Anima allo Spirito e che è come una trasfigurata spiritualizzazione della prima (**VIII 2103ss.**). 7) Porfirio, riprendendo e amplificando lo schema plotiniano, parla addirittura di quattro significati della virtù della giustizia in conformità dei quattro livelli di virtù che egli riconosce (**VIII 2142ss.**).

Gnomico
Gnomico deriva da *gnome*, che vuol dire sentenza, e indica quel genere di letteratura (soprattutto fiorita nei secoli VII e VI a.C.) che si esprime appunto mediante sentenze morali. Esempio tipico di questa letteratura sono le massime dei cosiddetti «Sette Sapienti», che riportiamo in **II 234ss**. Questa letteratura è importante, perché segna il momento dell'emergere in primo piano dell'interesse morale, anteriormente al sorgere dell'etica filosofica (cfr. II 27 s., 36).

Gnoseologia
È un termine di conio moderno che significa dottrina o teoria della conoscenza. Cfr. Conoscenza.

Gnosi (γνῶσις)
Il termine gnosi vuol dire, alla lettera, conoscenza, ma è diventato tecnico per indicare quella particolare forma di conoscenza mistica che fu propria sia di alcune correnti religioso-filosofiche del tardo paganesimo, sia di alcune sette eretiche ispiratesi al Cristianesimo. Ecco la definizione che ne dà il Festugière (*Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967, p. 48): «gnosi indica una nuova maniera di conoscere Dio, una Conoscenza non più fondata sulla ragione, ma che è una sorta di illuminazione diretta, in cui si entra in contatto con Dio, e quindi una sorta di rivelazione». Il Festugière precisa, ulteriormente, che, secondo questo modo di conoscenza, «Dio, essenzialmente inconoscibile per natura, non può essere conosciuto se non perché si rivela e perché si dà a vedere. Ora, non si può ottenere questa visione se non mediante la preghiera e il culto: donde la formula *novit qui coluit*. È a forza di adorare Dio, che si finisce con il conoscerlo. Ordunque, la conoscenza non

viene più al termine di un sillogismo, essa non coincide più con l'esercizio di ragione. Essa non si ottiene se non con una attitudine di preghiera, con uno spirito costante di preghiera che porta, in ogni occasione, a rivolgersi verso Dio» (ivi, p. 49). – Forme di gnosi pagana possono indubbiamente considerarsi l'ermetismo (**VII 1957ss.**) e la dottrina degli *Oracoli Caldaici* (**VII 1969ss.**).

Gnosticismo
È quell'indirizzo di pensiero religioso-filosofico (sia pagano che proto-cristiano) fondato sulla gnosi (cfr. voce).

Governo, forme di (πολιτείας σχήματα)
La sistematica riflessione filosofica sulle diverse forme di governo risale a Platone e ad Aristotele. Nella *Repubblica*, Platone distingue, accanto alla forma di governo da lui ideato, che è una aristocrazia di filosofi, quattro forme che rappresentano una progressiva corruzione di quella, e precisamente:
1) la *timocrazia* = forma di governo fondata sull'onore considerato come valore supremo;
2) l'*oligarchia* = forma di governo fondata sulla ricchezza;
3) la *democrazia* = forma di governo fondata su una libertà portata all'eccesso;
4) la *tirannide* = forma di governo fondata sulla violenza derivata dalla licenza in cui si è risolta la libertà.
Platone ritiene (ed è questa una delle sue più cospicue scoperte) che le forme di governo corrispondano esattamente al livello morale delle coscienze dei cittadini, come mostriamo in **III 743ss**. Le analisi del *Politico* possono riassumersi nel seguente schema:

Tipo di Governo	*Se rispetta le leggi*	*Se non rispetta le leggi*
Governo di uno solo (1)	MONARCHIA	TIRANNIDE
Governo di molti (2)	ARISTOCRAZIA	OLIGARCHIA
Governo dei più (3)	DEMOCRAZIA	DEMOCRAZIA CORROTTA (= DEMAGOGIA)

Per la valutazione di queste forme di costituzione (che varia a seconda che si usi un parametro ideale, oppure un parametro storico) cfr. **III 756ss**. Nelle *Leggi*, Platone propone una costituzione mista, come quella che risulta (storicamente) più adeguata, la quale contempera i pregi della monarchia con quelli della democrazia, cercando di eliminarne reciprocamente i difetti (**III 760ss.**). Lo schema delle possibili forme di governo che troviamo nella *Politica* di Aristotele, deriva da quello platonico e può essere raffigurato come segue:

Tipo di Governo	*Se si governa in vista del bene pubblico*	*Se si governa in vista del proprio interesse*
Governo di uno solo (1)	MONARCHIA	TIRANNIDE
Governo di pochi (2)	ARISTOCRAZIA	OLIGARCHIA
Governo di molti (3)	POLITIA	DEMOCRAZIA

La *politía*, ha, per la verità, una posizione un po' eccentrica rispetto allo schema, essendo, propriamente, una sorta di via di mezzo fra la oligarchia e la democrazia. Si veda quanto diciamo, a questo proposito, in **IV 968ss**.

Grammatica (γραμματική)
Costituisce, per la prima volta, un capitolo della logica negli Stoici, i quali ritengono che la dialettica si debba occupare, oltre che della struttura del pensiero, anche di quella del linguaggio. Gli Stoici pongono le premesse dello studio scientifico della grammatica. Si veda quanto diciamo in **V 1325s**.

Grazia (χάρις)
È, nel pensiero di Filone di Alessandria, una caratteristica peculiare di Dio, il quale, con la sua universale attività creatrice, dona gratuitamente. Filone si è spinto molto innanzi su que-

sta strada, giungendo ad affermare che tutto è grazia. Questa concezione è di genesi biblica ed è totalmente sconosciuta al pensiero greco, sia prima che dopo Filone (**VII 1778**, **1801**).

Guerra (πόλεμος)
In un senso del tutto particolare, e precisamente in una prospettiva onto-cosmologica, il termine esprime, in maniera metaforica, il principio della opposizione dei contrari che sta alla base della concezione del reale di Eraclito, come spieghiamo in **I 97ss**. – Sulla guerra nel senso usuale, fa interessanti osservazioni Platone, che, nel *Fedone*, la fa derivare dalle brame del corpo (cfr. il passo che riportiamo in **III 649s**.), mentre, nella *Repubblica*, più propriamente, la fa derivare dalla corruzione dell'anima (**III 743ss**.). Cfr. anche quanto si dice in **III 726ss**., dove si giustifica la necessità di una classe di custodi-guerrieri nello stato ideale. Alla guerra, nello stato ideale, secondo Platone, devono prendere parte anche le donne (**III 731ss**.).

H

Habitus, cfr. Abito.

Heimarmene (εἱμαρμένη)
Il termine significa Fato o Destino. Da credenza mitico-religiosa, la *Heimarméne* diventa concetto tecnico nella speculazione degli Stoici, i quali la definiscono come la legge secondo cui tutte le cose avvenute, sono avvenute, quelle che avvengono, avvengono, quelle che avverranno, avverranno (cfr. testi ed esegesi in **V 1354ss**.). – Il Fato stoico non è cieco, ma, al contrario, è razionalità, è il *Logos* che si manifesta nella sua necessità razionale. – Per la coincidenza fra Provvidenza e Fato cfr. **V 1355ss**. – Per alcuni sviluppi della dottrina in Posidonio, cfr. **III 1431**. – Un quadro essenziale della problematica sul tema si troverà nel *De fato* di Cicerone, nel *Perì Heimarménes* attribuito a Plutarco e in un trattato dallo stesso titolo di Alessandro di Afrodisia.

Henologia
Significa metafisica dell'Uno e costituisce un asse portante di tutto il pensiero greco come dimostriamo in modo dettagliato in ***Saggio* 2286ss**.

Henosis, cfr. Unificazione.

Hexis (ἕξις)
Per il significato di *héxis* come abito, che è il più noto, cfr. voce. *Hexis* ha una accezione del tutto particolare nella fisica stoica, dove indica la tensione del pneuma nel suo grado più elementare che costituisce le realtà inorganiche. È il momento in cui il pneuma giunge all'estremo della sua esplicazione e ritorna in se stesso. A questo livello, il pneuma dà alle cose semplice coesione e consistenza (questa potrebbe anche essere la traduzione del termine, usato in questa accezione). A complemento di quanto diciamo in **V 1362**, traduciamo qui una parte del frammento più significativo sul tema (S.V.F., II, fr. 458 von Arnim): «la *hexis* è un pneuma che ritorna su se stesso; esso parte infatti dal centro e si estende fino ai limiti estremi; dopo aver toccato la superficie estrema, gira e torna di nuovo indietro fino a raggiungere il luogo dal quale si era sprigionato». Nel fr. 368 la *hexis* viene definita come «il pneuma che tiene insieme il corpo».

Historia (ἱστορία)
Questo termine ricopre in greco un'area semantica diversa rispetto al termine storia, con cui, per lo più, si traduce, indicando, esso, oltre a narrazione di fatti ed eventi e relazione

scritta su fatti ed eventi, anche – tra l'altro – indagine, osservazione metodica, ricerca scientifica. – Per quanto concerne il significato di ricerca, ricordiamo, ad esempio, che Platone (*Fedone*, 96 A) chiama *Perì physeos historía* la speculazione dei Naturalisti presocratici e che Aristotele e Teofrasto scrivono famosi libri, in cui *historia* compare addirittura nel titolo in questa accezione (la aristotelica *Historia animalium* è una indagine sugli animali e la teofrastea *Historia plantarum* è una indagine sulle piante). – Nella metodica della medicina empirica, il termine indica la seconda delle tre tappe programmatiche, che consiste nella raccolta e nella verifica delle osservazioni fatte dagli altri medici soprattutto in passato e tramandate per iscritto, su casi patologici analoghi a quelli esaminati (**VII 1559**). Galeno nel *De subflg. emp.*, 67, scrive: «gli Empirici hanno affermato che l'unico e fondamentale criterio dell'"*historia* vera" è l'ispezione diretta di colui che giudica. Nel caso, infatti, che noi ritroviamo che qualcuno ha scritto in un libro qualche cosa di cui possediamo ispezione diretta, diremo che l'*historia* è vera».

Homo mensura (ἄνθρωπος μέτρον)
L'espressione traduce e sintetizza efficacemente il principio di Protagora, secondo cui il singolo uomo è misura di tutte le cose, sul quale cfr. **II 257ss**. e voce Relativismo.

Hybris (ὕβρις)
«I Greci antichi col termine *hybris* designarono la tracotanza e la violenza smodata di chi, incapace di porre alla sua azione un freno nascente dal rispetto dei diritti altrui, dalla coscienza del giusto, dalla pietà, nei rapporti col suo prossimo, freddamente o con ira, varca i limiti di quanto sia retto, sfociando volutamente nell'ingiustizia. Questa tracotanza prende a bersaglio un uomo o degli uomini; ma, al di sopra del fine malvagio, offende direttamente gli dei, custodi dell'ordine sociale e del mutuo diritto d'amore tra le creature umane. Perciò contro l'*hybris* sta sempre la Nemesi impersonale divina vendetta che coglie il malvagio, o ministra di Zeus che punisce materialmente secondo gli ordini del dio. [...] L'*hybris* può essere di natura varia. Ogni insistenza in un personale orgoglio che a soddisfazione di una potenza male intesa ci renda poco solleciti del bene altrui, è *hybris*; ogni difesa di una posizione ingiusta – o razziale o sociale o familiare – è *hybris*. In essa vi sono gradi; ma della sua sostanza di peccato, anche nel grado minore, non si discute». Così definisce questo concetto C. Del Grande nel volume: *Hybris, Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante*, Napoli 1958, p. 1, al quale rimandiamo.

I

Idea (ἰδέα)
Idea, da *idein*, che vuol dire vedere, corrisponde a forma. Dapprima significa la forma sensibile in generale, poi, nel linguaggio filosofico, assume significato tecnico ontologico e metafisico. Già in Democrito *atomos idea* indica la forma geometrica dell'atomo (**I 194ss**.). Il termine diviene famoso con Platone, il quale, in conseguenza dei guadagni della «seconda navigazione», chiama Idea la realtà soprasensibile, il modello o paradigma intelligibile, l'essere puro. Si vedano le precisazioni che facciamo a questo proposito in **III 513ss**. Platone usa anche il termine *eidos*, come sinonimo per indicare l'idea. – Con Aristotele, invece, i due termini vengono rigorosamente distinti: all'Idea trascendente lo Stagirita contrappone la forma immanente (**IV 872ss**., **877ss**.). – Non solo nella storia del platonismo, ma anche nella storia della metafisica in generale, la teoria delle Idee è rimasta un costante punto di riferimento. – Per quanto concerne le più significative discussioni sull'Idea e i suoi ripensamenti teoretici nell'antichità, si vedano, oltre alle critiche aristoteliche (**IV 835ss**.), le polemiche all'interno della stessa Accademia (**III 794s**., **801ss**., **812ss**.). In particolare, dopo

l'oblio dell'età ellenistica, si vedano: la cospicua riforma di Filone di Alessandria (**VII 1762s.**, **1784ss.**), i ripensamenti medioplatonici (**VII 1833ss.**), e, in particolare, la riformulazione della dottrina in Plotino, il quale la inserisce nella sua concezione ipostatica, con gli esiti di cui diciamo in **VIII 2049ss.**

Idealismo
Con questo termine (spogliato, ovviamente, della accezione tecnica moderna) si può indicare la metafisica platonica, nella misura in cui essa riduce la realtà a Idea o a ciò che dall'Idea deriva o, comunque, a ciò che esiste in grazia dell'Idea.

Identico, identità (ταὐτόν, ταὐτότης)
Il concetto di identico è di conio eleatico, strettamente legato al concetto di essere proprio di Parmenide. L'essere eleatico, infatti, è ciò che permane identico nell'identico (**I 147ss.**: fr. 8, verso 29); un identico talmente assoluto che finisce coll'assorbire in sé qualsiasi forma di differenza e coll'annullare le cose. Lo stesso pensiero è dichiarato identico all'essere. – Questa categoria rimbalza in vario modo nel successivo pensiero dei Fisici, in particolare in Diogene di Apollonia (cfr. i frr. 2 e 5). – Platone dà a questo concetto una statura metafisica di prim'ordine. Già nei primi dialoghi il problema di ciò che è identico nei molti si mostra come la radice della dottrina delle Idee. L'identico è poi considerato come uno dei cinque generi supremi del reale nel *Sofista* (**III 555ss.**). Plotino ne fa una delle supreme categorie dell'incorporeo (**VIII 2056s.**). – In Proclo è il riverbero dell'Uno, presente in tutti e in ciascuno dei momenti della processione delle ipostasi: «Ogni serie di totalità si stende verso l'Impartecipabile causa e principio, ma tutte le cose impartecipabili si riattaccano al principio uno di tutte le cose. Se infatti ciascuna serie patisce qualcosa di identico, vi sarà in ciascuna qualcosa che domina o che è la causa dell'identità. Come, invero, tutti gli enti derivano dall'Uno, così, ogni serie è dall'Uno. Ma tutte le monadi, impartecipabili, alla loro volta si riconducono all'Uno, perché tutte sono alcunché di analogo all'Uno» (*Elementi di teologia*, 100).

Identità, principio di
Formalmente, il principio di identità, il quale afferma che l'essere è l'essere (che ogni ente è se stesso), non è formulato da Aristotele e non è presentato come principio a sé distinto da quello di non-contraddizione, ma piuttosto, almeno implicitamente, come un aspetto del medesimo. La sua origine prima è nella affermazione eleatica dell'uguaglianza dell'essere con se stesso (cfr. Identico).

Idiosincrasia (ἰδιοσυγκρασία)
Nella terminologia della medicina empirica il termine indica le esperienze e le circostanze che riguardano specificamente il singolo paziente, considerato nella sua individualità (**VI 1559**).

Ieratico (ἱερατικός)
Con questo termine è designato il più alto grado di virtù in Giamblico (**VIII 2171**), ossia le virtù «sacerdotali» o «sacre» che si realizzano al livello dell'unione estatica con l'Assoluto.

Ignoranza, cfr. Agnosia.

Ilemorfismo
Dicesi di quella dottrina che considera la realtà come strutturale unione di materia (*hyle*) e forma (*morphé*). – a) In questo modo può essere denominata la dottrina aristotelica, che considera le cose sensibili come sinoli (cfr. voce) di materia e forma (**IV 872ss.**). – b) Anche la dottrina stoica, che considera il corpo come materia unita a qualità (= forma), inseparabili l'una dall'altra, può essere considerata come una forma di ilemorfismo, un ilemorfismo panteistico (**V 1337ss.**).

Illazione (ἐπιφορά)
Significa inferenza, conclusione, e traduce il termine greco *epiforá*, nella accezione che esso ha nella logica stoica (cfr. S.V.F., II, frr. 236 e 240 von Arnim). – Nell'uso corrente il termine entra nella espressione «illazione arbitraria» per indicare una conclusione tratta in maniera indebita, ossia senza adeguata motivazione.

Illimitato, illimite, cfr. *Apeiron*.

Illuminismo (della sofistica greca)
Il termine «illuministico» viene usato da alcuni interpreti in riferimento alla sofistica a motivo di alcune analogie che essa presenta con il movimento di pensiero che ha caratterizzato il secolo XVIII, come ad esempio la libertà di spirito e di critica e il connesso tentativo di affrancamento dalla tradizione. Cfr. quanto diciamo in **I 253s**.

Ilozoismo
È un termine coniato dagli studiosi moderni per designare quella concezione la quale ritiene che la materia sia di per sé animata. – Furono ilozoisti molti dei Presocratici e gli Stoici, che ridussero appunto la realtà a materia vivente. – In un certo senso può considerarsi ilozoista anche Plutarco, nella misura in cui ritiene che la materia sia strutturalmente dotata di un'anima irrazionale e malvagia, ossia di movimento e di vita. (Il Dio di Plutarco non crea né la materia né la vita, ma ordina la materia infondendo la intelligenza nell'anima irrazionale). – Lo stesso può dirsi di Numenio e anche di Plotino. – L'ilozoismo di questi ultimi pensatori è però limitato, in quanto essi, pur attribuendo la vita alla materia, ritengono necessari ulteriori princìpi trascendenti.

Imitazione, cfr. Mimesi.

Immaginazione, cfr. Fantasia.

Immagine (εἴδωλον, μίμημα, εἰκών)
1) Nella fisica atomistica, le immagini (*eidola*) sono i simulacri, cioè gli effluvi materiali che si staccano dalle cose per impressionare i nostri sensi (cfr. Eidola). 2) Nella ontologia platonica le immagini sono le copie, ossia le cose sensibili che sono imitazioni dei modelli o paradigmi (cfr. voce) ideali. 3) Nella metafisica di Filone il concetto di immagine (*eikón*) assume nuove valenze, in conseguenza delle novità introdotte con la dottrina del *Logos*, che è la prima immagine di Dio (**VII 1779ss**.), e, insieme, paradigma di tutto il resto. A loro volta, le Idee sono immagini del *Logos* e modelli rispetto al mondo sensibile. Il rapporto modello-immagine si ripropone, quindi, nel pensiero di Filone, a vari livelli (cfr. **VII 1784ss**.). Questa dottrina è recuperata e sviluppata anche nella metafisica neoplatonica, in particolare in quella di Plotino (**VIII 2059ss**.).

Immanenza, immanentismo, immanentista
In ontologia il termine significa, in generale, la presenza ontologica del principio primo nel principiato e, in particolare, quel tipo di presenza del principio nel principiato che implica altresì la omogeneità del primo rispetto al secondo. Nella accezione propriamente teologica significa la presenza di Dio nel mondo e la riduzione dell'essere di Dio all'essere del mondo. L'immanenza esprime esattamente il contrario della trascendenza (cfr. voce) ed è in vario modo legata a concezioni materialistiche e fisicistiche. Inoltre l'immanentismo teologico è sempre legato al panteismo. – Immanentisti sono, in maniera implicita, i Naturalisti presocratici. In maniera esplicita, invece, lo sono quei filosofi che criticano e negano le concezioni trascendentistiche di Platone e di Aristotele. Cfr., per esempio, le posizioni che già assumono Eudosso (**III 794s**.) ed Eraclide Pontico (**III 797s**.) nell'Accademia

e Stratone di Lampsaco nel Peripato (**IV 1052s**.). – Forme di immanentismo sono, in genere, tutte le filosofie dell'età ellenistica (**V *passim***) e, in modo paradigmatico, lo stoicismo. È inoltre da rilevare che la presa di posizione di Aristotele contro la trascendenza delle Idee platoniche non dà affatto origine (come qualcuno ha potuto credere) a una forma di immanentismo, ma a una diversa forma di trascendenza: infatti, al posto delle Idee trascendenti che vengono trasformate in forme immanenti, lo Stagirita mette le Intelligenze trascendenti (**IV 888ss**.).

Immateriale, cfr. Incorporeo.

Immediato
Dicesi di ogni forma di conoscere che riesce a cogliere il suo oggetto senza bisogno di passaggi successivi, ossia senza il bisogno di termini medi. Immediata è, quindi, ogni forma di intuizione e di conoscenza dotata di evidenza.

Immobile, immobilità (ἀκίνητος, ἀκινησία, στάσις)
La problematica della immobilità ha origine con l'Eleatismo e gioca un ruolo assai considerevole nella metafisica dell'antichità. – a) Per Parmenide è caratteristica strutturale dell'essere ed esprime l'assoluta assenza di ogni forma di mutamento, l'immobilità integrale e assoluta. Zenone consolida tale concezione con i suoi celebri argomenti contro il movimento. È da notare che il concetto di immobilità sostenuto dagli Eleati rende non solo impossibile qualsiasi giustificazione dei fenomeni, ma altresì qualsiasi forma di dinamismo all'interno dell'essere (**I 156ss**.). – b) Platone dà una nuova dimensione metafisica alla problematica, applicando il concetto di immobile alle Idee e considerandolo quale caratteristica strutturale delle medesime. Le Idee sono (in quanto «in sé e per sé», ossia in quanto assolute) sottratte al nascere, al perire e a ogni sorta di mutamento. Platone, però, a poco a poco, riforma il concetto eleatico di immobile al seguito del cosiddetto «parricidio di Parmenide» (**III 555ss**.). Nel *Sofista*, l'essere è fatto coincidere con la potenza ed è concepito in una chiave di dinamismo trascendente. Inoltre, fra le idee generalissime viene ammesso, accanto alla Quiete, il Movimento (da intendersi come movimento ideale, reciproco rapporto dialettico). – c) Il momento culminante di questa problematica si ha in Aristotele, con la creazione del concetto di Motore Immobile e di atto puro, vale a dire di attività senza movimento, che è il vertice della metafisica, come spieghiamo in **IV 883ss**. – d) Lo spiritualismo dell'età imperiale sviluppa gli elementi platonico-aristotelici in vario modo. In particolare è da notare il concetto di «permanere» e di «manenza» (cfr. voce), che costituisce un momento essenziale della processione delle ipostasi, e che ripropone in maniera veramente nuova la problematica dell'immobile. Dal punto di vista teoretico è da rilevare quanto segue. 1) Per la filosofia greca il movimento, di per sé considerato, è o appare contraddittorio. 2) Per superare questa contraddizione, gli Eleati eliminano il movimento e ammettono solo l'immobile. 3) Invece Platone e aristotele (e poi i metafisici successivi) considerano l'immobile, opportunamente riformato, causa del mobile. 4) Platone ha, a questo riguardo, una posizione ancora polivoca e in parte oscillante, mentre Aristotele stabilisce in maniera precisa quanto segue: a) ogni cosa che si muove è mossa da qualcos'altro che la muove; b) se questo qualcos'altro è esso stesso in movimento, è mosso da altro ancora; c) il primo principio del movimento deve essere immobile. 5) In generale, per il metafisico greco, solo l'immobile può essere causa del mobile.

Immortalità (ἀθανασία)
È la dottrina secondo la quale l'uomo, in ciò che ha di più proprio, vale a dire l'anima (*psyché*), non si dissolve nel nulla. A proposito di questa dottrina, nella storia del pensiero greco, si registrano le seguenti cinque posizioni: 1) la maggioranza dei filosofi l'ammettono, sia pure con diverse motivazioni e sfumature; 2) alcuni ammettono, sì, una sopravvivenza

dell'anima rispetto alla morte del corpo, ma non eterna; 3) alcuni assumono posizioni di agnosticismo, né affermandola né negandola; 4) altri, invece, la negano decisamente; 5) infine, c'è altresì qualcuno che propone una sorta di immortalità impersonale. 1) La credenza nella immortalità fa ingresso nella cultura, e quindi nella filosofia greca, tramite l'Orfismo (cfr. **I 61ss**.). – a) Nei Presocratici si affianca alla dottrina della *physis*, ma non si fonda su essa (cfr. **I 102ss**., **123ss**., **179ss**.). – b) Il fondamento per un recupero speculativo della credenza a livello filosofico è elaborato da Platone con la sua dottrina delle Idee. Le prime prove dell'immortalità dell'anima risalgono a lui (**III 618ss**.). Platone dice chiaramente immortale solo la parte razionale creata dal Demiurgo, e non la parte irrazionale prodotta dagli Dei creati (**III 616s**.).– c) Aristotele, negli essoterici, risulta perfettamente allineato con Platone, ma anche negli esoterici ribadisce chiaramente l'immortalità dell'anima razionale, del *Nous*, pur lasciando cadere gli elementi orfici (cfr. testi ed esegesi in **IV 916ss**.). – d) I Medioplatonici e i Neopitagorici intraprendono una energica difesa della immortalità dell'anima, culminante nella dottrina neoplatonica dell'Anima-ipostasi (cfr. **VII-VIII *passim***). 2) Alcuni Stoici, invece, sostengono una curiosa dottrina piuttosto ibrida, secondo la quale le anime, o almeno quelle dei saggi, sopravvivono per un periodo più o meno lungo, e in ogni caso non oltre la successiva conflagrazione universale (**V 1364ss**.). 3) Una posizione tipicamente agnostica è quella di Socrate, che illustriamo in **II 393**. 4) Negatori dell'immortalità furono soprattutto gli Epicurei, per i motivi che illustriamo in **V 1199**. (Cfr. anche la posizione dei Cinici in **V 1130s**.). 5) Alessandro di Afrodisia presenta, da ultimo, secondo i più recenti studi, una posizione che costituisce un unicum nel pensiero antico, la quale è comprensibile solo nel contesto della sua complessa noetica di cui diciamo in **VI 1617ss**. – La dottrina della immortalità dell'anima costituisce una delle cifre tipiche della filosofia antica più che non del Cristianesimo, il quale parla, propriamente, di resurrezione del corpo, con implicanze teologiche e antropologiche assai diverse rispetto alle dottrine della grecità.

Imperturbabilità, cfr. Atarassia.

Impossibile (ἀδύνατος)
Ecco la definizione tecnica di questo concetto data da Aristotele: «Impossibile è ciò, il cui contrario è necessariamente vero: per esempio è impossibile che la diagonale del quadrato sia commensurabile al lato, perché questo è falso e il suo contrario non solo è vero, ma è necessariamente vero: la diagonale del quadrato rispetto al lato è necessariamente incommensurabile; dunque, l'affermazione della commensurabilità, non solo è falsa, ma è necessariamente falsa» (*Metafisica*, V, 12, 1019 b 23 ss.). – Per l'impossibile come uno dei «luoghi» (*topoi*) della retorica aristotelica, cfr. **IV 1006**.

Impressione (τύπωσις)
Il termine significa letteralmente «impronta». Nel contesto della filosofia greca in generale e in modo particolare nelle filosofie corporeistiche dell'età ellenistica viene interpretata come impronta la sensazione, e quindi il fondamento della conoscenza. Cfr. Sensazione e Tabula rasa.

Incondizionato (ἀνυπόθετος)
Platone usa questa espressione riferita al Principio Primo nella *Repubblica* (VI, 510 B; 511 B), sia nel senso che è quel principio che non ha bisogno di ulteriori assunti, sia nel senso di assoluto. – Come incondizionato Aristotele qualifica il principio di non-contraddizione (*Metafisica*, IV, 3, 1005 b 14 ss.) (cfr. Assoluto).

Inconoscibile (ἄγνωστος)
Il termine designa ciò che non è suscettibile di alcuna forma di conoscenza razionale. Esso può essere espressione di tre atteggiamenti teoretici molto diversi a seconda che sia usato:

1) nel contesto della speculazione classica parmenideo-platonico-aristotelica; 2) oppure nel contesto della dottrina scettica; 3) oppure ancora nel contesto della metafisica dell'età imperiale. 1) Nella prospettiva propria della concezione oggettivistica di tutta la antichità, secondo cui la conoscenza è proporzionale all'essere, si ritiene inconoscibile il non-essere. Analogamente, Aristotele ritiene inconoscibile la materia, perché assoluta potenzialità mancante di forma (e in parte anche l'individuo empirico). 2) In età ellenistica e nella prima parte dell'età imperiale gli Scettici sostengono la inconoscibilità di tutto quanto il reale: tale posizione è la conseguenza della radicale negazione della ontologia platonico-aristotelica, negazione che comporta come conseguenza la perdita della «stabilità dell'essenza» di tutte le cose: la realtà, quindi, per gli Scettici, non contiene più in sé «alcuna differenza, né misura, né discriminazione». A partire da Filone di Alessandria fa irruzione nel cosmo filosofico il concetto dell'Assoluto come infinito e, di conseguenza, la conoscenza trova in esso il suo limite superiore, così come, in precedenza, aveva trovato nel non-essere il suo limite inferiore. Filone – si noti – proclama l'impossibilità di conoscere l'essenza di Dio a motivo della sua assoluta trascendenza, ma ammette la conoscibilità razionale dell'esistenza di Dio, sia pure a un livello inferiore (cfr. testi ed esegesi in **VII 1769ss.**). Questa caratteristica della inconoscibilità del Principio supremo, diviene una costante anche dell'ultima filosofia pagana. Soprattutto nel Neoplatonismo (ma con chiari anticipi già nel Medioplatonismo; cfr. **VII 1832s.**) l'Assoluto viene a più riprese definito come «al di sopra dell'essere e di ogni essenza». Nell'ermetismo, addirittura, l'inconoscibilità razionale di Dio e il suo riconoscimento attraverso il silenzio dei sensi e della ragione sono ritenuti condizioni necessarie a che Dio stesso si riveli (cfr. testi ed esegesi in **VII 1962**). Su posizioni analoghe sono gli *Oracoli Caldaici* (cfr. testo ed esegesi in **VII 1975s.**). Nel Neoplatonismo al tema della inconoscibilità, e come sua conseguenza diretta, si accompagna parallelamente il motivo della ineffabilità (cfr. voce Ineffabile) del Principio.

Incorporeo (ἀσώματος)
Nella storia della problematica dell'incorporeo, nell'ambito del pensiero antico, si possono distinguere quattro fasi: 1) quella presocratica, in cui *asomatos* ha un significato fisico; 2) quella della metafisica platonica e aristotelica, in cui avviene la fondazione teoretica del concetto di incorporeo come immateriale e quindi spirituale; 3) quella della filosofia ellenistica, in cui si nega all'incorporeo statura ontologica; 4) quella della filosofia dell'età imperiale, in cui, mediante il rovesciamento del corporeismo epicureo e stoico, l'incorporeo assume la massima importanza, divenendo addirittura il connotato essenziale dell'essere. Solo in questa fase il termine diventa tecnico e si impone in modo definitivo come espressione di quello che noi moderni chiamiamo spiritualismo metafisico. Ecco una breve caratterizzazione di queste quattro tappe. 1) Nei Presocratici, *asomatos* significa il non avere limiti del tipo di quelli che hanno tutti i corpi determinati, e quindi indica l'infinitudine del principio (cfr., ad esempio, il fr. 3 di Anassimene che riportiamo in **I 91**; in particolare si veda il fr. 9 di Melisso, riportato in **I 166** e quanto ivi precisiamo). 2) Platone crea il concetto di incorporeo nel senso di immateriale e soprasensibile (anche se usa solo pochissime volte il termine) con la sua «seconda navigazione», **III 503ss.**, **516s.**; e Aristotele completa i tratti di questa creazione con la sua dottrina del Motore Immobile, del quale dice espressamente: «l'essenza prima è scevra di materia» (cfr. tutto ciò che diciamo in **IV 886ss.**). 3) Nell'ambito della Stoa, sulla base del presupposto che tutto ciò che è essere è corpo, l'incorporeo resta privato di uno statuto ontologico e al massimo considerato come un «qualcosa» (τι), che però non è essere, pur non essendo il nulla. Come incorporei vengono considerati gli esprimibili, il luogo, il tempo e il vuoto (cfr. testi ed esegesi in **V 1340ss.**). 4) In età imperiale l'incorporeo viene riguadagnato attraverso la contestazione degli eccessi corporeistici della filosofia dell'età ellenistica e il termine diventa tecnico di conseguenza. Si veda come avviene la riconquista dell'incorporeo in Filone (**VII 1765ss.**), nei Medioplatonici in generale (**VII 1827ss.**), nonché nei Neopitagorici (**VII 1919ss.**). Con

Numenio questa riconquista raggiunge già un punto culminante (**VII 1941ss.**). Con Plotino si può dire che la tematica dell'incorporeo sia ormai data come una acquisizione scontata; egli non si pone più neppure il problema di giustificare l'incorporeità dei princìpi: la difficoltà, per lui, sta invece nel trovar posto al corporeo nella deduzione della sua costituzione materiale. La metafisica dell'incorporeo col neoplatonismo raggiunge i suoi limiti estremi. Il grosso di **VII-VIII** è dedicato precisamente alla ricostruzione del processo attraverso cui viene dapprima recuperata la problematica dell'incorporeo, dei vari modi in cui viene riproposta e delle novità a cui porta.

Incorruttibilità (ἀφθαρσία, ἄφθαρτος)
Il termine significa il non poter essere distrutto. È un sinonimo di immortalità, esteso, però, dall'ambito dell'uomo e della sua anima, a quello dei princìpi, dell'essere e del cosmo. Per i Fisici presocratici l'incorruttibilità è prerogativa dell'Arché (cfr. voce), ossia del Principio o dei Princìpi. In particolare per gli Eleati è prerogativa dell'Essere in quanto tale (cfr. **I 143ss.**). La concezione dell'incorruttibilità dei Princìpi primi resta un guadagno irreversibile nell'ambito del pensiero antico. – Con Platone anche il mondo, che pure è principiato, è concepito sotto il segno della incorruttibilità (cfr. **III 567ss.**). Aristotele ritiene il mondo non solo incorruttibile, ma anche ingenerato (cfr. **IV 886**, **903ss.**). La concezione dell'incorruttibilità del mondo, contestata in vario modo in età ellenistica (cfr. **V 1189ss.**, **1367ss.**), è ridifesa in età imperiale (cfr. **VII 1848ss.**) e si impone come necessaria conseguenza nel contesto della processione neoplatonica, cfr. **VIII *passim***.

Indefinito, cfr. *Apeiron*.

Indifferente (ἀδιάφορον, *indifferens*)
1) Il termine, secondo gli Stoici, indica tutte quelle cose che stanno fra i beni e i mali morali. E poiché, per questi filosofi, beni sono solo le virtù e mali solo i vizi, indifferenti sono tutte quelle cose che stanno fra virtù e vizi. In senso stretto, quindi, vita e morte, salute e malattia, giovinezza e vecchiaia, bellezza e bruttezza, ricchezza e povertà, e così via, sono tutti «indifferenti», appunto perché non sono né «beni» (= virtù), né «mali» (= vizi). Tuttavia è chiaro, che, se non per la natura razionale dell'uomo, almeno per la sua natura biologica, gli indifferenti non sono del tutto neutri, in quanto alcuni giovano e altri nuocciono fisicamente. Certi Stoici ammettono, pertanto, che alcuni degli «indifferenti» sono «preferiti», altri «respinti», o, in altri termini, che alcuni hanno stima e valore e sono quindi valori, altri hanno mancanza di stima e valore, ossia sono disvalori (**V 1377ss.**). Un altro gruppo di pensatori stoici sostiene la assoluta indifferenza degli *adiaphora* (**V 1382**). Sulla rispondenza di questa dottrina al momento storico connesso alla crisi della *polis* cfr. quanto diciamo in **III 754**. 2) *Adiaphora* significa anche «senza differenze» o «prive di differenziazioni» dal punto di vista ontologico. Tali sono tutte le cose secondo lo scetticismo pirroniano, in quanto «niente è più questo che quello», «ogni cosa è e non è», «ogni cosa né è, né non è». Su questo fondamento Pirrone proclama la necessità per l'uomo di restare senza opinione e senza inclinazione di fronte alle cose del tutto indeterminate, e, dunque, la necessità della *afasia* (vedi voce) e dell'impassibilità (**VI 1461ss.**). Cfr. *Adiaforía*.

Indifferenza, cfr. *Adiaforía*.

Indimostrabile, cfr. Anapodittico.

Individuo (ἄτομον, καθ' ἕκαστον)
Il concetto di individuo implica due note essenziali: a) ciò che è indivisibile e b) ciò che non è predicabile di più cose, e cioè l'opposto dell'universale. – a) Per il primo carattere corrisponde al concetto di atomo (cfr. voce). – b) Per il secondo corrisponde a quello

che Aristotele chiama *kath'hékaston*, e che, per lo più, coincide con il concreto sinolo di materia e forma. Inteso nel senso aristotelico, l'individuo è inconoscibile razionalmente e coglibile solo mediante la sensazione. – È da notare che il problema del principio di individuazione non è stato posto espressamente, dalla filosofia antica, bensì solo da quella medievale, in seguito all'interesse preminente, che, in conseguenza del Cristianesimo, la filosofia concepisce per l'individuo (in Aristotele, ad esempio, si trovano sia dei passi da cui si può ricavare che l'individuazione dipende dalla materia, sia dei passi da cui si può invece ricavare che dipende dalla forma). – In Plotino c'è un cospicuo tentativo di salvare l'individualità a livello metafisico, con l'introduzione di Idee di individui nella seconda ipostasi, ma con esiti aporetici, come mostriamo in **VIII 2053ss**.

Induzione (ἐπαγωγή)
È il procedimento attraverso cui dal particolare si ricava l'universale. Aristotele sottolinea che l'induzione non è propriamente un ragionamento, bensì un «essere condotto» dal particolare all'universale. Il processo astrattivo coincide sostanzialmente con l'induzione (**IV 990s**.). In questo processo che va dal particolare all'universale, la induzione si oppone alla deduzione sillogistica che è invece un procedimento dall'universale al particolare. La deduzione (sillogistica), però presuppone l'induzione, come dice Aristotele in questo passo esemplare: «Apprendiamo o per induzione o per dimostrazione. La dimostrazione procede dagli universali, mentre l'induzione procede dai particolari. Ma è impossibile considerare gli universali, se non per induzione, poiché è possibile rendere noto per induzione anche i risultati della cosiddetta astrazione» (*Analitici secondi*, I, 18, 81 a 40 ss.).

Ineffabile (ἄρρητος)
Il termine indica l'impossibilità di essere espresso e definito con parole. È una caratteristica dell'Assoluto, quale è concepito soprattutto in età imperiale. In Filone di Alessandria l'ineffabilità di Dio dipende dalla sua assoluta trascendenza dal punto di vista metafisico e anche dal punto di vista gnoseologico (**VII 1773ss**.). L'ineffabilità del divino è un motivo presente anche nei Medioplatonici (cfr. il testo riportato in **VII 1832**), nei Neopitagorici (**VII 1931**), nella filosofia ermetica e negli *Oracoli Caldaici*. (Per uno sfruttamento in senso mistico dell'ineffabilità di Dio cfr. il testo riportato in **VII 1962s**. e la voce Silenzio). – È infine da notare che il motivo della ineffabilità dell'Assoluto diventa una costante in tutto il movimento neoplatonico; anzi, in Damascio l'ineffabilità viene addirittura estesa dal Principio primo alla stessa processione delle ipostasi, cfr. vol. **VIII *passim***.

Inferenza
Indica in generale quel procedimento in base al quale, muovendo da determinati dati, si perviene a una conclusione, sulla base di una mediazione che può essere di vario genere. – Abbiamo usato spesso il termine nell'espressione «inferenza metempirica», che significa quel procedimento attraverso cui, partendo dalla esperienza e dal sensibile e dalla costatazione della impossibilità di spiegarli con se medesimi, concludiamo alla necessità di ammettere qualcosa che trascende l'esperienza e il sensibile. I testi che contengono i due più famosi tentativi di «inferenza metempirica», per molti aspetti paradigmatici sono il *Fedone* di Platone, 99 D ss., e il dodicesimo libro della *Metafisica* di Aristotele, capitoli 6-7, *passim*. Ricordiamo che Platone ha chiamato questa inferenza «seconda navigazione».

Infinito, cfr. *Apeiron*.

Innatismo
Termine di conio moderno, che designa quella dottrina che ammette nell'animo dell'uomo la presenza di alcune idee e conoscenze anteriormente a ogni esperienza. Nell'ambito della filosofia antica la concezione che maggiormente si avvicina al concetto moderno di innati-

smo è quella platonica (cfr. **IV 940ss**.). Anche alcune ammissioni degli Stoici (**V 1320s**.) possono interpretarsi – almeno entro certi limiti – in senso innatistico. Per altro è da rilevare che esse sono troppo limitate e troppo eccentriche, rispetto alla generale impostazione del problema della conoscenza, per fare testo. Così pure certe affermazioni di Cicerone – soprattutto quelle concernenti la dottrina del consenso universale degli uomini – possono essere lette come una forma di innatismo (sia pure molto attenuato) di derivazione platonica.

Intelletto, cfr. *Nous*.

Intellettuale, cfr. *Noerós*.

Intellettualismo etico
Con questa espressione si designa il carattere peculiare dell'etica socratica che resta, poi, una costante di tutta quanta l'etica dei filosofi greci. Possiamo caratterizzare come segue l'intellettualismo etico. 1) La vita morale è considerata come fondata interamente sulla ragione e sulla conoscenza. 2) Di conseguenza, si ritiene che basti conoscere il bene per farlo. 3) Il peccato e il male morale sono considerati come errori di conoscenza. 4) Alla volontà non viene riconosciuto un ruolo determinante nell'agire morale. 5) La libertà viene agganciata alla ragione e non al volere. La concezione dell'essenza dell'uomo come *psyché* e l'interpretazione della *psyché* soprattutto come *nous* e come *logos*, sono alla base dell'intellettualismo etico. Nel corso della nostra trattazione abbiamo molto insistito su tale categoria, perché essa esprime veramente l'essenza del pensiero morale dei Greci, come abbiamo già ricordato. Ecco le tappe salienti dell'evoluzione di tale concezione. – a) Per la fondazione socratica e la reinterpretazione dei celebri «paradossi etici», si veda quanto diciamo in **II 338ss**. – b) L'intellettualismo etico risulta operante anche nelle scuole socratiche minori (cfr. per esempio, **II 405**, **459**). – c) Platone, con la tripartizione dell'anima e con la dottrina dell'erotica, riconosce l'esistenza e l'importanza delle forze alogiche che condizionano l'agire umano, ma lascia alla ragione la indiscussa supremazia, e nelle *Leggi* ribadisce addirittura a chiare lettere il paradosso socratico che «nessuno pecca volontariamente» (**III 660**). – d) La posizione di Aristotele è ancor più interessante, perché, proprio dopo aver criticato la tesi socratica che la virtù è scienza, non riesce a dare adeguati fondamenti alla sua critica, e, addirittura, si trova non solo a ribadire tesi socratiche, ma a fare delle virtù della ragione le più alte virtù (**IV 945ss**.). – e) La stessa morale epicurea può essere riletta come un ripensamento in chiave utilitaristica dell'intellettualismo etico di Socrate (**V 1228ss**.). – f) Gli Stoici giungono addirittura a esasperare, per certi aspetti, l'intellettualismo, non solo ribadendo il concetto di virtù come scienza (**V 1401ss**.), ma anche interpretando le passioni come moti che conseguono a un errore logico o senz'altro come errore logico. – g) La stessa concezione della *prohaíresis* (cfr. voce Scelta) di Epitteto risulta un atto di ragione, un giudizio conoscitivo (**VI 1693ss**.). – h) Anche nei Medioplatonici si riscontrano ancora echi dell'intellettualismo socratico (**VII 1866s**.). – i) Una posizione di rottura si trova, invece, in Filone di Alessandria (cfr. testi ed esegesi in **VII 1795ss**.); ma Filone, in questo, si ispira direttamente e interamente alla Bibbia e non al pensiero greco. E poi anche in Seneca (**VI 1661ss**.)

Intellezione (νόησις)
È l'atto con cui il *nous* coglie l'intelligibile in modo immediato (cfr. Intuizione).

Intelligenza, cfr. *Nous*.

Intelligibile (νοητός)
Significa propriamente, in generale, ciò che è oggetto di intelligenza, e, in particolare, quell'essere che solo l'intelligenza sa cogliere e non il senso. Il termine ha avuto una gran-

de fortuna a partire da Platone, dove serve a designare le Idee e il mondo delle Idee (cfr. Idea). Sono da rilevare le espressioni luogo intelligibile (*noetòs tópos*) e luogo sopraceleste (*hyperouranios topos*, cfr. Iperuranio) con cui Platone designa il mondo dell'intelligibile (cfr. *Repubblica*, VI, 509 D; VII, 517 B; *Fedro* 247 C) – Filone di Alessandria conia, invece, la espressione cosmo intelligibile (*kosmos noetos*), ripresa poi anche da Plotino. – L'intelligibile, in Platone, include l'intelligenza come momento inferiore (**III 585ss.**). – In Aristotele coincide, nell'essere divino, con l'intelligenza (**IV 883ss.**); nella realtà sensibile coincide, invece, con le forme immanenti, mentre l'anima diventa il luogo delle forme, ossia degli intelligibili, in quanto li pensa (**IV 886ss.**). – Interessanti sono gli ulteriori sviluppi del concetto nel medioplatonismo. L'autore del *Didascalico*, ad esempio, parla di intelligibili primi e di intelligibili secondi, riferendosi rispettivamente alle platoniche Idee trascendenti e alla aristoteliche forme immanenti (**VII 1835ss.**). Plotino rappresenta il più significativo momento di sintesi fra l'istanza platonica e quella aristotelica, con la tesi della strutturale coincidenza di intelligenza e intelligibile nella seconda ipostasi (**VIII 2044ss.**). Dopo Plotino il Neoplatonismo tende nuovamente a distinguere (addirittura in maniera ipostatica) intelligibile e intellettuale, sia pure nel nuovo contesto dinamico della processione.

Intermedio, Intermediario (μεταξύ)
Il concetto di «Intermedio» o «Intermediario», ossia di ente che sta a mezzo, e che forma in qualche modo un anello di congiunzione, o col semplice occupare un posto gerarchicamente mediano oppure attivamente svolgendo opera di congiunzione di un ente o di un piano superiore con uno inferiore, è fondamentale in tutte le branche del pensiero greco: 1) nella metafisica e ontologia , 2) nella gnoseologia, 3) nell'etica, 4) nell'antropologia, 5) nella sfera religiosa e 6) perfino nella logica. 1) A livello ontologico il problema dell'intermedio, nasce: a) come tentativo di superare l'eleatismo, ossia come tentativo di ammettere e di giustificare il mondo del divenire, che è appunto, «a mezzo» fra essere e non-essere (cfr. **III 566**). – b) Intermedi per Platone sono anche i numeri e gli enti matematici che occupano, il gradino più basso del mondo intelligibile, ed hanno, oltre ai caratteri fondamentali delle Idee, anche caratteri affini ai sensibili, come spieghiamo in **III 540ss**. – c) Funzione intermediaria hanno pure il Demiurgo e l'Anima del mondo (**III 563ss.**). – d) In Aristotele, che riduce gli enti matematici a oggetti di astrazione (in senso greco), le realtà intermedie sono piuttosto i cieli, che sono sensibili, ma incorruttibili ed eterni (**IV 903ss.**). – e) Gli intermedi tendono, poi, a moltiplicarsi nei rinati sistemi metafisici dell'età imperiale, già a partire dal medioplatonismo e dal neopitagorismo, con punte estreme nella complessa dottrina neoplatonica delle ipostasi (cfr. voce). 2) Nella gnoseologia, intermedia fra verità e falsità sarebbe a) la terza via parmenidea, quella dell'opinione, plausibile (**I 153ss.**). – b) Espressamente denominata intermedia è l'opinione o *doxa* nella *Repubblica* platonica, giacché essa riguarda il divenire, che, come abbiamo detto, è ontologicamente intermedio (**III 595ss.**). – c) In altro senso può dirsi intermediaria la *dianoia* nel senso di conoscenza matematica, che si occupa di intermedi nel senso sopra precisato al punto b) (**III 597**). – d) Si veda anche la curiosa posizione di Senocrate, che combina, a questo proposito, elementi platonici con elementi aristotelici (**III 813ss.**). 3) In etica, il concetto di intermedio diventa tematico soprattutto con gli Stoici, i quali chiamano «indifferenti» tutte le cose che «stanno a mezzo» fra la virtù e il vizio, ossia fra il bene e il male (**V 1376ss.**). Si veda, inoltre la interessante connessione sussistente fra gli intermedi e i doveri, secondo la Stoa (**V 1394ss.**). 4) Nell'antropologia funge da «intermedio» l'anima, la *psyché* e, in particolare, la parte più elevata della *psyché*, il *nous* (cfr. voce). 5) Nella sfera religiosa giocano un ruolo intermediario i Dèmoni e gli Eroi (cfr. voci). 6) Nell'ambito della logica, infine, la problematica dell'intermedio è collegata soprattutto ai concetti di contrario, contraddittorio e terzo escluso (dei quali diciamo alle singole voci), nonché al concetto di termine medio del sillogismo.

Intermondo
Per Epicuro è lo spazio che separa mondo da mondo, nel quale può avvenire la formazione di nuovi mondi e che costituisce la dimora degli Dei (**V 1190**, **1210**).

Intuizione
È la conoscenza immediata propria del *nous*. Essa non è affatto una categoria esclusiva di Platone e dei Platonici, che ammettono un coglimento immediato delle Idee, appunto in questo modo, ma anche di Aristotele, che considera l'intuizione più vera della stessa scienza, in quanto essa sola è in grado di cogliere i princìpi primi (cfr. il testo che riportiamo in **IV 990s**.; cfr. *Nous*).

Io
La problematica dell'«Io», quale è venuta delineandosi nel pensiero occidentale (dapprima a opera di Agostino e, in tempi moderni, di Cartesio) è sconosciuta all'antichità. Scrive il Pohlenz, a questo proposito, che, per il Greco, «l'Io stesso, come unitario supporto della vita, è un dato così immediato della conoscenza, da non diventare oggetto di riflessione» (*L'uomo greco*, cit., p. 14). È inoltre da rilevare che il termine **ἐγώ** viene poco usato in connessione a tale tematica. Il termine che più corrisponde all'Io, è invece il «Noi» (ἡμεῖς). L'*Alcibiade maggiore* di Platone è il dialogo che consacra l'uso di questo termine per esprimere lo stesso concetto di «se stesso», che successivamente diventa tecnico. In ogni caso, l'indagine sul «Noi», risponde più alla problematica dell'essenza dell'uomo in generale (il plurale è significativo) che non al problema dell'individuo (cfr. voce Uomo). La definizione, di conseguenza, che il Greco ha dato del «noi», da Socrate in poi, è che «noi siamo la nostra anima» oppure «noi siamo il nostro *nous*». (Ricordiamo, infine, che alcuni traduttori rendono senz'altro ἡμεῖς con «io»; traduzione di per sé lecita, a patto che il lettore non associ al termine io la problematica moderna, ma si mantenga nell'orizzonte di quella greca).

Iperuranio (ὑπερπυράνιος)
In Platone vuol dire «luogo sopra il cielo o sopra il cosmo» e quindi, a rigore, un luogo che non è affatto un luogo. L'Iperuranio deve dunque intendersi come l'espressione immaginifica dell'aspaziale, per le ragioni che spieghiamo in **III 526s**.

Ipostasi (ὑπόστασις)
Ipostasi significa sostanza. Il termine, usato dagli Stoici, dai tardi Peripatetici e dai Medioplatonici, diventa tecnico nei neoplatonici a partire da Plotino. Si potrebbe dire che, nei Neoplatonici, ipostasi indica quella particolare concezione della sostanza inserita nella dialettica della processione. Meglio ancora potremmo dire che l'ipostasi è una sostanza che deriva da un'altra sostanza, rispetto alla quale è sempre inferiore e tuttavia è essa stessa sostanza a pieno titolo e capace, a sua volta, di generare altre sostanze, secondo le leggi della processione. Si tenga ben presente che si capisce in maniera adeguata che cosa sia una ipostasi, solo se si comprende a fondo che cosa sia la processione neoplatonica (cfr. voce).

Ipostatizzazione
Con questa espressione di conio moderno è denominato quel processo di pensiero che porta a sostantificare, ossia a trasformare in sostanza, rappresentazioni, concetti e pensieri, per lo più in modo indebito. – Per l'interpretazione degli Dei della Grecia come ipostatizzazioni di forze naturali e di aspetti dell'uomo. – Per la scorretta interpretazione delle Idee platoniche come concetti ipostatizzati, cfr. **III 513ss**. Cfr. la decettiva tendenza a moltiplicare le ipostasi, che è propria dei Neoplatonici, soprattutto da Giamblico a Proclo (**VIII 2161ss**., **2191ss**.)

Ipotesi (ὑπόθεσις)
In generale Aristotele chiama «ipotesi» le premesse della dimostrazione, quindi le protasi. In senso più stretto, l'ipotesi è intesa come premessa non necessaria o che non appare come necessaria, e quindi come una presupposizione (cfr. Postulato e il passo degli *Analitici secondi* ivi riportato).

Ipse dixit (αὐτὸς ἔφα)
Significa «lo ha detto proprio lui». Era la formula con cui i Pitagorici, nel loro insegnamento, si riferivano a Pitagora, come ad autorità assoluta e indiscutibile (**I 126**).

Irascibile (θυμοειδής, *animosus*, *iracundus*)
Per Platone è quella specifica facoltà dell'anima, secondo la quale noi ci infiammiamo o ci adiriamo (**III 612ss.**). La virtù propria dell'anima irascibile è la fortezza. È questa, la parte dell'anima che deve dominare nella classe dei custodi dello Stato (**III 728ss.**).

Ironia (εἰρωνεία, *dissimulatio*)
Il termine significa letteralmente dissimulazione ed è diventato tecnico per indicare la caratteristica essenziale del metodo socratico. Socrate, per costringere l'interlocutore a dar conto di sé fino in fondo e per poterlo così confutare e liberare dall'errore, mette in atto un molteplice gioco di finzioni e di travestimenti, che, sotto l'apparenza di scherzo, mirano invece allo scopo più serio. Cfr. le delucidazioni che diamo in **II 376ss**. L'ironia viene portata alle conseguenze estreme da Platone, che sfrutta, in modo rimasto unico, tutte le possibilità dialettiche che essa contiene, come mostriamo in **III 492ss**.

Isonomia (ἰσονομία, *aequilibritas*)
È, per Epicuro, la legge di compensazione ontologica delle varie parti della realtà nell'economia del tutto. Di essa egli si avvale soprattutto per alcune deduzioni teologiche, di cui diciamo in **V 1208s**.

Istinto (ὁρμή)
Il concetto di istinto, inteso come tendenza naturale e alogica, è presente e operante nei filosofi anteriori alla Stoa, ma solo nell'ontologia di questa scuola assume statura di protagonista. In particolare il concetto di primo istinto – che per gli Stoici consiste nella tendenza di ogni essere a conservarsi e a appropriarsi ciò che lo conserva – diventa il punto di partenza per la fondazione dell'etica, per le ragioni che spieghiamo in **V 1373ss**. Questo istinto primo è denominato *oikeíosis* (cfr. voce). Tale assunzione a livello di protagonista dell'istinto ben si spiega nel contesto del «panlogismo» proprio del Portico: qui l'istinto diventa espressione della *physis*, e quindi anche manifestazione del *logos*.

K

Kataphasis, cfr. Catafasi, Affermazione.

Kathékon (καθῆκον, *officium*)
Il termine, divenuto tecnico nella speculazione stoica, significa, propriamente, azione conveniente. In latino corrisponde a *officium*. Per gli Stoici il *kathékon* si colloca, in un certo senso, a mezzo fra l'azione virtuosa e quella viziosa, sul piano degli indifferenti (cfr. voce), e coincide, esattamente, con quelle azioni riguardanti appunto gli intermedi che sono giustificabili razionalmente in quanto conformi a natura. Sono *kathékonta*, per esempio, l'avere buoni rapporti con amici, il nutrirsi, il riposarsi, il mantenere un decoro nella persona ecc. I *kathékonta* sono legati prevalentemente alla natura biologica e animale dell'uomo. – Il

termine italiano ‘dovere’ ricopre solo in parte la stessa area semantica, dato che, da un lato, implica rapporti con l’azione morale assai più stretti, e quindi dice di più; dall’altro, invece, dice di meno, perché il concetto stoico di *kathékon* è estensibile anche ad animali e piante, mentre quello di dovere non lo è affatto. Cfr. testi, esegesi e delucidazioni delle implicanze teoretiche del *kathékon* in **V 1394ss**. – Il concetto emerge in primo piano e acquista più spiccata rilevanza etica nel mediostoicismo di Panezio (**V 1422s.**) e poi nel *De Officiis* ciceroniano (**VI 1516s.**) – Passando attraverso il ripensamento cristiano, il concetto di dovere diventa una acquisizione centrale e irreversibile del pensiero morale dell’Occidente.

Katorthoma (κατόρθωμα, *recte factum*)
È termine che, nell’etica della Stoa, significa azione retta, azione moralmente perfetta, azione pienamente virtuosa, ossia azione che contiene tutte le caratteristiche della virtù. L’azione morale è perfetta quando nasce e si fonda sull’*orthòs lógos*, la retta ragione. L’azione retta non si può giudicare né dai suoi risultati né dalle sue manifestazioni esteriori, ma solo dal principio che la ispira, appunto dall’*orthòs lógos*. E poiché questo è posseduto solo dal saggio, le azioni rette restano prerogativa esclusiva del saggio; cfr. testi ed esegesi in **V 1391ss**. Per i rapporti fra *katórthoma* e *kathékon*, cfr. *ibidem*.

Kepos, cfr. Giardino.

Koinonía (κοινωνία)
1) Il termine, che vuol dire comunanza, assume un significato tecnico nel linguaggio metafisico di Platone, indicando: a) una delle possibili forme di rapporto fra le Idee e le cose sensibili corrispondenti, per le ragioni che spieghiamo in **III 527s.**; b) il rapporto fra le Idee su cui è fondata la dialettica (cfr., ad esempio, il rapporto fra le cinque supreme Idee del *Sofista*, in **III 555**). c) È anche il termine con cui viene designato il cosiddetto «comunismo» platonico (cfr. voce). 2) Ricordiamo, inoltre, che in genere *koinonía* è usata per indicare le varie forme di unione fra gli uomini, dalla famiglia alla società, e la stessa parentela fra uomini e Dei. Cfr., ad esempio, la concezione stoica del cosmopolitismo, fondata sul concetto di comunanza reciproca fra Dei e uomini (**V 1401s.**).

L

Lavoro
Agli antichi filosofi rimane estranea la concezione del lavoro, inteso nella sua accezione moderna, e quindi nella sua rilevanza sociale e morale. Il lavoro manuale viene addirittura nettamente disprezzato: basti pensare al ruolo subalterno che la classe degli operai e dei commercianti ha nello Stato ideale di Platone (**III 725ss.**), oppure nella politica di Aristotele, il quale, nello sforzo di giustificare razionalmente l’istituto della schiavitù, considera lo schiavo addetto al lavoro manuale come strumento animato (**IV 964ss.**). – Verso una certa rivalutazione del lavoro, si muovono, invece, alcuni Sofisti – come ad esempio Ippia, che si propone come fine il raggiungimento di una autarchia tecnica (**II 283s.**) –, e, in una prospettiva etica, anche i Cinici, che considerano la fatica, anche fisica, come esercizio necessario per raggiungere il dominio di sé e il disprezzo dei piaceri, e quindi per conseguire la virtù (**V 1095s.**). – Una valutazione decisamente positiva del lavoro si trova in Musonio Rufo, che ritiene l’esercizio dell’agricoltura il mezzo più conveniente per il filosofo per guadagnarsi da vivere (**VI 1682s.**). – Anche negli Scettici (sia in quelli antichi che in quelli più recenti) si trovano spunti che interessano il nostro problema: Pirrone compie con assoluta indifferenza i lavori servili disprezzati dalla comune opinione, perché li considera, se non positivi, almeno indifferenti come tutto il resto, e, in ogni caso, in questo modo, si affranca dal comune modo di sentire (**VI 1461s.**). Sesto Empirico, infine, riconosce la necessità di ap-

prendere ed esercitare un'arte, traendo questa norma dalla osservazione della vita comune e delle sue concrete esigenze (**VI 1568s.**).

Legge (νόμος, *lex*)
1) La concezione fondamentale della legge propria della antichità risulta già perfettamente espressa nei Presocratici, in modo particolare nel fr. 114 di Eraclito, che così suona: «Coloro che vogliono parlare secondo ragione devono fondarsi su ciò che è a tutti comune [= la ragione universale] come la città sulla legge e con maggior forza ancora. E invero tutte le leggi umane si alimentano dell'unica legge divina, poiché quella impone quanto vuole e basta per tutte le cose e ne avanza». – Questa idea del fondamento oggettivo e addirittura divino delle leggi è propria anche di Socrate, che morì per rispetto alle leggi, come in modo esemplare è detto da Platone nel *Critone* (che, tra l'altro, presenta le leggi umane come sorelle di quelle divine). In modo assai significativo, l'ultima opera di Platone si intitola le *Leggi*. – È però un contributo fondamentale della Stoa la precisa formulazione della dottrina della legge naturale come fondamento delle leggi umane e quindi del concetto di diritto naturale, di cui diciamo in **V 1399ss.** 2) In netto contrasto con questa concezione, è invece la prospettiva espressa da alcuni Sofisti, i quali concepiscono la legge umana come frutto di opinione e di convenzione (**II 284ss.**, **291ss.**), e come tale in contrasto con la natura. La concezione del *nomos* in antitesi con la *physis* la ritroviamo in alcuni Socratici minori, in particolare nei Cinici e, in altra forma, negli Epicurei, che riducono la validità della legge alla utilità che essa comporta (**V 1233ss.**). – Questa prospettiva, però, nel contesto dei pensiero antico, risulta largamente soppiantata da quella opposta.

Lektón (λεκτόν)
È termine con cui gli Stoici indicano il concetto universale. Oltre alle parole e alle cose, essi ammettono, infatti, i significati delle parole, che chiamano appunto *lektá* (che in genere si rende con «esprimibili») e che ritengono incorporei (nel senso che questo termine ha nella loro dottrina), per le ragioni che spieghiamo in **V 1321ss.**

Libertà (ἐλευθερία)
Il lettore di oggi fatica non poco a cogliere il senso e la portata della concezione greca della libertà, a motivo del fatto che, soprattutto a opera del Cristianesimo, si è operato nell'ambito di questa tematica un radicale mutamento. Infatti i Greci collegavano la libertà alla ragione, mentre col Cristianesimo essa è collegata alla volontà (cfr. voce). Max Pohlenz ha rilevato molto bene questo punto: «Noi moderni parliamo di problema della "libertà di volere", perché nella nostra mentalità il volere è una funzione autonoma dell'anima in cui si estrinseca in genere il suo impulso verso l'attività. Sotto questo rispetto [...], diversa era la sensibilità dei Greci. Per loro, la volontà era un tendere a un fine (od oggetto) più o meno chiaramente noto o immaginato, e si poneva quindi in stretto rapporto con l'intelletto. Essi conoscevano anche una forma di desiderio istintivo; ma il verbo *boulesthai*, che designa il volere spontaneo, è in relazione con *boulé*, "riflessione" e quando all'inizio dell'*Iliade* si dice che si compie la *boulé* di Zeus, nella parola si fondono insieme i significati di "decisione" e di "volontà". Si trattava quindi per i Greci piuttosto di "libertà di decisione", e i Romani coniarono in seguito addirittura la locuzione *liberum arbitrium*, che ancora nella controversia fra Erasmo e Lutero indicherà il fulcro della polemica. Quanto ai Greci, essi si muovevano nella loro fondamentale esperienza che il corso esterno degli eventi non si trova in nostro potere, e da ciò ricavarono il concetto delle cose "che si trovano in nostro potere" (ἐφ᾽ ἡμῖν ἔστιν)». – Per quanto concerne l'evoluzione storica del concetto di libertà è da rilevare quanto segue: 1) La prima determinazione teoretica dei concetto di libertà risale a Socrate, il quale la identifica con il concetto di autodominio o *enkrateia* (cfr. voce), ossia con il concetto di dominio della razionalità umana sull'animalità e con il conseguente concetto di autarchia, su cui cfr. **II 336ss.** Ricordiamo che il concetto

socratico di libertà si calibra, oltre che nei confronti del suo opposto (schiavitù), altresì nei confronti di quello di licenza eslege, ossia contro quell'atteggiamento dei Sofisti degeneri, che è perfettamente impersonato dal Callicle del *Gorgia* platonico (**II 293ss.**). 2) Da Socrate deriva anche quella concezione della libertà come totale autarchia, che Antistene porta già alle conseguenze estreme (**II 408ss.**), e i Cinici successivi addirittura all'esasperazione (**V 1093ss.**). 3) Da Socrate deriva anche la concezione platonica, che mette in rilievo il primo dei due aspetti, interpretandolo come dominio della parte razionale dell'anima sulle altre due. In particolare, poi, Platone sottolinea il significato della libertà come libertà della scelta morale, con la celebre dottrina secondo cui la virtù non ha padroni, ma è di chi la sceglie. Anche per Platone la libertà è l'antitesi della licenza e consiste, non nel porre l'uomo, ma Dio come misura di tutte le cose (**III 560ss.**, **637ss.**, **647ss.**, **659ss.**, **736ss.**). 4) Anche per Aristotele la libertà consiste soprattutto nella scelta, di cui diciamo con ampiezza in **IV 956ss**. Nella attività contemplativa, ossia nella pura esplicazione della razionalità, l'uomo realizza la più piena libertà (**IV 886ss.**). 5) Per Epicuro tutta la filosofia è attività liberatrice (cfr. *Epicurea*, fr. 199 Usener) ed esercizio di libertà. Per far posto alla libertà dal punto di vista ontologico, egli non esita a introdurre il *clinamen*, su cui cfr. **V 1186s**. 6) Anche gli Stoici, contro i presupposti del loro sistema, difendono la libertà dell'uomo, che identificano con l'assenso (**V 1317ss.**). Crisippo, poi, cerca di mostrare come la libertà si concili con la necessità della *Heimarmene*, che pur domina assoluta, come mostriamo in **V 1356ss**. 7) Per gli eccessi cui i Cinici portano la concezione della libertà, che considerano come il bene supremo (**V 1092ss.**), si vedano le voci *Anaídeia* e *Parresía*. 8) In età imperiale il neostoicismo guadagna nuove mete. Seneca giunge addirittura a parlare di *voluntas* e di *velle*, mentre Epitteto con il concetto di *prohaíresis* prospetta, con amplificazioni inedite, il concetto di libertà come scelta di fondo, come mostriamo in **VI 1661ss**. 8) Un taglio netto con il passato si ha invece nelle *Enneadi*, IV, 8, in cui Plotino scioglie il concetto di libertà da quello di scelta e lo fa coincidere con la potenza autoproduttrice dell'Uno (**VIII 2031ss.**). Con questa concezione, però, Plotino spezza gli schemi della Grecità. In generale, per Plotino, libertà implica immaterialità (**VIII 2097ss.**). – A conclusione, vogliamo ancora riferire un interessante rilievo del Pohlenz, che mostra la differenza fra la libertà greca e quella cristiana e serve egregiamente a mostrare la differenza di struttura delle due concezioni: «La libertà greca è autodeterminazione dell'uomo naturale; quella paolina è liberazione operata da Dio, dal potere del peccato, è redenzione. Il concetto di redenzione è del tutto estraneo ai Greci. Essi avevano misteri che facevano sperare all'iniziato una sorte beata dopo la morte, ma ciò non significava redenzione dalla colpa. C'erano anche sette che credevano nella metempsicosi e proponevano come fine una redenzione dalle seduzioni terrene; ma attuarla era opera umana. L'idea di un salvatore inviato da Dio che potesse redimere dal peccato era loro del tutto estranea, non meno estranea dello stato d'animo di Paolo, che sentiva i sospiri della creazione desiderosa di redenzione (*Rom.*, 8, 22). Per Paolo è proprio l'idea di redenzione, la novità prodigiosa che egli diffonde come buona novella. E non c'era greco che potesse ispirargliela» (*op. cit.*, pp. 230 s.).

Liceo (Λύκειον)
Era un ginnasio ateniese (così denominato, perché sacro ad Apollo Licio), scelto da Aristotele come sede del proprio insegnamento. Il nome Liceo passa quindi a indicare altresì la scuola aristotelica (**IV 828n[1]**, **1031**). Cfr. anche la voce Peripato.

Limite (πέρας)
Peras, che si traduce con limite, indica, nell'antichità, un concetto per molti aspetti in antitesi con quello che noi moderni indichiamo con questo termine. Data la grande importanza del concetto di *peras* nel pensiero antico, conviene leggere una pagina di Aristotele, in cui se ne distinguono le varie valenze: «1) Limite è detto il termine estremo di ciascuna cosa, vale a dire quel termine primo al di là del quale non si può più trovare nulla della

cosa e al di qua del quale c'è tutta la cosa. 2) Limite è detta la forma, qualsiasi essa sia, di una grandezza e di ciò che ha grandezza. 3) Limite è detto il fine di ciascuna cosa (e tale è il punto di arrivo del movimento e delle azioni e non il punto di partenza; talora, però, si dicono limite ambedue: e il punto di partenza e il punto di arrivo o lo scopo). 4) Limite è detta anche la sostanza e l'essenza di ciascuna cosa: questa, è, infatti, limite della conoscenza; e se è limite della conoscenza, lo è anche della cosa. Risulta, quindi, evidente che limite si dice in tutti quei sensi in cui si dice principio e, anzi, in sensi ancor più numerosi: infatti, ogni principio è un limite, mentre non ogni limite è un principio» (*Metafisica*, V, 17). – Il concetto ha importanza fondamentale nella filosofia pitagorica dove funge da principio che, frenando, per così dire, e imbrigliando l'illimite, genera i numeri (**I 115ss**.). Dai Pitagorici Platone riprende il concetto di *peras* che, nel *Filebo*, è presente come uno dei quattro generi supremi della realtà (Limite, Illimite, Mescolanza di limite e illimite, Causa della mescolanza), inserendolo nel contesto della sua metafisica e dandogli inedite valenze (**III 558ss**.). Cfr. la ripresa della dottrina in Proclo (**VIII 2202ss**.). – Il concetto di limite nel senso sopra precisato, oltre che nell'ambito dell'ontologia e della metafisica, ha un ruolo determinante nell'etica ispirando i concetti di autodominio, di virtù come medietà, di metriopatia), nella politica platonico-aristotelica (dove ispira il concetto di Stato a misura d'uomo), nell'estetica (la bellezza è infatti intesa come forma e misura) e, in genere, in quasi tutte le branche del pensiero filosofico. È proprio per aver inteso il *peras* in tutti questi sensi e con questa ampiezza, che, in genere, il pensiero greco ha fatto coincidere il perfetto con il limitato e non con l'Illimitato, ossia con l'infinito.

Linguaggio, filosofia del, cfr. Nome.

Logica (λογική)
Il termine logica (diffusosi probabilmente verso la fine dell'era pagana) designa la riflessione sul *Logos*, ossia sul pensiero e sulle leggi del pensiero. Questa definizione si attaglia, però, soprattutto alla logica aristotelica e a quella stoica. In realtà, si possono distinguere, nell'antichità, quattro momenti e forme essenziali della logica. 1) Vi è innanzitutto una logica di impianto eleatico, che è sostanzialmente una logica della identità, ossia una logica che, sulla base del concetto di essere come uno e identico, porta, al limite, ad ammettere la validità solo dei giudizi (e dei ragionamenti) che affermano l'identico dell'identico, come si rileva soprattutto nella logica megarica, che è uno sviluppo di quella eleatica (**II 442ss**., **445ss**., **451ss**.) e in quella antistenica (**II 407s**.). Dalla matrice di questa logica è nata la confutazione, ossia l'*élenchos* o la dimostrazione per assurdo, già con Parmenide, ma soprattutto con Zenone (**I 150ss**.) e con le celebri argomentazioni megariche (**II 445ss**.). Anche la confutazione sofistica, in particolare quella gorgiana (**II 267ss**.) e quella socratica (**II 365ss**., **387ss**.) hanno questa stessa matrice. 2) Vi è poi la logica come dialettica in senso platonico, che è, invece, una logica della differenza, basata cioè sulla introduzione del diverso o altro (cfr. voce) nell'ambito delle Idee e sulla connessa tecnica di divisione delle Idee, nonché sulla determinazione dei nessi positivi e negativi che legano l'una alle altre e a tutte nel loro insieme (cfr. Dialettica). È da ricordare che la logica, così intesa, è, insieme, gnoseologia e ontologia (**III 534ss**., **595ss**.). 3) I vertici nell'ambito dell'indagine logica antica sono stati raggiunti da Aristotele, che concepisce la logica come analitica, ossia come determinazione della legge del ragionamento o sillogismo, degli elementi cui esso si riduce, ossia le proposizioni, e ulteriormente della struttura e dei componenti della proposizione. Trattiamo con ampiezza della logica aristotelica in **IV 977ss**., dove approfondiamo il concetto di analitica e quindi dei termini (categorie), delle proposizioni, dei sillogismi e dei princìpi della dimostrazione. Come la logica eleatica dipende dal concetto eleatico di essere e la logica platonica dipende dalla concezione delle Idee, così l'analitica aristotelica dipende dalla nuova concezione dell'essere, della sostanza e della forma che è propria dello Stagirita, come mostriamo in **IV 995s**. 4) In età ellenistica prevale un concetto di logica come canonica (cfr. voce) e

come dottrina del criterio della verità. La logica epicurea smarrisce gran parte dei guadagni dell'analitica aristotelica e si configura come un sensismo esasperato, non esente da contraddizioni, come già gli antichi rilevano (**V 1159ss.**). Ben più importante è, invece, la logica stoica, la quale, soprattutto a opera degli studi più recenti, è oggi ampiamente rivalutata. La sua caratteristica di fondo sarebbe quella di essere una logica della proposizione, anziché dei termini. A motivo di questa rivalutazione, abbiamo dato ampio spazio all'esposizione della logica stoica, rilevandone, per altro, le numerose aporie, scaturenti dal fatto che, occupandosi essa degli incorporei (nel senso negativo che l'Ellenismo diede a questo concetto), non morde a fondo la realtà, e, ulteriormente derivanti dagli influssi della logica megarica, che fatalmente porta a considerare il legame di identità (e quindi il giudizio di identità) come parametro (**V 1311ss.**). 5) Nella serrata polemica contro la validità della logica, infine, gli Scettici non fanno altro che tentare di rovesciare contro gli avversari (soprattutto contro gli Stoici) le loro stesse armi e non sanno, nemmeno con Sesto Empirico, costruire una nuova logica. Contrariamente a quanto qualche studioso ha creduto, Sesto non elabora una logica induttiva del tipo di quelle che le moderne scienze portano in auge, ma ricorre ai fenomeni e all'esperienza in modo non sistematico (**VI 1573s.**), sicché anche la sua logica, come quella di tutti gli Scettici, non è altro che una dialettica negativa. 6) Per i Neoplatonici si dovrebbe parlare di una logica dell'infinito, che coincide con la dialettica della processione e le sue leggi (cfr. Processione). Per quanto concerne la logica aristotelica, che ha goduto della fortuna di gran lunga maggiore, è da rilevare che essa, dopo essere stata a poco a poco recuperata sul finire dell'era pagana e nel corso dei primi due secoli dell'era cristiana dagli Aristotelici (e in parte da alcuni Medioplatonici), viene sussunta anche dai Neoplatonici, a cominciare già da Porfirio, e viene rivalutata soprattutto nel suo valore di propedeutica.

Logoi spermatikoi (λόγοι σπερματικοί, *rationes seminales*).
Con questa espressione gli Stoici indicano i *Logoi* di tutte le cose che sono contenuti nell'unico *Logos* immanente. Questo è come il seme di tutte le cose, o, meglio, è come il seme che contiene i semi di tutte le cose, donde l'espressione (**V 1361s.**). – Dalla Stoa l'espressione e il relativo concetto (sia pure calibrato diversamente) passano ad altre scuole. Così, per esempio, i Neopitagorici chiamano il numero «dispiegamento e attuazione dei *logoi spermatikoi* che sono nella Monade» (Giamblico, *In Nicom. Arithm. introd.*, p. 10 Pistelli = Thesleff, *Pythag. Texts*, p. 165, 2 s.). – Nella terminologia plotiniana, i *logoi spermatikoi*, detti anche semplicemente *logoi*, sono le forze razionali dell'anima dell'universo che producono il mondo e tutte le cose sensibili, e, in qualche modo, ne costituiscono l'essenza (**VIII 2082**). Ecco un significativo passo delle *Enneadi*: «[Il lembo estremo e oscuro con cui termina la processione, vale a dire la materia] è formato secondo una forza razionale (*logos*), giacché l'anima è virtualmente pervasa, in se stessa, nella sua totalità, dalla facoltà di informare secondo forme; così come le potenze formali nel seme (οἱ ἐν σπέρμασι λόγοι) plasmano e formano i viventi quasi piccoli mondi» (IV, 3,10). I *logoi* sono, più precisamente, i riflessi delle Idee, che attraverso l'anima suprema, che vive nella contemplazione dello Spirito, passsano all'Anima del mondo, come, in modo esemplare, si legge nel seguente testo: «[La facoltà dell'Anima del mondo che contiene i *logoi* è ben potente e riesce a creare [...] crea, dunque, in corrispondenza delle Idee. Essa però non potrebbe certo donarle, se non le avesse avute ella stessa in dono dallo Spirito. Sì, lo Spirito le dona all'Anima del tutto; ma l'Anima, che gli sta subito dopo, le fa passare da sé all'Anima sua seguace, irraggiando la sua luce e imprimendo la sua forma; questa seconda Anima, poi, come se ne avesse ricevuto l'incarico, finalmente crea [...] le sue cose inferiori» (*Enneadi*, II, 3, 17). I *logoi* plotiniani sono la trasvalutazione, in chiave spiritualistica, della analoga dottrina materialista della Stoa.

Logos (λόγος)
Il termine ricopre in greco una vastissima gamma di significati e in nessuna lingua moderna ne esiste uno corrispondente. Esso indica, fondamentalmente, ciò che è espressione di

ragione e di razionalità (dalla parola, al discorso, al pensiero, al ragionamento, al rapporto e alla proporzione numerica, alla definizione e così via). 1) In senso tecnico la dottrina del *Logos* compare in Eraclito (**I 101ss.**). 2) Solo con la Stoa, però, diventa un concetto speculativo fondamentale. 3) Oltre che nella Stoa, lo troviamo come asse portante nel pensiero filoniano. Una certa importanza la dottrina del *Logos* riveste 4) nel *Corpus Ermeticum* e 5) in Plotino; 6) un significato tutto nuovo, infine, assume nel pensiero cristiano. 1) Per la posizione di Eraclito cfr. **I 101s.**; cfr. anche fr. 45 riportato in **I 103**. 2) Nella filosofia degli Stoici il *Logos* è fuoco artefice, è ragione seminale di tutte le cose, è la forza che tutto produce e governa, è Dio, e quindi è *Heimarméne* e *Prónoia*. In quanto fondamento di tutto, il *logos* stoico non solo ha rilevanza ontologica, ma altresì etica, dove funge da principio normativo, e in logica dove funge da principio di verità (**V 1345ss.**). Le tre parti del sistema stoico possono quindi essere viste come l'espressione delle tre valenze del *Logos* (**V 1295ss.**). 3) In Filone di Alessandria, il *Logos* si carica di significati religiosi e teologici di estrazione biblica, pur mantenendo anche alcune valenze della speculazione greca. In Filone sembra che si possano distinguere tre aspetti del *Logos*: a) un *Logos* presso Dio, identificantesi con l'Intelletto divino, b) un *Logos* mediatore, causa esemplare ed efficiente del mondo, e c) un *Logos* immanente nell'universo sensibile, interpretato come il vincolo che tiene unita la realtà, risultante dall'agire del *Logos* incorporeo sul mondo corporeo (**VII 1779ss.**). Dal *Logos* egli fa poi dipendere tutte de altre Potenze, e le Idee. La riforma filoniana della classica teoria delle Idee dipende appunto dal suo nuovo concetto di *Logos* (**VII 1784ss.**). 4) Nell'ermetismo il *Logos* (probabilmente per influsso di Filone) designa il Figlio primogenito di Dio, consustanziale rispetto al secondogenito che è l'Intelletto demiurgico (**VII 1965**). 5) In Plotino designa fondamentalmente la forza razionale che è nell'anima, dalla quale e secondo la quale sono costituite tutte le cose e l'intero cosmo fisico (cfr. **VIII 2077ss.** e i passi riportati alla voce *Logoi spermatikoi*); in conseguenza di ciò Plotino non esita a dire che tutto è *Logos* (cfr. voce Panlogismo). 6) Nella dottrina cristiana *Logos* significa il Figlio di Dio, il Verbo fatto carne, Cristo medesimo. A questo proposito, il testo base è il grande prologo giovanneo.

Luce (φῶς, *lux*)
Nella terza via di Parmenide, indica il principio che, con il suo opposto che è l'oscurità, darebbe origine a tutte le cose (**I 154s.**). – L'immagine della luce per designare il principio assoluto dell'essere e della verità risulta un motivo comune a tutto il pensiero antico. Platone se ne serve per rappresentare l'Idea del Bene e l'effetto che essa produce (**III 546ss.**). – Aristotele e Alessandro di Afrodisia se ne avvalgono per descrivere la natura dell'intelletto attivo (cfr. **IV 918s.**; **VI 1615**). – In età imperiale l'uso dell'immagine della luce per rappresentare la natura del Divino diventa molto frequente. Cfr., ad esempio, gli Ermetici (testi in **VII 1962s.**, **1964**, **1966s.**), Filone (testi in **VII 1769ss.**), e, soprattutto, Plotino (testi ed esegesi in **VIII 2035**).

Luogo (τόπος)
Il termine luogo assume tre valenze fondamentalmente diverse: 1) a livello fisico-ontologico, 2) a livello metafisico e 3) a livello logico-retorico. 1) La tematica del luogo-spazio è già ampiamente presente nella filosofia naturalistica (specialmente nell'eleatismo e nell'atomismo). Il primo, però, che fornisce una definizione tecnica (divenuta assai celebre) è Aristotele, secondo il quale luogo è il primo immobile limite del contenente. Per il significato di questa definizione e per la connessa problematica, cfr. **IV 897ss.** – Aristotele – si noti – non concepisce lo spazio, per così dire, come del tutto indeterminato, ma introduce la teoria dei luoghi naturali o propri, che costituirebbero la sede cui ciascun elemento tende, se non trova ostacolo (cfr. *De caelo*, I, 7, 276 a 6 ss.). Alto e basso diventano, così, determinazioni oggettive. 2) In senso metafisico, invece, il termine è legato alla platonica «seconda navigazione», ed esprime il luogo dell'intelligibile (*Repubblica*, VI, 508 C; 509 D; VII, 517 C; *Fedone* 80 B), ossia il mondo delle Idee, la dimensione del soprasensibile e del trascendente (cfr. anche Iperuranio). In analogo senso metafisico usano il termine

Aristotele, quando dice che l'anima è il luogo delle forme (**IV 916s.**), e Filone di Alessandria, quando afferma che il *Logos* divino è il luogo delle Idee (**VII 1783ss.**). Plotino, sulla scia di Ammonio Sacca (cfr. **VIII 1990**), approfondisce ulteriormente questo nuovo senso metafisico: «lo spazio (τόπος) va preso lassù nel senso spirituale che un'Idea è nell'altra» (*Enneadi*, V, 9, 10), nel senso, cioè, espresso dalla legge metafisica generale che regola i rapporti delle realtà spirituali (tutto è in tutto secondo una maniera appropriata): questo significato metafisico, segna, però, il rovesciamento dell'usuale concetto di luogo. 3) In senso logico dialettico e retorico «*topoi*» o «*loci*» significano luoghi, nel senso metaforico di quadri ideali in cui rientrano (e da cui quindi si attingono) le argomentazioni, quasi dei casellari in cui è contenuto il repertorio delle argomentazioni (**IV 1001s.**; **1005ss.**). In questo senso usiamo ancora l'espressione luoghi comuni, quando ci troviamo di fronte ad argomento risaputo.

M

Magia (μαγικὴ τέχνη)
È l'arte di operare prodigi, agendo su cose, uomini e sugli stessi Dei al fine di dominarti e piegarli ai propri desideri. Essa si fonda su procedimenti arazionali, che sono l'esatta antitesi dello spirito scientifico, che è la cifra del filosofare greco. Si diffuse nella tarda antichità e gli scritti ermetici ne sono una tipica espressione (**VII 1976ss.**). Il neoplatonismo post-plotiniano, quando ormai il *logos* aveva perduto la fiducia in se medesimo, tenta di sussumere la magia in quella particolare forma che è la teurgia e la considera, anzi, coronamento della filosofia (cfr. Teurgia).

Magnanimità (μεγαλοψυχία)
È una virtù squisitamente greca. È definita da Aristotele come una via di mezzo fra la vanità e la piccineria d'animo e altresì come il senso di superiorità dell'uomo virtuoso rispetto agli altri uomini non virtuosi e alle cose. È la virtù che maggiormente manifesta l'antico sentire aristocratico dei Greci (**IV 944**) ed è forse anche quella che è maggiormente in antitesi con la concezione cristiana della umiltà, che presuppone, invece, il senso della nullità e della pochezza della creatura. Ecco la celebre definizione che ne dà lo Stagirita: «Che la magnanimità abbia per oggetto grandi cose sembra che si ricavi dal suo stesso nome, ma cerchiamo innanzi tutto di determinare di che natura sono queste grandi cose. Non c'è alcuna differenza, se si esamina la disposizione in sé oppure l'uomo che vive conformemente a essa. Si ritiene, dunque, che magnanimo sia colui che si stima degno di grandi cose e lo è veramente: infatti, chi si stima diversamente dal suo reale valore è sciocco, e nessuno di coloro che vivono secondo virtù è sciocco o scervellato. Il magnanimo, dunque, è quello che abbiamo detto. Infatti, chi è degno di piccole cose e di piccole cose si stima degno è modesto, e non magnanimo: la magnanimità, infatti, implica grandezza, come anche la bellezza implica un corpo di grandi proporzioni, mentre gli uomini piccoli possono essere aggraziati e proporzionati, ma non belli. Colui che si stima degno di grandi cose, ma in realtà non lo è, è vanitoso [...]. Chi, invece, si ritiene inferiore a quanto merita è pusillanime, se, per quanto egli sia degno di cose grandi o medie o anche piccole, egli si stima degno di cose ancor più piccole. [...] Il magnanimo, dunque, da una parte è un estremo per la grandezza di ciò di cui è degno, dall'altra è un medio [= giusto mezzo], perché si stima come si deve: si stima, infatti, in conformità col suo autentico merito. Gli altri, invece, eccedono o difettano» (*Etica nicomachea*, IV 3, 1123 a 34 ss.). – La concezione stoica della magnanimità non differisce molto da quella aristotelica. Si veda il testo che riportiamo in **III 1387s**.

Maieutica (μαιευτικὴ τέχνη)
In senso proprio indica l'arte della ostetrica. Socrate ricorse a questo termine per indicare la fase conclusiva del procedimento ironico, in cui egli, agendo sull'anima ormai purificata

dal falso sapere e «gravida», di verità, l'aiutava a partorire il vero (cfr. **II 370ss.**, **380ss.** e, sull'origine socratica del termine, **II 373s.**). La maieutica socratica trova significativi sviluppi nella teoria della anamnesi di Platone.

Male (τὸ κακόν, *malum*)
Il problema del male può essere considerato a tre livelli. 1) A livello metafisico-ontologico; 2) a livello antropologico; 3) a livello morale. 1) A livello ontologico, il male, ossia il negativo e l'imperfezione che c'è nelle cose del mondo, è stato in genere spiegato dai filosofi greci in funzione del principio materiale e di quanto in esso non si lascia ridurre a forma e ad atto puro. Tuttavia, è da rilevare che, malgrado ciò, la materia non è di regola identificata col male stesso, nel senso che non si è fatto di essa un principio contrapposto al bene. La concezione dualistica che contrappone un principio del Bene a un principio del Male, di genesi orientale, influisce solo in parte sul pensiero greco e prevalentemente sul tardo pensiero ellenico. Anzi, più che sul pensiero filosofico (cfr., ad esempio, Plutarco [**VII 1850**, **1852ss.**] e Numenio [**VII 1950**]), influisce su quello religioso, come l'Ermetismo e lo Gnosticismo (**VII 1966ss.**). Nel pensiero greco si rileva piuttosto la tendenza opposta a interpretare il presunto negativo che c'è nel mondo nella superiore prospettiva della perfezione del cosmo, ossia dell'ordine universale. Così è nella filosofia dei Pitagorici, di Platone e di Aristotele (si legga, ad esempio, il cap. V del *Trattato sul cosmo*). Negli Stoici, poi, il concetto di Provvidenza, che coincide col *Logos* immanente, comporta un radicale ridimensionamento, e anzi addirittura l'eliminazione del male ontologico (**V 1351ss.**). Nel Neoplatonismo, infine, viene formulato il concetto di Male come privazione di Bene, che costituisce, senza dubbio, la soluzione più avanzata che l'antichità abbia fornito di questo problema (cfr. **VIII 2072ss.**). 2) Per quanto concerne il male a livello antropologico, ossia la morte e il dolore, si veda la voce Morte. Per quanto concerne il dolore, si vedano le fini analisi di Epicuro che riportiamo in **V 1231ss.** In genere i filosofi che accettano il messaggio di fondo dell'orfismo legano il dolore alle vicende della reincarnazione e quindi lo fanno dipendere dalla colpa originaria. 3) A livello morale, ossia inteso come peccato e come vizio, il male è, in prevalenza, considerato dai Greci come errore di ragione e come falsa opinione. Cfr. voci Peccato, Intellettualismo etico, Libertà, Scelta.

Manenza (μένειν, μονή)
Già nel pensiero di Numenio il termine serve a designare soprattutto quella attività della prima ipostasi per la quale essa rimane quale è (**VII 1945**). In senso analogo si trova anche in Plotino, dove coincide con l'attività dell'ente, distinta dall'attività dall'ente, e consistente nella attività per la quale le ipostasi permangano quali sono, e proprio in virtù di questo permanere identiche generano qualcos'altro (cfr., per esempio, **VIII 2039**). Il concetto, però, viene messo perfettamente a punto solo nella speculazione di Proclo, dove costituisce il primo momento della dialettica triadica propria della processione, come mostriamo in **VIII 2198ss.** (Cfr. voce Processione).

Mania (μανία)
È, secondo Platone, quello stato di «follia» o «pazzia» o «furore», consistente nell'essere il nostro intelletto posseduto da divina forza. Mania è, dunque, invasamento, che implica essere fuori senno, non più in possesso della propria ragione, nella misura in cui questa è, appunto, posseduta dal Divino. Normalmente Platone ritiene il senno, la saggezza e la conoscenza superiori alla divina mania, la quale viene nettamente svalutata dal punto di vista teoretico. Invece nel *Fedro*, 244 A ss., la mania è rivalutata e viene addirittura affermato che «i beni più grandi ci vengono dalla mania», anche se poi, nel contesto del dialogo, tale affermazione risulta chiaramente un paradosso e la rivalutazione della mania viene ridimensionata sulla base della dimostrazione della eccellenza della dialettica. Quattro sono, per Platone, i generi di mania: 1) una mania profetica e mantica, 2) una mania rituale, 3) una mania poetica (ispirata

dalle muse), 4) una mania erotica (ispirata da Eros), **III 687ss**. A questo concetto platonico si rifà, almeno in parte, Filone di Alessandria per spiegare il profetismo e l'ispirazione profetica della Bibbia (cfr. **VII 1757ss**.). Si vedano anche le voci Estasi ed Entusiasmo.

Mantica (μαντική, *divinatio*)
È l'arte di scrutare e prevedere il futuro. È una credenza antichissima, che però in filosofia ha assunto un preciso rilievo solo con gli Stoici, che cercarono di darle un fondamento teoretico tramite il concetto del Destino, inteso come ineluttabile necessità, cui nulla si sottrae, comprese le vicende umane (**V 1354s**.). – Nell'età imperiale, la mantica, come arte di prevedere il futuro, fu congiunta e subordinata alla teurgia, che si proponeva non solo di prevedere, ma anche di modificare, a beneficio dell'uomo, gli eventi futuri, agendo sulla sfera del Divino (cfr. la voce Teurgia). – Si veda l'aspra polemica del cinico Enomao di Gadara contro la mantica (**V 1127s**.). – Sulla mantica e sulla problematica a essa connessa si veda il *De divinatione* di Cicerone, che è una vera miniera di informazioni.

Massima, cfr. Gnomico.

Matematica (μαθηματική)
La matematica, nell'antichità, è la scienza del numero e della quantità e di ciò che su questi concetti si fonda. Nella tradizione filosofica, la matematica assurge a importanza fondamentale nel pitagorismo (**I 113ss**.). – In Platone costituisce una tappa essenziale per giungere alla dialettica (**III 537ss**.). Platone ammette addirittura una forma gnoseologica particolare corrispondente alla conoscenza matematica, vale a dire la *dianoia*, per le ragioni che spieghiamo in **III 595ss**. – Aristotele assegna alla matematica un preciso posto, nel quadro generale delle scienze, considerandola come terza delle scienze teoretiche (cfr. **IV 845ss**.). Per lo statuto ontologico della matematica, cfr. **IV 921ss**. – Nella Prima Accademia si assiste a una pesante matematizzazione della metafisica (**III 801ss**.), tanto che Aristotele afferma senza mezzi termini: «per i filosofi d'oggi [= gli Accademici suoi contemporanei], son diventate filosofia le matematiche, anche se essi proclamano che bisogna occuparsi di queste solo in funzione di altre cose» (*Metafisica*, I, 9, 992 a 32 ss.). – Scarsa considerazione ebbe invece la matematica in Socrate, e da alcuni Socratici fu addirittura disprezzata (**II 421s**.). Nella speculazione ellenistica la matematica non ha più alcun ruolo di rilievo. Tipico è, anzi, l'atteggiamento degli Scettici, che trova la sua espressione nel *Contro i Geometri* e nel *Contro gli Aritmetici* (= *Contro i Matem*., III e IV) di Sesto Empirico. – Per contro, in alcuni Medioplatonici, come Teone di Smirne (**VII 1819**), e soprattutto col rinato pitagorismo, la matematica torna in auge nella sua valenza metafisico-ontologica. Nei Neopitagorici, inoltre, si riscontra una forte involuzione di carattere aritmologico (cfr. in particolare **VII 1925ss**.; cfr. Numero).

Materia (ὕλη)
Il termine *hyle* significa selva, legname da costruzione, donde si passa, per ovvia analogia, a indicare il concetto filosofico di materia (il materiale di cui son fatte le cose). *Hyle* diviene termine tecnico a partire soprattutto da Aristotele. La definizione che comunemente viene fornita, secondo cui la materia è il costitutivo della realtà sensibile e corporea, ossia ciò da cui dipende l'essere sensibile e corporeo delle cose, è inadeguata, se riferita al pensiero antico. Materia ha infatti nella filosofia greca due valenze fondamentali: 1) una prima a livello intelligibile e 2) una seconda a livello sensibile, ambedue ugualmente importanti. Bisogna, dunque, distinguere 1) una materia intelligibile (che potremmo chiamare metafisica) e 2) una materia sensibile (che potremmo anche chiamare fisica). 1) Il concetto di materia intelligibile risale a Platone (anche se la terminologia è posteriore) ed è legato al problema della giustificazione dell'esistenza di una molteplicità di Idee e di enti matematici (ossia di molte realtà intelligibili) e ai moduli pitagorici di cui si avvale Platone per risolverlo, ossia

alla concezione della realtà come misto di illimite e di limite (**III 558ss.**) e alla introduzione, soprattutto nelle dottrine non scritte, dei concetti di Uno e Diade come princìpi del mondo intelligibile, soprattutto nelle «Dottrine non-scritte» (**III 530ss.**). L'Uno funge da forma-limite e la Diade da materia-illimite. – La materia intelligibile gioca un ruolo di una certa importanza anche nella processione delle ipostasi di Plotino, come mostriamo in **VIII 2044**, **2059ss.**, **2072**. – 2) Nello stesso Aristotele ricorre il concetto di materia intelligibile, anche se in altro senso. In *Metafisica*, VII, 10, 1036 a 9 ss., leggiamo: «C'è una materia sensibile e una intelligibile; quella sensibile è, per esempio, il bronzo o il legno o tutto ciò che è suscettibile di movimento; quella intelligibile è, invece, quella presente negli esseri sensibili, ma non in quanto sensibili come gli enti matematici». Nella stessa opera, in VIII, 6, 1045 a 33 ss.: «E vi sono due tipi di materia: una intelligibile e l'altra sensibile, e una parte della definizione è sempre materia e l'altra atto: per esempio il cerchio è definito come figura piana». La materia intelligibile, nel primo passo, è fondamentalmente lo spazio matematico, mentre nel secondo è il genere che nei confronti della specie è indeterminato ed è appunto da essa de-finito (cfr. il nostro commentario a questi luoghi in Reale, *Introduzione, traduzione e commento della "Metafisica" di Aristotele*, ed. Bompiani 2009). Il concetto di materia sensibile è presente nella speculazione dei Fisici, ma non a livello tematico. L'acqua, l'*apeiron*, l'aria, il fuoco, di cui essi parlavano, sono propriamente il principio-divino e solo in prospettiva riduttiva sono materia (**I 80ss.**). Il creatore del concetto di materia, anche se non del termine, è Platone, soprattutto con la dottrina della *chora*, alla quale dedichiamo, sopra, una voce specifica. La determinazione piena del concetto e la fissazione di esso con un termine tecnico, come abbiamo detto, è dovuta ad Aristotele. Ecco la definizione che leggiamo in *Metafisica*, VII, 3, 1029 a 20 ss.: «Chiamo materia ciò che, di per sé, non è né alcunché di determinato, né una quantità, né alcun'altra delle determinazioni dell'essere. C'è, infatti, qualche cosa di cui ciascuna di queste determinazioni viene predicata: qualcosa il cui essere è diverso da quello di ciascuna delle categorie. Tutte le altre categorie, infatti, vengono predicate della sostanza [nel senso di forma] e questa, a sua volta, della materia. Cosicché questo termine ultimo, di per sé, non è né alcunché di determinato né quantità né alcun'altra categoria: e non è neppure la negazione di queste, perché le negazioni esistono solo in modo accidentale». Aristotele si avvale soprattutto di due funzioni proprie della materia per definirla perfettamente, quella di sostrato che accoglie la forma e quella di potenza che è determinata dall'atto. Si veda quanto diciamo in **IV 851ss.**, **872ss.**, **875** e soprattutto quanto ivi diciamo circa i rapporti fra sostanza, forma, materia e sinolo. Di per sé la materia, in quanto indeterminata, è inconoscibile; la conoscibilità è propria della forma. È da, ricordare, tuttavia, che, per Aristotele, una materia puramente informe non esiste: data la sua concezione dell'eternità del mondo, da sempre la materia è esistita con le determinazioni. La «materia prima» è un concetto relativo, o meglio un concetto-limite, come risulta, fra, l'altro, da questo passo molto chiaro della *Metafisica*: «La materia prima [...] è "prima" in due sensi: o è prima in relazione all'oggetto stesso, ovvero è prima in generale; nel caso degli oggetti di bronzo per esempio, il bronzo, relativamente a questi stessi oggetti, è materia prima, mentre materia prima in generale è, forse, l'acqua, se tutto ciò che è fusibile è acqua» (V, 4, 1015 a 8 ss.). 3) Arricchimenti significativi della problematica della materia, si trovano nella speculazione neoplatonica. Nel contesto della processione essa viene dedotta dal primo principio. Si notino alcune anticipazioni nei Neopitagorici (**VII 1928ss.**), e, soprattutto, le conclusioni di Plotino, con i documenti che riportiamo in **VIII 2072ss.** La materia sensibile diviene l'immagine di quella intelligibile, la privazione di Bene, il non-essere, ossia ciò che è altro rispetto a tutto ciò che è Spirito. La materia coincide con lo spegnersi della Contemplazione creatrice.

Materialismo
È un termine di conio moderno con il quale si designa quella dottrina che riduce, in maniera più e meno radicale, il principio o i princìpi originali e le cose che ne derivano alla

materia. Nella filosofia greca, fino a tutta l'età classica, i sistemi che si possono denominare propriamente come forme di materialismo, sono pochissimi. Non lo sono (o lo sono solo in maniera impropria) i Naturalisti presocratici, perché il loro principio è lungi dal ridursi a materia nel senso vero e proprio del termine per le ragioni che spieghiamo in **I 80s.**, **83ss.**, **90ss.**, **150s.**, **188s.** Solo gli Atomisti fanno eccezione. Di materialismo si può propriamente parlare solo dopo Platone e aristotele. In età ellenistica. predomina, invece, un tipo di pensiero che, sia pure con le debite cautele, può essere qualificato materialistico. Cfr. la posizione assunta già da Antistene (**II 408n**[23]) e fatta propria dal posteriore cinismo. Si veda, in particolare, quanto diciamo dell'Epicureismo (**V 1178ss.**, **1199ss.**, **1209ss.**) e dello Stoicismo. Si veda, peraltro, come la mentalità materialista penetri anche nel Peripato con Stratone (**IV 1052ss.**). La filosofia dell'età imperiale, invece, costituisce un massiccio rilancio della concezione opposta, con punte di spiritualismo, che, come mai era successo in precedenza, giungono a negare alla materia statuto di principio, riducendola a momento terminale della processione dell'Assoluto (cfr. **VIII *passim***).

Máthema (μάθημα, *cognitio*, *doctrina*)
Significa cognizione, disciplina. Platone chiama «cognizione massima» (*méghiston máthema*) la conoscenza del Bene, che si raggiunge al culmine della Dialettica (**III 503ss.**).

Matrimonio (γάμος)
Sul matrimonio negli antichi filosofi si registrano le opinioni più svariate, riducibili, fondamentalmente, a cinque: 1) i Cinici contestarono nel modo più radicale il valore e l'utilità del matrimonio, affermando perentoriamente: «di moglie e di figli non ti darai pensiero: saranno niente per te» (cfr. **V 1098**). Il «matrimonio cinico» fra Cratete e ipparchia, ambedue Cinici militanti, non fu l'eccezione che conferma la regola ma, nel modo in cui fu vissuto, fu l'incarnazione di un tipo di unione, la quale rovesciava tutti i valori che tradizionalmente erano stati legati al matrimonio (**V 1108s.**). 2) Platone ha una concezione assai complessa: egli afferma la necessità del matrimonio per la classe inferiore, ma sostiene la necessità della comunanza di vita per i membri delle classi superiori, quindi l'abolizione dell'istituto del matrimonio quale era tradizionalmente inteso, per le ragioni che spieghiamo in **III 735ss.** 3) Altri, invece, come ad esempio Teofrasto, pur non contestando il matrimonio come istituzione, si limitano a sconsigliarlo al filosofo, perché, tranne che in casi fortunati, è fonte di preoccupazioni che lo condizionerebbero gravemente (**IV 1046**). È questa anche la posizione di Epicuro (come si ricava soprattutto dalle testimonianze di Diogene, X, 118 s.). 4) Gli Stoici, pur non mostrando di rivalutare a fondo il matrimonio, lo prescrivono al saggio, considerandolo uno dei *kathékonta* intermedi (cfr. S.V.F., I, fr. 270; III, frr. 727 ss. von Arnim; si veda anche il fr. 63 di Antipatro, ivi, p. 254). 5) Invece il matrimonio è valutato in maniera decisamente positiva in alcuni scritti pitagorici dell'età ellenistica (cfr. pseudo-Ocello, *De univ. nat.*, 44 ss.) ed è giudicato grande e degno del più alto rispetto da Musonio Rufo (**VI 1683**).

Medicina (ἰατρική)
La medicina greca godette di una grande considerazione da parte dei filosofi, soprattutto nell'Accademia di Platone, ma, in genere, esercitò sulla speculazione influssi marginali, tranne che nell'ultima fase dello Scetticismo, la cui particolare temperie fu determinata appunto dalla medicina empirica, per le ragioni che indichiamo in **VI 1575ss.** Cfr. **VI 1557ss.**, una breve caratterizzazione dei tre indirizzi della medicina greca (dottrinario, metodico ed empirico).

Medietà (μεσότης)
Il termine esprime, nell'etica di Aristotele, il principio del giusto mezzo tra eccesso e difetto che son propri dei sentimenti e delle passioni. È la caratteristica definitoria delle virtù

etiche. Per il significato, la genesi e il valore di questo concetto, che deriva dal platonico concetto di giusta misura, cfr. **III 534ss.**, **560ss.**, **758ss.**, **762ss.**; per quanto concerne Aristotele cfr. **IV 941ss**.

Mediopitagorismo
Abbiamo introdotto questo termine, per la prima volta, per designare quella fase e quella tendenza del pitagorismo che si sviluppa soprattutto in età ellenistica con propaggini anche in età imperiale, quale si trova espressa soprattutto nei numerosi pseudoepigrafi e in alcune relazioni desunte da anonimi. La caratteristica più vistosa di questo pitagorismo di mezzo consiste nel fatto che i suoi esponenti non si presentano con il loro volto e con il loro nome e si nascondono invece dietro le maschere di antichi Pitagorici, mostrando così una assai scarsa coscienza della propria identità. Teoreticamente i Mediopitagorici sono eclettici, sostanzialmente vittime del materialismo dell'epoca, e in ogni caso restano (almeno nella maggioranza dei casi) al di qua del recupero del concetto dell'immateriale, che è tipico invece dei Neopitagorici (cfr. voce). Sui vari problemi relativi al Mediopitagorismo cfr. **VII 1879ss.**; per il catalogo degli esponenti e per le indicazioni bibliografiche, cfr. Schedario alla voce Mediopitagorici.

Medioplatonismo
È così denominata, ormai pressoché concordemente dagli studiosi moderni quella forma di platonismo che nasce subito dopo la morte di Antioco di Ascalona e si sviluppa fino agli inizi del III secolo d.C. Ne riassumiamo le caratteristiche in **VII 1809ss**. e le dottrine in **VII 1827ss**. Per gli esponenti e le tendenze cfr. **VII 1814ss**. e lo Schedario alla voce Medioplatonici con i relativi rimandi, dove diamo le indicazioni bibliografiche essenziali. Sull'importanza storico-teoretica del Medioplatonismo e sui suoi limiti cfr. **VII 1824s**. Numenio si colloca fra il Medioplatonismo e il Neoplatonismo e si porta alle soglie del Neoplatonismo; cfr. **VII 1939ss**. Ricordiamo, infine, a) che le dottrine ermetiche, così come quelle degli *Oracoli Caldaici*, poggiano su fondamenti teoretici prevalentemente desunti dal Medioplatonismo (cfr. **VII 1963ss.**, **1971ss**.); b) che la prima speculazione cristiana attinge ugualmente a questa forma di platonismo; c) che nell'ultima sua stagione il Neoplatonismo (soprattutto in alcuni suoi esponenti della scuola di Alessandria e in alcuni eruditi dell'Occidente latino) mostra chiare inflessioni e riduzioni dell'edificio metafisico (divenuto sempre più complesso soprattutto dopo Plotino) in senso Medioplatonico (**VIII 2239ss**.).

Mediostoicismo
Con questo termine si designa la fase della Stoa intermedia fra l'antica di Zenone, Cleante, Crisippo, e la nuova fiorita a Roma in età imperiale, detta neostoicismo (cfr. voce). La filosofia del mediostoicismo ha i suoi maggiori rappresentanti in Panezio e Posidonio. Per l'indicazione di altri esponenti, si veda lo Schedario, voce Mediostoici. Ricordiamo che il termine è stato proposto da Schmekel. Per l'esposizione delle dottrine del Mediostoicismo, cfr. **V 1415ss**.

Megarismo
È quella forma di pensiero che ebbe origine con la scuola socratica di Euclide fondata a Megara (donde il nome) e che si sviluppò anche in età ellenistica soprattutto in senso logico dialettico. Il fondamento del Megarismo sta nel tentativo di sintesi fra la concezione dell'Essere-Uno eleatico, e l'idea socratica del Bene (**II 437ss**.). Questa sintesi comportò, però, un prevalere dello spirito eleatico su quello socratico, al punto che si può parlare del Megarismo come di una forma di Neoeleatismo. Anche la logica e la dialettica del Megarismo nella sua tecnica e nei suoi fini è di impronta ben più eleatica che non socratica (cfr. **II 445ss**.). Per il catalogo degli esponenti del megarismo e le relative indicazioni bibliografiche essenziali, cfr. Schedario, voce Megarici. Per gli influssi del Megarismo sulla logica stoica, cfr. **V 1312ss**.

Memoria (μνήμη)
1) Il concetto di memoria è stato elaborato soprattutto da Aristotele nel breve trattato *Sulla memoria e reminiscenza* (che però approfondisce alcuni rilievi platonici; cfr. *Filebo*, 34 A ss.). – a) La memoria è conservazione o ritenzione di rappresentazioni avute in passato. – b) Da essa si distingue la reminiscenza (anamnesi) che consiste nel richiamare rappresentazioni già presenti in noi, mediante un preciso processo che da una rappresentazione presente ci riporta progressivamente (per associazione di somiglianza o contrarietà o vicinanza) alla rappresentazione prima avuta e non conservata (*De mem. et rem.*, 2, 451 b 10 ss.). – c) La memoria appartiene alla facoltà sensitiva e, quindi, è propria anche degli animali (ivi, 1, 450 a 15 s.); la reminiscenza, invece, è prerogativa dell'uomo, essendo un processo psichico che implica una sorta di mediazione e inferenza (ivi, 2, 453 a 6 ss.). – d) La memoria, in quanto comune agli uomini e agli animali, ha, per Aristotele, basi fisiche, come risulta da questo passo significativo: «Si potrebbe chiedere come mai, presente l'affezione dell'anima e assente l'oggetto, ci si ricordi di ciò che non è presente. È chiaro che l'affezione prodotta dalla sensazione nell'anima e nella parte del corpo sede della sensazione [= il cuore] deve essere concepita qualcosa come un disegno: il perdurante stato di tale disegno, noi diciamo memoria. Infatti il movimento che si produce nel soggetto imprime una specie di figura dell'oggetto percepito non diversamente da quelli che segnano un'impronta con l'anello. Pertanto a coloro i quali a motivo della passione o dell'età sono in forte commozione non si produce la memoria, come se il movimento e il sigillo si imprimessero nell'acqua corrente: in altri, poi, non si produce la figura, o perché sono logorati dall'età, come gli edifici vetusti, o per la durezza dell'organo recettivo dell'impressione. Di conseguenza e i troppo giovani e i troppo vecchi non hanno memoria: sono entrambi in una condizione di flusso, gli uni perché crescono, gli altri perché decadono. Ugualmente quelli troppo vivaci o troppo tardi si vede che entrambi non hanno buona memoria: gli uni sono più umidi del normale, gli altri troppo duri: nei primi l'immagine non resta nell'anima, negli altri non si imprime» (ivi, 1, 450 a 25 ss.). 2) In età ellenistica la memoria viene interpretata in chiave ancor più accentuatamente fisica; gli Stoici affermano che i ricordi sono «corpi» (cfr. S.V.F., II, fr. 848 von Arnim). – Una rielaborazione del concetto di memoria troviamo, nell'ambito dello Scetticismo (della medicina empirica), nella dottrina del segno rammemorativo (cfr. voce Segno) (**VI 1557**). 3) In chiave decisamente spiritualistica, invece, la memoria è interpretata da Plotino: non è il corpo che ricorda, né il corpo insieme all'anima, ma è l'anima (**VIII 2096s**.).

Mente, cfr. *Nous*.

Mentitore, argomento del
È una famosa argomentazione dialettico-eristica di Eubulide. Cfr. esposizione ed esegesi in **II 446**.

Meraviglia (θαυμάζειν)
È quello stato spirituale dell'uomo dal quale ha origine la filosofia secondo Platone e secondo Aristotele (cfr. ***Saggio* 2257ss**.).

Metabasi (μετάβασις)
Significa, propriamente, l'atto del passare ad altro. È divenuta celebre l'espressione *metábasis eis állo ghénos* (μέταβασις εἰς ἄλλο γένος), usata da Aristotele in *De caelo*, I, 1, 268 b 1, e passata, poi, nella retorica successiva, a indicare il passaggio da un argomento a un altro, e, quindi, anche passaggio da un piano di ragionamento a un altro.

Metafisica (τὰ μετὰ τὰ φυσικά)
Il termine, come è noto, è di genesi incerta. Fino a poco tempo fa si riteneva per certo che il termine fosse nato in seguito all'edizione di Andronico di Rodi, il quale, dopo i

libri di fisica, pubblicò, in quattordici libri, l'opera che venne detta appunto *tà metà tà physiká*, che significherebbe, alla lettera, le cose che vengono dopo quelle fisiche. Da qualche tempo, però, la tesi è caduta in crisi, essendo stato accertato, in seguito agli studi degli antichi cataloghi, almeno la possibilità che il termine possa essere molto più antico. L'oscurità dell'origine del termine comporta, ovviamente, una conseguente oscurità circa il significato che colui che per primo lo coniò intese annettergli. Già gli antichi commentatori peripatetici e neoplatonici propongono due differenti interpretazioni. 1) «Metafisica» significa la scienza che viene dopo (*metá*) la fisica; 2) metafisica è la scienza che si occupa delle realtà che sono oltre (*metá*) quelle fisiche, ossia delle realtà sopra-fisiche. In effetti, le due interpretazioni, dal punto di vista aristotelico, non si escludono, ma anzi si implicano a vicenda, giacché la conoscenza delle cose che sono ulteriori ontologicamente rispetto a quelle fisiche, è anche per l'uomo cronologicamente ulteriore, dato che noi conosciamo, per nostra natura, prima le cose fisiche e solo dopo, ossia successivamente, quelle non fisiche, anche se queste ultime sono di per sé gerarchicamente anteriori, rispetto a quelle fisiche. Per un approfondimento di questi temi, cfr. Reale, *Introduzione, traduzione e commento della "Metafisica" di Aristotele, passim*. – Siccome il termine non è di conio aristotelico ed è divenuto insostituibile nella cultura occidentale, è lecito chiamare metafisica non solo la dottrina contenuta nei quattordici libri dell'opera aristotelica che porta questo nome, ma, in generale, quella problematica di tutti i pensatori che hanno indagato intorno a quegli oggetti discussi appunto nella sopraddetta opera di Aristotele, ossia la problematica dei princìpi, delle cause prime, dell'essere, della sostanza, di Dio e del Divino. – Chiarito questo, va ulteriormente precisato che, intesa nel senso forte, la metafisica è il tentativo di raggiungere il trascendente, il metasensibile; intesa in senso più generale, però, può dirsi metafisica qualsiasi tipo di indagine che pretenda di ritrovare le cause e i princìpi ultimativi della realtà, di qualsiasi natura questi siano. In altri termini può dirsi metafisica ogni tentativo di misurarsi razionalmente con l'intero. Si potranno, pertanto, avere metafisiche trascendentistiche (come quelle di Platone e aristotele e quelle derivate da queste) e metafisiche naturalistiche (come quelle dei Presocratici che non hanno ancora scoperto la trascendenza), oppure corporeistiche e immanentistiche (come quelle dell'epicureismo e dello stoicismo che negano la trascendenza). – Volendo essere rigorosi, si dovrebbe riservare la qualifica di metafisica alle prime, chiamando ontologia le seconde. Ma, in questo caso, le difficoltà, tolte da una parte, rispuntano dall'altra, giacché ontologie sono anche quelle di Platone, di Aristotele e dei loro seguaci (cfr. Ontologia e antimetafisica). – La definizione di metafisica come tentativo di misurarsi razionalmente col problema dell'intero, resta, a nostro avviso, la più adeguata, come mostriamo in ***Saggio* 2282ss**. Ricordiamo, infine, che la metafisica, intesa nel modo definito, resta lo specifico della filosofia (ciò in cui e per cui essa si distingue dalle altre forme di sapere), e, in ogni caso, resta la cifra più caratteristica della filosofia dei Greci. Non si comprende la metafisica dei Greci se non si opera la distinzione fra la metafisica dell'Uno (henologia) e la metafisica dell'essere (ontologia), come dimostriamo in ***Saggio* 2286ss**.

Metaxú, cfr. Intermedio, Intermediario.

Metempirico
Termine di conio moderno, che designa ciò che è al di là dell'orizzonte dell'esperienza. È sinonimo di soprasensibile e di trascendente. Inferenza metempirica è il passaggio logico che porta al trascendimento dell'esperienza ed è il punto focale della metafisica. (Cfr. Inferenza).

Metempsicosi (μετεμψύχωσις)
a) Il termine indica la credenza nella trasmigrazione dell'anima attraverso differenti corpi (anche non umani). La credenza, diffusa in Grecia dagli Orfici (**I 64ss.**), dai Pitagorici

(**I 123s.**) e da Empedocle (**I 179s.**) viene connessa strettamente alla problematica filosofica da Platone (**III 629ss.**) e poi mantenuta nella tradizione Medioplatonica (cfr., per esempio, *Didascalico*, XXV, 6), Neopitagorica (**VII 1933**) Numeniana (**VII 1951**) e Neoplatonica (**VIII 2098s.**), fino alla fine dell'antichità. – b) È però da rilevare che il termine compare solo nella tarda antichità e che non è filologicamente esatto, significando, letteralmente, cambiamento dell'anima e non cambiamento del corpo. Il termine esatto sarebbe metensomatosi (cfr. voce) o anche palingenesi. – c) In Platone la credenza nella metempsicosi è connessa, oltre che con la problematica escatologica, anche con la metafisica delle Idee e con la tematica gnoseologica dell'anamnesi (cfr. voce).

Metemsomatosi (μετενσωμάτωσις)
È un termine che indica la stessa dottrina della metempsicosi (cfr., ad esempio, Plotino, *Enneadi*, I, 1, 12; II, 9, 6; IV, 3, 9). Metensomatosi sarebbe, anzi, il termine più esatto per esprimere il concetto di trasmigrazione dell'anima di corpo in corpo; ma, nell'uso, è prevalso l'altro, anche se inesatto, per le ragioni che indichiamo sotto questa voce.

Metessi (μέθεξις)
Significa partecipazione. Nel linguaggio della metafisica platonica, esprime il rapporto (o meglio uno dei possibili modi di interpretare il rapporto) fra le Idee e il mondo fisico. Il sensibile partecipa dell'Idea intelligibile nella misura in cui la realizza sensibilmente (**III 527s.**). – Numenio estende il concetto di partecipazione anche alla sfera delle realtà intelligibili, come indichiamo in **VII 1946**. – In Proclo il concetto di metessi gioca un ruolo importante nella dialettica che lega fra loro le ipostasi esprimendo, precisamente, il tipo di rapporto che lega l'ipostasi inferiore a quella superiore (**VIII 2205**).

Metodici (μεθοδικοὶ ἰατροί)
Sono così detti i medici seguaci dell'indirizzo inaugurato da Temisone di Laodicea (seconda metà del I secolo a.C.), delle cui caratteristiche fondamentali diciamo in VI 162 s.

Metodo (μέθοδος)
Il termine metodo, come suggerisce la stessa etimologia (*metàodós*), indica la via da percorrere nella ricerca, vale a dire il procedimento da seguire nell'impostazione e nella soluzione dei problemi. Il compito di elaborare il metodo spetta alla logica. (*Organon*, in sostanza, esprime il medesimo concetto). Sul metodo della filosofia antica, cfr. ***Saggio* 2305ss.** – Due rilievi sono di particolare importanza: a) Il primo, fatto da Aristotele, è che occorre imparare prima il metodo e poi la scienza (*Metafisica*, II, 3, 995 a 12 ss.). – b) Il secondo, ancora di Aristotele (*ibid.*), è che il metodo deve corrispondere all'oggetto della scienza, il che significa che lo stesso metodo (per esempio la precisione della matematica) non va bene per tutte le indagini (un rilievo, questo, che molti filosofi moderni hanno largamente dimenticato). – c) Infine è altresì da rilevare che il pensiero dei vari filosofi sporge sui loro metodi, in quanto la filosofia ha una sua inventività (nel senso originario del termine) che non si lascia interamente ridurre a schemi metodici (cfr., ad esempio, quanto diciamo in **V *passim***).

Metriopatia (μετριοπάθεια)
Metriopatia significa moderazione delle passioni secondo giusta misura. La dottrina che pone nella moderazione delle passioni il compito della vita etica è nata in polemica con la dottrina stoica dell'apatia (cfr. voce), che pretendeva di estirpare le passioni. È stata sostenuta dagli Accademici (a cominciare da Crantore, cfr. **III 820s.**), dai Peripatetici (la metriopatia non è, in fondo, diversa dalla *mesótes* aristotelica; cfr., del resto, la *Grande Etica*, attribuita allo Stagirita, 1186 a 33), dai Medioplatonici, ad esempio da Plutarco e da altri (**VII 1864ss.**) e, addirittura, da alcuni Scettici (**VI 1525s.**).

Microcosmo (μικρὸς κόσμος)
L'espressione micro-cosmo per indicare l'uomo come mondo in piccolo, o, almeno, il concetto a essa relativo, è presente in tutto il corso della filosofia antica, dai Naturalisti ai Neoplatonici. Democrito, ad esempio, afferma già chiaramente che «l'uomo è un piccolo mondo (*mikròs kósmos*)» (68 B 34 Diels-Kranz). – In Platone e nella Stoa, dato che il cosmo è concepito come un grande vivente (cfr. voce Organicismo), il concetto è per lo meno implicito (cfr. anche quanto dice Aristotele in *Fisica*, VIII, 2, 252 b 26 s.). – La più bella definizione la troviamo nell'anonimo Pitagorico di Fozio, il quale afferma: «Si dice che l'uomo è un mondo in piccolo (*mikros kosmos*), non perché è composto dei quattro elementi (perché questo vale anche degli esseri viventi più semplici), ma perché possiede tutte le potenze del cosmo. Infatti, nel cosmo ci sono Dei e ci sono anche i quattro elementi, ci sono anche gli animali senza ragione e anche le piante, e l'uomo possiede tutte quante queste potenze» (Fozio, *Biblioth*., cod. 249, 440 a 33 ss. = Thesleff, p. 240, 7 ss.). – Per l'espressione in Plotino, cfr. il passo delle *Enneadi*, IV, 3, 10, riportato alla voce *logoi spermatikoi*. – È però da notare che nel Neoplatonismo, in virtù del principio del tutto in tutto, tutto ricapitola tutto; ma ciò vale specialmente per l'anima, che rispecchia in sé tutto il mondo dell'incorporeo e crea il mondo corporeo (cfr. **VIII 2059ss**.). – Analogo concetto di uomo come «piccolo cielo» (*brachys ouranós*) troviamo in Filone, *Opif*., 82: «Avendo inteso armonizzare l'inizio e la fine degli esseri generati, come fossero in rapporto di parentela e di grande amicizia, Dio fece principio il cielo e fine l'uomo; il primo, che è il più perfetto degli esseri immortali nel mondo sensibile; il secondo, che è il migliore degli esseri generati e mortali, come fosse un piccolo cielo, per dire la verità, che porta in sé molte nature simili alle stelle, attraverso le arti, le scienze e le gloriose conoscenze che sono richieste a ogni virtù».

Mimesi (μίμησις)
Il termine ha tre significati fondamentali: 1) uno legato alla problematica ontologica, 2) un secondo relativo a quella poetica, 3) un terzo legato alla problematica morale. 1) Il significato ontologico è connesso alla dottrina dei rapporti tra le Idee e le cose sensibili, secondo cui le Idee sarebbero come i modelli o i paradigmi (cfr. Paradigma) e le cose copie che le riproducono. Sul senso di questa dottrina, cfr. **III 529ss**. 2) Riferita all'arte, la mimesi esprime l'essenza della medesima tanto per Platone, quanto per Aristotele, ma in modo opposto. – a) Per Platone la mimesi poetica impoverisce, perché copia le cose che a loro volta sono copie delle Idee (cfr. testi ed esegesi in **III 689ss**.). – b) Invece per Aristotele la mimesi poetica è una specie di creazione, o, meglio, di ricreazione del reale secondo le leggi della possibilità e della verosimiglianza, e, dunque, costituisce un arricchimento per le ragioni che spieghiamo in **IV 1010ss**.) 3) In etica la mimesi, soprattutto in Platone e nel platonismo, coincide con la sequela di Dio e l'assimilazione al Divino; cfr. voce Assimilazione.

Minimo, teoria del (τὸ ἐλάχιστον)
È la teoria introdotta da Epicuro per conciliare, in un certo senso, la affermazione della corporeità degli atomi con quella della loro indivisibilità. L'atomo è corpo ontologicamente indivisibile, ma idealmente distinguibile, appunto in quanto corpo, in parti. Il limite inferiore della divisibilità ideale dell'atomo è il minimo, il quale, come tale, è anche l'unità di misura (cfr. **V 1182s**.).

Misologia (μισολογία)
È la sfiducia nei ragionamenti che coglie, secondo Platone, chi pretende troppo da essi, o comunque chi abusa di essi: cfr. la splendida pagina del *Fedone*, 89 D – 90 D.

Misteri (μυστήρια, *mysteria*)
Il termine mistero può derivare da μύω, che significa «chiudo», o da μυέω, che significa

«introduco ai misteri». I misteri erano sia i riti di iniziazione sia le verità nascoste non manifestate se non agli iniziati. Fra i «misteri» interessano la filosofia soprattutto quelli orfici, per le ragioni che spieghiamo in **I 61ss**.

Mistica – misticismo

Il termine deriva da *mystikós*, che significa ciò che è connesso, con i misteri. Solo nella tarda antichità, però, ricorre l'espressione *mystikè parádosis*, per indicare la dottrina mistica, ossia quella dottrina che mostra all'uomo come distaccarsi dal sensibile e giungere all'Assoluto, fino ad assimilarsi e unificarsi con Lui. (Cfr. Assimilazione a Dio, Deificazione, Estasi, Unificazione). Nell'ambito del pensiero greco vi sono sostanzialmente due diverse forme di misticismo, a loro volta variamente calibrate. 1) Vi è un misticismo che potremmo chiamare razionalistico, il quale considera la ragione come la forza che unisce all'Assoluto e che indica nella filosofia i veri misteri. Questo «misticismo» prende forma a partire da Pitagora e da Parmenide e raggiunge la sua perfetta formulazione in Platone, che fa della stessa dialettica la via della conversione e pone nell'esercizio di ragione l'assimilazione al divino. Questa forma di misticismo raggiunge il vertice in Plotino (**VIII 2103ss**.) 2) Vi è, poi, un misticismo che potremmo chiamare irrazionalistico, il quale si fonda sulle arti teurgiche e, quindi, su certe forze irrazionali, e anzi le considera come quelle che, sole, sono in grado di portare l'uomo a unirsi al Divino, o, comunque, come le più efficaci. È questo il misticismo proprio non solo dell'ermetismo (cfr. **VII 1966ss**.) e degli *Oracoli Caldaici* (cfr. **VII 1975s**.), ma di tutto il tardo neoplatonismo, con varie sfumature nelle diverse scuole, e con punte estreme nella scuola di Pergamo (**VIII 2177ss**.). 3) Una terza forma di misticismo può considerarsi quella di Filone di Alessandro, che, però, esce fuori dai quadri propri della grecità, ispirandosi alla dottrina del profetismo biblico e alle categorie che questo suppone (**VII 1799ss**.). Filone, inoltre, anticipa la individuazione di quelle tappe essenziali dell'ascesa mistica che da Agostino in poi diverranno famose.

Misto (μικτός)

Nel *Filebo* di Platone il termine esprime ciò che risulta dall'azione del principio limitante (*péras*) sull'illimite (a*peíron*). Così inteso, il concetto di misto può applicarsi: a) al mondo delle Idee, le quali nella dottrina dell'ultimo Platone derivano dall'Uno (limite) e dalla Diade (illimite); b) alle cose sensibili, che sono pure un misto dell'elemento materiale sensibile (illimite) e intelligibile (limite). È da notare come questa nozione di «misto» anticipi il concetto aristotelico di sinolo di materia e forma. Spieghiamo le implicanze di questa problematica in **III 558ss**. – In seguito, Proclo riprende il concetto e ritiene che tutta la realtà (a eccezione dell'Uno, che è assolutamente semplice) debba considerarsi come «misto» di limite e illimite, per le ragioni che spieghiamo in **VIII 2202ss**.

Misura (μέτρον, μέτριον)

Ecco la definizione aristotelica, la quale è la più rigorosa che sia stata fornita nell'antichità: «Misura [...] è ciò mediante cui si conosce la quantità. E la quantità in quanto quantità si conosce o mediante l'uno o mediante il numero; ma ogni numero si conosce mediante l'uno, e pertanto ogni quantità, in quanto quantità, si conosce mediante l'uno, e il termine primo mediante cui le quantità si conoscono è dunque l'uno. Perciò l'uno è principio del numero in quanto numero. Di qui, per traslato, anche negli altri generi si chiama misura il termine primo mediante cui si conosce ciascun genere, e la misura di ciascun genere è una» (*Metafisica*, X, 1, 1052 b 20 ss.). Ci sono, dunque, diversi generi di misura, che, per di più, si collocano a diversi livelli e che hanno differente importanza e statura. Nell'ambito propriamente filosofico il concetto di misura si applica: 1) a livello ontologico-metafisico, 2) a livello assiologico-morale. 3) a livello gnoseologico, 4) a livello estetico. 1) A livello ontologico ricordiamo la dottrina dei minimi, introdotta nell'atomismo da Epicuro (**V 1182ss**.). A livello più propriamente metafisico è da ricordare la dottrina delle Idee, che Platone

espressamente collega alla misura, anzi alla «giusta misura». La misurazione secondo le Idee è un genere di misurazione non secondo la quantità, ma secondo l'essenza e secondo il valore (secondo il conveniente, l'opportuno e il doveroso). Ancora a livello metafisico si colloca l'affermazione platonica, secondo cui il Bene è Uno, Misura suprema di tutte le cose (su cui cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, *passim*, e **III 530ss**., **544ss**., **560ss**.). Dio è «la misura di tutte le cose» (**III 585s**.). 2) Nel significato etico il concetto di misura domina già la morale prefilosofica dei Greci e trova poi l'espressione più tipica nell'aristotelico concetto di *mesótes*, medietà, e nella dottrina della virtù come giusto mezzo (**IV 941ss**.). Il concetto platonico di giusta misura e di Dio misura, sopra ricordato, ha esso pure una precisa valenza etica, come emerge dai passi che riportiamo alle pagine sopra indicate. 3) Dal punto di vista gnoseologico, Protagora sembrerebbe aver anticipato alcune delle moderne concezioni gnoseologiche, dichiarando che l'«uomo è misura di tutte le cose», tanto che qualcuno lo ha considerato quasi un precursore di Kant. Ma si veda quanto diciamo in **II 257ss**. In verità, se si eccettuano i Sofisti e alcuni degli Scettici, sono le cose stesse (sia sensibili, sia intelligibili) la misura del conoscere e non l'uomo. Ecco, a conferma, un interessante passo aristotelico (*Metafisica*, X, 1, 1053 a 31 ss.): «E diciamo anche che la scienza e la sensazione sono misura delle cose per la medesima ragione, cioè perché con esse conosciamo le cose, ancorché, in realtà, scienza e sensazione siano misurate, piuttosto che misure. In questo caso accade quello che accadrebbe se altri ci misurasse e se noi conoscessimo quanto siamo alti, per il fatto che il cubito si applica su di noi un determinato numero di volte. E Protagora dice che l'uomo è misura di tutte le cose, e con ciò intende dire l'uomo che sa e l'uomo che sente e questi sono misura di tutte le cose appunto perché hanno, l'uno, la sensazione, l'altro, la scienza, le quali noi diciamo che sono misure degli oggetti. La dottrina protagorea sembra dire qualcosa fuori dall'ordinario, e, invece, non lo dice se non in apparenza». – 4) La rilevanza estetica del concetto di misura emerge soprattutto nella *Poetica* di Aristotele. Cfr. quanto diciamo in merito e i testi che riportiamo in **IV 1014s**.

Mito (μῦθος)
Mito è una narrazione di carattere fantastico-poetico, avente a oggetto, normalmente, quelle cose (o alcune di quelle cose) delle quali fa indagine la filosofia. Anche lo spirito del mito è analogo a quello della filosofia, in quanto è disinteressato, ossia contemplativo, e in quanto nasce da quella meraviglia che è la radice della filosofia. La differenza fra mito e filosofia consiste nel fatto che questa, anziché di rappresentazioni fantastico-poetiche, fa uso del *logos* e della pura ragione. Aristotele stesso riconosce la carica filosofica del mito nelle pagine iniziali della sua *Metafisica*, affermando testualmente: «anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo» (I, 2, 982 b 18). Detto questo, bisogna distinguere diverse valenze e usi del mito, dipendenti dai momenti storici, dalle finalità e dai contesti in cui è stato usato nella grecità. 1) Vi è, innanzitutto, un mito prefilosofico, che trova la sua forma più alta, oltre che nei poemi omerici, nelle teogonie. Il mito prefilosofico greco è il vero antecedente della filosofia (cfr. **I 27ss**.). 2) Con la nascita della filosofia il mito viene contestato come tale, ossia come rappresentazione fantastico-poetica, e si tende a una rappresentazione del reale che faccia leva sul puro *logos*. Ma il mito non solo non scompare mai interamente, dato che risponde a una dimensione dello spirito umano ineliminabile, ma, in vario modo, viene utilizzato dalla stessa filosofia, in primo luogo dai Sofisti che ne fanno un uso retorico-epidittico, per la verità piuttosto ambiguo, come in modo paradigmatico rileva Platone (riferendo molto probabilmente pensieri socratici) nel *Protagora*, 320 C ss. I Sofisti si avvalgono dei miti, così come dei poeti in genere (cfr. ancora *Protagora*, 339 A ss.) allo scopo di ingenerare negli uditori quelle convinzioni che non sono in grado di produrre col solo *logos*, e anche per far sfoggio di erudizione. Se stiamo al giudizio platonico, l'uso del mito da parte dei Sofisti è dovuto a incoerenza metodologica e a fragilità dialettica. 3) Platone stesso, dopo aver contestato la liceità dell'uso del mito in senso retorico-epidittico proprio dei Sofisti, riscopre l'importanza del mito a partire dal *Gorgia*, ossia a partire dal

momento della rivisitazione delle dottrine orfiche e dell'appropriazione dei messaggi di fondo delle medesime. Il mito viene recuperato da Platone come intuitiva espressione di una forma di fede che immediatamente coglie ciò che il *logos* mediatamente non coglie. Si tratta di un mito rigorosamente «demitizzato», e non contrapposto al *logos*, ma usato come stimolo al *logos* medesimo, come mostriamo in **III 497ss**. (cfr., ivi, i due passi riportati del *Gorgia* e del *Fedone*, molto importanti). I grandi miti del *Fedro*, della *Repubblica*, del *Politico* e la stessa «narrazione mitica» su cui è impiantato tutto il *Timeo*, fuori da questa ottica perdono il loro significato. 4) Portando alle estreme conseguenze la rivalutazione platonica, il mito viene considerato dai Neoplatonici una sorta di rivelazione di una trascendente verità, capace di produrre una mistica forza che porta all'Assoluto, come in modo significativo risulta soprattutto da Proclo. A differenza che in Platone, il mito non viene più «demitizzato» e spogliato della sua carica fantastica, ma al contrario viene, in un certo senso, assolutizzato; cfr. Allegoria.

Mnemotecnica
È l'arte di memorizzare, attraverso particolari accorgimenti, il maggior numero possibile di conoscenze. Fu insegnata da Ippia, il quale la chiamava però τὸ μνημονικόν e la finalizzava al conseguimento di un sapere enciclopedico (**II 283s**.); cfr. Polimazia.

Mobilismo
Il termine designa la dottrina del «tutto scorre» di Eraclito, portata alle conseguenze estreme soprattutto da alcuni seguaci. Cfr., per esempio, le affermazioni di Cratilo (**I 97**). Cfr. anche la ripresa di questa dottrina in Enesidemo (**VI 1544ss**.). Già Platone denomina gli Eraclitei della risma di Cratilo, col termine οἱ ῥέοντες (*Teeteto*, 181 A), vale a dire i filosofi del perpetuo fluire, ossia i mobilisti. (Si veda come li descrive nei passi del dialogo sopra citato che riportiamo in **VI 1546s**.).

Modalità, modale
Nella logica di Aristotele la modalità specifica il rapporto predicativo, indicando la maniera in cui il predicato inerisce (o non inerisce) al soggetto. La modalità è insomma una specificazione del nesso predicativo. Aristotele riconosce tre modi di inerenza: quello del semplice inerire, quello della necessità, e quello della possibilità. Ecco un testo in merito: «Ogni proposizione riguarda o l'inerire o l'inerire di necessità o la possibilità di inerire» (*Analitici primi*, I, 2, 25 a 1 s.; cfr. anche I, 8, 29 b 29 ss.). Hanno rilevanza particolare soprattutto i modi della necessità e della possibilità. Ecco come li caratterizza M. Mignucci: «Della necessità lo Stagirita dà una caratterizzazione intuitiva in funzione del concetto di tempo: necessario è ciò che è sempre, sia nel senso che dura ininterrottamente nel tempo, sia nel senso che è atemporale. In questo senso necessario si dice innanzitutto un individuo, in quanto esiste sempre, oppure in quanto è di natura tale da non essere soggetto al tempo. Per estensione una proposizione si dirà necessaria quando il contenuto sia tale che la connessione tra il soggetto e il predicato si colloca sempre da una parte della alternativa apofatica. In altri termini, se la proposizione 'tutti gli uomini sono mortali' è necessaria, non si verificherà mai il caso che sia vera la proposizione 'qualche uomo non è mortale' o la proposizione 'nessun uomo è mortale'» (Aristotele, *Gli Analitici primi*, Loffredo, Napoli 1969, p. 63). Il possibile, poi, è, per Aristotele, ciò che non è né necessario né impossibile. Pertanto la proposizione possibile si oppone sia alla proposizione necessaria, sia a quella impossibile. La trattazione delle proposizioni modali e dei relativi sillogismi è stata detta logica modale. – È da rilevare che il sillogismo modale non differisce nella sua struttura da quello categorico – dato che resta sempre la necessità della sequela che lo determina come sillogismo – ma solo per la natura delle sue premesse.

Modello, cfr. Paradigma.

Modo, cfr. Tropo.

Molteplicità
La molteplicità è divenuta un problema, in filosofia, solo in seguito alla sua negazione, vale a dire in seguito alla riduzione di tutte le cose all'unità assoluta operata dagli Eleati, soprattutto da Zenone e da Melisso. (Per gli argomenti zenoniani contro la molteplicità, cfr. **I 160ss**.; per la posizione melissiana cfr. **I 165ss**.). Lo sforzo della filosofia posteleatica è stato appunto quello di recuperare sia il molteplice sia il movimento, e quindi i fenomeni, che strutturalmente presuppongono l'uno e l'altro. – Non si può dire che i cosiddetti Pluralisti (Empedocle, Anassagora e gli Atomisti), che pure traggono il loro nome dalla introduzione del concetto di molteplice (non al semplice livello empirico, ma proprio a livello ontologico, cioè a livello dei princìpi primi) abbiano saputo giustificare a fondo questa introduzione. Invece un guadagno essenziale ha apportato Platone, soprattutto nel *Parmenide* e ancor più nel *Sofista*, come mostriamo in **III 550ss**., **554ss**. Il riguadagno speculativo della molteplicità presuppone la acquisizione del concetto di non-essere come alterità o diversità. – La molteplicità, che da Platone è giustificata soprattutto a livello di mondo delle Idee, è definitivamente riguadagnata, a tutti i livelli, da Aristotele, con la celebre dottrina dell'essere come strutturalmente molteplice. La molteplicità, se si eccettuano gli epigoni dei Megarici, non è stata più negata dai successivi filosofi greci, nemmeno nel contesto di quei pensatori, che, sotto certi aspetti, possono considerarsi o sono stati considerati «monistici». Il monismo stoico suppone necessariamente il molteplice. Analogamente quello neoplatonico (se di monismo neoplatonico si può parlare) suppone la pluralità a livello ipostatico, oltre che a livello empirico. Nel primo, l'Uno si dispiega nel molteplice strutturalmente; nell'altro, dall'Uno necessariamente procedono l'Uno Molti, poi l'Uno-e-Molti e poi i Molti (cfr. **VIII *passim***). E se è vero che i molti sono sempre per, dal e nell'Uno, è anche vero che non sono affatto il puro illusorio, e, anzi, sono, in vario modo e in varia misura, la metafisica storia dell'Uno. Ricordiamo che da Platone in poi, come soprattutto emerge dal *Parmenide* e dal *Filebo*, l'Uno e i molti si implicano reciprocamente. Si veda in particolare, oltre a quanto diciamo in **III 508ss**., quanto Platone precisa nel *Filebo*, 14 C ss.

Monade, cfr. Uno.

Monarchia, cfr. Governo, forme di.

Mondo, cfr. Cosmo.

Monismo
Termine moderno per indicare quella concezione filosofica che non solo deduce tutta la realtà da un solo principio, ma ritiene l'essere della realtà identico a quello del principio. Nell'antichità le concezioni monistiche furono numerose e di specie diversa. 1) In primo luogo, costituisce una forma di monismo assoluto e veramente estremo l'ontologia eleatica, secondo cui, addirittura, esiste un solo e unico essere, che, a rigore, non è nemmeno principio, perché non esiste un principiato (cfr. **I 591ss**.). 2) Monistica è la fisica degli Ionici (Talete, Anassimandro, Anassimene, Eraclito) (**I 529ss**.), nonché la ripresa eclettica della medesima (per esempio Diogene di Apollonia), in quanto deduce tutte le cose da un unico principio e interpreta le cose stesse come modificazioni del principio (**I 207ss**.). 3) Una forma di monismo con accentuazione panteistica è lo stoicismo, per le ragioni che spieghiamo in **V 1337ss**. Lo stoicismo è forse la forma di monismo più organica e più compiuta dell'antichità. 4) Una forma di monismo matematizzante è costituita dalla fase più avanzata del Neopitagorismo, nella misura in cui deduce tutto dalla Monade, compresa la Diade, prima considerata come principio opposto e irriducibile alla Monade (**VII 1929ss**.). 5) Alcuni considerano una forma di monismo anche il neoplatonismo. In realtà, la trascendenza, che

nel neoplatonismo gioca un ruolo essenziale addirittura a differenti livelli (cfr. **VIII *passim***), nonché la complessità della processione ipostatica, mal sopportano una riduzione monistica, almeno nel senso in cui è stato da noi definito il monismo (cfr. Processione e Ipostasi). – È poi da rilevare che il monismo può essere di due generi diversi: 1) materialistico-corporeistico, come quello della Stoa; 2) oppure spiritualistico, come quello neopitagorico. 3) Concezioni opposte al monismo sono il dualismo e il pluralismo (cfr. voci).

Monoteismo
È quella dottrina teologica la quale sostiene che Dio è uno e unico. Questa dottrina è rimasta sconosciuta alla antichità pagana, perché si fonda su una serie di categorie estranee al pensiero greco (l'infinito positivo, la creazione, la grazia). In particolare è da rilevare quanto segue: a) il concetto greco di Dio (*theos*) rientra in quello più vasto di Divino (*theion*) e, talora, addirittura si fonde con esso. – b) Il Divino è, per sua natura, strutturalmente molteplice. – c) Per conseguenza, il Greco non può pensare al Divino se non come molteplice e il problema se Dio sia uno o molti non ha un senso preciso nel contesto indicato. Il concetto di Dio uno e solo nasce dal mondo biblico (**VII 1768ss**.).

Monotonia
È un termine che può essere usato per indicare una tematica della speculazione di Marco Aurelio, secondo cui tutte le cose sono e si ripetono sempre uguali per l'eternità. Tale concezione è strettamente connessa a quella della vanità delle cose. Si leggano i testi riportati in **VI 1575ss**. (cfr. anche la voce Vanità).

Morale
Il termine, che deriva dal latino *moralis* (da *mos* = costume), viene usato a indicare tre concetti ben distinti: a) i costumi concernenti l'agire pratico; b) il complesso delle convinzioni e delle norme concernenti i costumi; c) la riflessione filosofica sui medesimi. Meglio, tuttavia, sarebbe operare le distinzioni di cui diciamo in **II 218ss**.

Morte (θάνατος)
In generale è da rilevare che la morte come cessazione di vita e dunque di essere costituisce uno dei problemi cruciali per ogni filosofia, e, in particolar modo, per quella greca. Non si tratta, evidentemente, della morte come dato di fatto o come evento fenomenicamente constatabile, ma della sua spiegazione razionale e del suo significato. Orbene, i pensatori greci hanno fornito, a questo problema, vari tipi di risposte a differenti livelli. 1) A livello metafisico-ontologico, in generale la morte è stata spiegata e razionalizzata fino al limite della sua vanificazione, come in maniera paradigmatica risulta nel contesto della filosofia eleatica e, segnatamente, in Parmenide, il quale, non solo nega in generale, a livello teoretico, il nascere e il morire (**I 150**, **153ss**.), ma, addirittura, assegna al cadavere una forma di sensibilità e di conoscenza e dunque di vita (**I 154s**.). La radicale e assoluta negazione del non-essere comporta la negazione della morte come evento che intacchi l'essere, oppure, come si riscontra nei Pluralisti, comporta la sua riduzione a mera dissociazione di elementi che sono e che, sciogliendosi l'uno dall'altro, restano sempre nell'essere. La morte viene in ogni caso intesa come un rimanere nell'essere, e, dunque, come un evento che appare catastrofico, ma che, in realtà, non lo è affatto, perché è un mutamento che avviene e rimane nell'ambito dell'essere (**I 173ss**., **183ss**., **193ss**.). – Analoga è la posizione degli Epicurei, nella misura in cui ripropongono l'atomismo. – Né vi è maggior possibilità di spiegare ontologicamente la morte nel contesto del panteismo stoico, nel quale, anzi, l'idea «dell'eterno ritorno» e del ciclico riformarsi di tutte le cose esattamente quali erano, comporta, in qualche modo, l'idea del permanere di tutte le cose nell'essere, ora contratte nelle possibilità del *Logos*, ora dispiegate nel cosmo (**V 1337ss**., **1367ss**.). – Anche nel contesto dell'ontologia aristotelica la morte è intesa, per così dire, come contrappunto della

vita, e quindi circoscritta nell'alveo dell'essere, come emerge soprattutto dal trattato *Sulla generazione e corruzione*, dove l'eternità della generazione è intesa come continua vittoria sulla corruzione; infatti, nell'eternità della generazione ciascuna cosa ritorna il punto di partenza, sempre nello stesso modo, se non numericamente identica (ossia identica come individuo), almeno identica per specie. 2) A livello religioso, o metafisico-religioso, la morte è stata intesa nei pensatori influenzati dall'orfismo, e soprattutto da Platone e dalla tradizione platonica, come «separazione dell'anima dal corpo», dove «separazione» significa «liberazione». L'anima, per sua natura eterogenea al corpo, con la morte si libera da qualcosa che la inceppa e la menoma, e, di conseguenza, assume i connotati di «inizio di nuova e più vera vita». L'idea della immortalità dell'anima (cfr. voce), che in Grecia ha una valenza molto diversa che non nel posteriore pensiero cristiano, comporta l'impossibilità di comprendere, con le categorie filosofiche, l'idea cristiana della «risurrezione del corpo», contro cui espressamente Plotino polemizza (cfr. il testo assai significativo che riportiamo in **VIII 2012s**.), e la convinzione (la quale, almeno dal punto di vista religioso che stiamo illustrando, è in distonia col punto di vista precedentemente illustrato) che la morte sia, al limite, più positiva del suo contrario. Del resto, nel messaggio orfico-pitagorico-platonico, la punizione per le anime è appunto additata nella reincarnazione, cioè nel prendere vita in un corpo, e non nel morire, che, come si è detto, è una liberazione dal corpo. È questa una visione della morte per molti aspetti antitetica rispetto a quella del messaggio biblico-cristiano. 3) A livello antropologico, e soprattutto nelle risonanze, che, con terminologia moderna, diremmo esistenziali, la problematica della morte è scarsamente approfondita dai filosofi greci, o per i presupposti legati al punto primo, oppure per quelli legati al punto secondo, oppure per gli uni e gli altri insieme. La più tipica posizione a questo riguardo è senza dubbio quella epicurea, la quale sostiene che la morte non è niente per noi. Si tratta, ancora una volta, di una negazione, sul cui significato si veda quanto diciamo in **V 1232s**. 4) È stato scarsamente rilevato dai filosofi greci, a livello tematico, il significato morale della morte, in conseguenza della negazione della statura tragica e in conseguenza della vanificazione del significato ontologico e antropologico-esistenziale della medesima. La calibrazione del significato etico della morte suppone la concezione della morte come conseguenza di un peccato e come una punizione, come è nel messaggio biblico, il quale, però, esprime una concezione teologica e antropologica per molti aspetti antitetica a quella della speculazione greca.

Motore immobile (τὸ κινοῦν ἀκίνητον)
È questa l'espressione con cui è caratterizzata la natura del Dio aristotelico. Per la complessa problematica connessa a questa concezione e le sue implicanze, cfr. quanto diciamo in **IV 883ss**.

Movimento (κίνησις)
Il movimento assume due significati fondamentali: 1) a livello fisico e 2) a livello metafisico. 1) Nel linguaggio aristotelico, il movimento fisico ha tre significati. – a) In generale significa ogni forma di mutamento e di divenire; b) tutte le forme di mutamento eccetto la generazione e corruzione; c) il mutamento secondo il luogo, ossia il moto spaziale. Quando, però, Aristotele vuole essere preciso, per designare il primo significato onnicomprensivo, usa il termine metabolé, mutamento (cfr. voce). – Per le aporie del movimento suscitate da Zenone e per il loro significato, cfr. **I 158ss**. – Per il superamento aristotelico del fondamento di queste aporie, cfr. **IV 894ss**. 2) La problematica del movimento viene inserita nel contesto della problematica metafisica da Platone, il quale pone la *kínesis* come uno dei cinque supremi generi del reale. È, questa, una forma di movimento ideale o intelligibile, il cui significato spieghiamo in **III 555s**. – Anche Plotino riprende e ribadisce questa concezione. Si veda, inoltre, la dottrina plotiniana del primo moto (intelligibile), di cui diciamo in **VIII 2043ss**.

Musica (μουσική)
Se si prescinde dall'aspetto tecnico, che in questa sede non interessa, si può dire che la musica fu considerata dai Greci: 1) nella valenza metafisica, 2) nella valenza etico-pedagogica, 3) nella valenza (per dirla in termini moderni) estetica e 4) perfino in una valenza cosmologica. 1) La valenza metafisica è rilevata soprattutto nella tradizione pitagorico-platonico-neoplatonica, espressa in maniera paradigmatica nella celebre affermazione del *Fedone* (61 a), secondo cui «la filosofia è la musica più grande», la quale significa che la musica è una filosofia in piccolo, ossia che la musica porta, in qualche modo, verso quell'oggetto al quale porta anche la filosofia. Già per i Pitagorici, in effetti, la musica è armonia di contrari (cfr. 44 B 10 Diels-Kranz), e come tale è rivelativa della natura del numero, essenza di tutte le cose (44 B 11 Diels-Kranz). 2) La musica è anche potenza catartica. Ecco alcune testimonianze: «I Pitagorici per la purificazione del corpo, ricorrevano alla medicina, per quella dell'anima, alla musica»; «Soleva Pitagora attribuire somma importanza a questa 'catarsi' : così infatti egli chiamava l'arte del guarire mediante la musica»; «Nei tempi antichi fino ai Pitagorici, la musica fu chiamata, cosa strana, 'catarsi'» (58 D 1, vol. I, p. 468, 19 ss. Diels-Kranz). Platone, poi, la considerava nel ruolo sopraddetto, ritenendola, per le ragioni espresse dai Pitagorici, capace di preparare alla dialettica (*Repubblica*, VII, 531 A-D). Cfr. anche il ruolo che Platone assegna alla musica nell'educazione dei custodi. Su questa linea è anche Plotino, il quale scrive: «Nel campo dei suoni, vi sono delle armonie che sono mute ai sensi, eppure sono fonte delle armonie manifeste; e in questo modo consentono all'anima l'intelligenza della bellezza, in quanto cioè rivelano l'identico nel diverso» (*Enneadi*, I, 6, 3). Plotino afferma, inoltre, che il musico è un uomo che aspira per sua natura all'immateriale; su questo tema cfr. quanto diciamo in **VIII 2014**. 3) La valenza più propriamente estetica della musica è rilevata da Aristotele, come risulta dai passi che riportiamo in **IV 1016s**. – 4) La valenza cosmologica della musica è espressa dai Pitagorici, i quali pensavano che i cieli, ruotando secondo una perfetta armonia, producessero meravigliosi concenti (cfr. **I 122**). Concezione, questa, che lo stesso Aristotele considerò «mirabile e ingegnosa», anche se non corrispondente a verità (cfr. *Il Cielo*, II, 9, *passim*). – Ricordiamo, infine, le posizioni alquanto eccentriche di Epicuro, che considera la musica inutile e dannosa (cfr. **V 1149**), e di Diogene il Cinico (cfr. **V 1091**). – Si veda anche Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VI, interamente diretto contro i musici.

Mutamento (μεταβολή)
Termine che, in Aristotele, designa ogni forma possibile di divenire. Dal punto di vista ontologico, il movimento è interpretato come passaggio dalla potenza all'atto, o, come Aristotele dice, «l'entelechia di ciò che è in potenza in quanto è in potenza», formula che significa non altro che questo: il movimento è l'attuarsi della potenzialità. Poiché il passaggio dalla potenza all'atto ha luogo secondo diverse categorie, diversi sono i tipi di mutamento. Ecco una tavola che li illustra. I mutamenti si distinguono in: 1) generazione e corruzione (secondo la categoria della sostanza); 2) alterazione (secondo la categoria della qualità); 3) aumento e diminuzione (secondo la categoria della quantità); 4) traslazione (secondo la categoria del dove). Le categorie dell'agire, del patire e del quando non danno luogo a un movimento, perché sono già movimento, e non c'è movimento di movimento. Da notare che Aristotele chiama movimento, in senso stretto, solo il n. 4; oppure, in senso generico, anche i numeri 2, 3. Talora, però, usa movimento anche come sinonimo di mutamento. La spiegazione e giustificazione ontologica del mutamento era necessaria in seguito alle drastiche prese di posizione degli Eleati che ne negavano la possibilità, a motivo della sua apparente contraddittorietà. La giustificazione teoretica del movimento mette capo alla dottrina delle quattro cause e del Motore Immobile. Sulla complessa problematica ontologica relativa alla questione del mutamento e sulle sue varie implicanze, cfr. **IV 894ss**. e la voce Movimento.

N

Narcisismo
Secondo la dottrina ermetica del *Poimandres*, l'Anthropos o Uomo incorporeo, affacciatosi al mondo sensibile e innamoratosi della propria immagine riflessa, si sarebbe congiunto con la natura generando l'uomo fisico (**VII 1965s**.). Questo innamoramento da parte dell'uomo celeste della propria immagine, che sta all'origine della nascita dell'uomo terrestre, è qualificato dagli interpreti come narcisismo, in quanto palesemente riprende, sia pur sviluppandolo in altro senso, il noto mito di Narciso.

Natura, cfr. *Physis*.

Naturalismo
Col termine naturalismo si intende, in generale, quella concezione ontologica che riduce tutto l'essere all'essere della natura e che, quindi, nega l'esistenza di un essere trascendente. Nella storia del pensiero antico vi sono numerose forme di naturalismo. 1) La più famosa è quella dei Presocratici che, però, è la forma più impropria, perché rientra in un orizzonte del tutto particolare, nell'ambito del quale non risultano ancora acquisite quelle categorie di pensiero sulla base delle quali soltanto si calibra il concetto di naturalismo. nel senso sopra precisato. È questo, il naturalismo che potremmo chiamare arcaico, in cui il concetto di natura non esclude nulla e include tutto. Sul naturalismo, presocratico cfr. **I 80ss**. Una componente del naturalismo presocratico si ritrova anche in una parte della Sofistica (cfr. **II 283ss**.). 2) Una seconda forma di naturalismo è quella maturata nell'ambito di alcune delle Scuole socratiche minori, per reazione contro l'incipiente costruzione della metafisica platonica e in particolare nell'ambito della scuola cinica (**II 405ss**.; **V 1089ss**.). 3) Le forme più caratteristiche del naturalismo greco sono, però, quelle fiorite in età ellenistica, e in particolar modo il naturalismo meccanicistico degli Epicurei (cfr. **V 1176ss**.) e quello panteistico degli Stoici (**V 1335ss**.), che nascono dalla sistematica negazione della trascendenza e dell'orizzonte metafisico. – Di notevole interesse storico, anche se di scarso interesse teoretico, è pure il naturalismo in cui sfocia il Peripato, dopo Teofrasto, con Stratone di Lampsaco, che già gli antichi chiamavano «il fisico», ossia «il naturalista», di cui diciamo in **IV 1052ss**. (Cfr. inoltre quanto diciamo della corrente naturalista dei Peripatetici del I secolo a.C. in **VI 1581ss**., **1593ss**.). In questo periodo la «natura», oltre che come orizzonte dell'essere, si presenta (per dirla con espressione moderna) come orizzonte del dover essere, ossia come fondamento dell'etica. B) In un senso diverso da quello fin qui considerato, si può parlare di «naturalismo» di tutta quanta la filosofia greca, nella misura, almeno, in cui a essa è rimasto ignoto il concetto di soprannaturale, contenuto nel messaggio cristiano. Infatti, anche l'Intelligibile platonico (l'Idea) così come l'aristotelica forma e la stessa Intelligenza sono una particolare *physis* (cfr. voce).

Navigazione, seconda (δεύτερος πλοῦς)
È espressione usata da Platone per indicare il processo di pensiero che l'ha portato alla scoperta del soprasensibile, ossia delle Idee, per le ragioni che spieghiamo in **III 503ss**. (si vedano i testi che ivi riportiamo). In questa nostra opera abbiamo assunto tale espressione come emblematica, dato che riassume efficacemente la rivoluzione platonica del pensiero «fisico» e la fondazione di quello che successivamente si dirà metafisica. La «seconda navigazione» esprime sostanzialmente quello che, con espressione tecnica, chiamasi inferenza metempirica (cfr. Inferenza). – Si veda il mutato significato dell'espressione in Filone di Alessandria, nel passo che riportiamo in **VII 1782s**.

Necessario (ἀναγκαῖος)
Del necessario si può distinguere: 1) un significato ontologico e 2) uno logico. 1) In senso ontologico dicesi necessario «ciò che non può essere diverso da come è» (Aristotele,

Metafisica, V, 5, 1015 a 33 ss.). 2) In senso logico è necessaria la dimostrazione, o meglio la sequela sillogistica, appunto perché, poste le premesse, queste non possono non essere causa delle conseguenze (cfr. **IV 985ss**.). – Aristotele precisa, inoltre, che delle cose necessarie alcune hanno fuori di sé la causa della loro necessità, altre in sé. Di per sé necessario è ciò che è semplice, giacché per sua natura esso non può essere in diverso stato, ossia diverso da come è. Strutturalmente necessari sono gli enti eterni e immobili (cfr. *Metafisica*, V, 5, 1015 b 9 ss.).

Necessità, cfr. *Ananke*.

Negazione (ἀπόφασις)
Aristotele chiama negazione il giudizio (e la relativa proposizione) in cui si disgiunge qualcosa da qualcos'altro, ossia si esclude che un predicato appartenga a un soggetto (**IV 983**).

Nemesi (Νέμεσις)
È la divina punizione e la vendetta celeste della *hybris* umana. La comprensione del significato della Nemesi presuppone la comprensione dell'esatto significato della *hybris*; pertanto rimandiamo a questa voce.

Neoaccademia
È così denominata l'Accademia da Arcesilao a Carneade, cioè l'Accademia scettica (**VI 1473ss**.). Cfr. Accademia.

Neoaristotelismo
Così può denominarsi la filosofia di Alessandro di Afrodisia, per le ragioni che spieghiamo in **VI 1609s**. (Cfr. anche Aristotelismo).

Neocinismo
Con questo termine si può intendere – ma con molta cautela – la rinascita della filosofia cinica nei primi secoli dell'era cristiana. All'interno del neocinismo sono distinguibili una corrente stoicheggiante religiosa (**V 1119ss**.) e una corrente radicale (**V 1127ss**.). Il termine si giustifica, però, solo in parte, in quanto il cinismo, nella sua rinascita, non guadagna idee nuove e non si rinnova teoreticamente. Per un inquadramento generale cfr. Cinismo e, per l'aspetto storico e bibliografico, la voce Cinici, nello Schedario.

Neopitagorismo
Così si denomina, in generale, il pitagorismo che rinasce in età ellenistica e imperiale. A nostro avviso sarebbe invece opportuno denominare neopitagorismo solo il secondo momento di questa rinascita, che inizia alla fine dell'era antica e si sviluppa nei primi due secoli dell'età imperiale, riserbando per la fase precedente la qualifica di Mediopitagorismo, per le ragioni che spieghiamo in **VII 1879ss**. Cfr. voce Mediopitagorismo, e, per un prospetto generale, la voce Pitagorici nello Schedario.

Neoplatonismo
Così viene denominato il ripensamento del platonismo, iniziatosi nei primi anni del III secolo d.C. nella scuola di Alessandria di Ammonio Sacca, sistematicamente fondato nella scuola di Roma di Plotino e successivamente sviluppatosi in diverse scuole e tendenze fino al VI secolo d.C. Di questo movimento diamo un quadro sintetico completo in **VIII 2127ss**.; cfr. anche Schedario, voce Neoplatonici. Le novità di fondo del neoplatonismo, rispetto alle precedenti forme di platonismo, sono le seguenti: 1) la introduzione della teoria della processione (già messa a punto da Plotino e vieppiù approfondita fino a raggiungere la sua più completa formulazione in Proclo), in base a cui i vari piani della realtà (le varie

ipostasi) vengono strettamente collegati e fatti derivare l'uno dall'altro; 2) la deduzione dal principio primo della stessa materia e quindi la radicale e totale deduzione del mondo fisico dal mondo soprafisico; 3) un senso molto accentuato dell'unità di tutte le cose, variamente concepite come teofanie, manifestazioni del divino; 4) la risoluzione dell'etica nella mistica e la trasformazione del concetto di assimilazione al Divino in quello di estasi. Per le quattro tendenze fondamentali del neoplatonismo – a) quella puramente teoretica, b) quella speculativo-teurgica, c) quella accentuatamente teurgica e d) quella erudita – cfr. quanto diciamo in **VIII 2130ss.**, **2161ss.**, ***passim***. Non è possibile comprendere lo sviluppo del neoplatonismo postplotiniano, senza comprendere il significato che la teurgia, diffusa soprattutto dagli *Oracoli Caldaici* (**VII 1969ss.**), riveste nella tarda antichità.

Neoscetticismo
Così può denominarsi la fase dello scetticismo che va da Enesidemo a Sesto Empirico. Si potrebbe anche denominare neopirronismo. Per i caratteri del neoscetticismo e le diverse forme che esso assume, cfr. **VI 1551ss**. Per il prospetto generale cfr. voce Scetticismo.

Neostoicismo
Così è denominata l'ultima stagione della filosofia della Stoa, sviluppatasi a Roma con Seneca, Musonio, Epitteto e Marco Aurelio. Per i caratteri peculiari di questa corrente cfr. **VI 1621ss**.

Nichilismo
Con questo termine può denominarsi ogni tentativo che in qualunque modo tenti di mettere in crisi la stabilità ontologica del reale, ossia di negare la fermezza dell'essere delle cose. – a) Tale è, in primo luogo, l'eraclitismo di Cratilo, contro cui polemizzano Platone nel dialogo omonimo e aristotele nel libro IV della *Metafisica*. – b) Nichilista è Gorgia in maniera addirittura programmatica, nel suo celebre scritto *Della Natura* o *Del non-essere*. Le tesi della «me-ontologia» gorgiana si vedano in **II 267ss**. – c) Un particolare specie di nichilismo può considerarsi anche lo Scetticismo pirroniano, sia nella sua forma originaria, sia nella sua riproposta in età imperiale, per le ragioni che mostriamo in **VI 1443ss.**, **1523ss**.

Noerós (νοηρός)
Significa ciò che implica strutturalmente attività mentale, ossia intelligenza. È termine divenuto tecnico nella tarda antichità, soprattutto nel neoplatonismo. Plotino aveva incluso nella seconda ipostasi, detta *Nous* (Intelligenza), intelligenza e intelligibile, come due momenti strutturali della medesima. I Neoplatonici posteriori da questa ipostasi ne trassero molteplici, proprio erigendo in ipostasi ciascuno dei due momenti costitutivi dello Spirito: quello in cui predomina l'intelligenza, che chiamarono appunto intellettuale, e quello propriamente intelligibile, e ulteriormente ponendo, a guisa di termini di mediazione, perfino ipostasi intelligibili-intellettuali. Cfr. Giamblico, **VIII 2166ss.**; Teodoro di Asine, **VIII 2174ss.**; Proclo **VIII 2197**.

Noesi (νόησις)
Il termine indica pensiero e conoscenza, e, in particolare, la conoscenza più elevata, di carattere prevalentemente immediato. In Platone coincide con quella forma di pensiero o conoscenza che coglie le Idee (**III 595ss.**). – *Nóesis noéseos* è denominato da Aristotele il pensiero divino che pensa se medesimo, per le ragioni che spieghiamo in **IV 886ss**. Cfr. voce *Nous*.

Nome (ὄνομα)
È una voce che esprime la nozione di una cosa. La problematica del significato filosofico del nome e del linguaggio è chiaramente presente già nei Fisici presocratici (cfr., ad esem-

pio, quanto dice Parmenide in **I 150**), nei Sofisti (cfr. Gorgia in **II 270s.**,**275ss.**; e Prodico di Ceo in **II 277s.**), nel metodo dialettico socratico e in Antistene (cfr. rispettivamente **II 365ss.** e **407s.**). – Il primo scritto sistematico sul problema è però il *Cratilo* di Platone, dove si sostiene la tesi della non convenzionalità o naturalità del nome: «le cose hanno il loro nome da natura, e [...] non ognuno è artefice dei nomi, bensì solo quello che, riguardando al nome che da natura ha ciascuna cosa, sia capace di esprimere l'idea di questa nelle lettere e nelle sillabe» (390 E). Il nome è quindi «strumento didascalico che serve a discernere l'essenza delle cose» (338 B-C). Il nome, dunque, imita coi suoni le cose e ne rispecchia l'essenza. L'imitazione è tuttavia, come tale, imperfetta, cosicché non si dovrà passare attraverso i nomi per giungere alle essenze delle cose, ma viceversa. – Aristotele sostiene, invece, la convenzionalità dei nomi. Ecco un eloquente passo: «Il nome è [...] suono della voce, significativo per convenzione, il quale prescinde dal tempo e in nessuna parte è significativo se considerato separatamente [...]. Abbiamo detto per convenzione, in quanto nessun nome è tale per natura. Si ha un nome, piuttosto, quando un suono della voce diventa simbolo, dal momento che qualcosa viene altresì rivelato dai suoni inarticolati – ad esempio delle bestie – nessuno dei quali costituisce un nome» (*De interpretatione*, 2, 16 a 19 ss.; cfr. anche *Elenchi sofistici*, 165 a 6 ss.). – Sul fondamento naturale dei nomi insiste, per contro, Epicuro, per le ragioni che spieghiamo in **V 1167s.** – Per la problematica del nome nella Stoa cfr. **V 1321ss.** – Per l'inadeguatezza del nome a esprimere l'essenza di Dio, soprattutto nell'ambito della filosofia dell'età imperiale, cfr. la voce Ineffabile.

Nominalismo
Il nominalismo indica una dottrina (sviluppatasi in seguito alla disputa degli universali), la quale tende, al limite, a ridurre l'universale (ontologico e logico) al nome e alla sua funzione. Nell'antichità si possono trovare alcune istanze nominalistiche ante litteram in Antistene (**II 262s.**). – A un tempo concettualistica e nominalistica è la logica stoica, per le ragioni che spieghiamo in **V 1322ss.**

Nomos, cfr. Legge.

Nomoteta
Nomoteta significa colui che pone e dà la legge. Nessuno dei filosofi greci ha concepito Dio come nomoteta. – Filone di Alessandria desume invece dalla Bibbia questo concetto, che è rivoluzionario rispetto alla mentalità filosofica greca. – Il concetto di Dio come nomoteta suppone un sovvertimento oltre che del concetto greco di Divinità, anche del fondamento stesso della legge morale. Per il Greco il fondamento della legge morale è la natura (la natura in generale e la natura dell'uomo in particolare), oppure è Dio, ma non come Rivelatore di una sua volontà, bensì come oggetto autonomamente conosciuto e contemplato dall'uomo (allo stesso modo in cui la natura è autonomamente conosciuta e contemplata dall'uomo).

Non-essere (μὴ ὄν)
Il concetto di non-essere nella storia del pensiero greco ha assunto diversi significati e, conseguentemente, diverso rilievo speculativo. 1) Fra i Fisici presocratici il problema del non-essere è posto dagli Eleati che lo intendono come il puro negativo che assolutamente si oppone, al puro positivo che è l'essere (ossia lo intendono, per usare una terminologia posteriore, come il contraddittorio dell'essere). Sulle implicanze di questa dottrina cfr. **I 155s.**, **166ss.** 2) Di genesi eleatica, anche se rovesciato contro l'eleatismo melissiano, è il concetto di non-essere cui Gorgia dedica un suo famoso scritto, come mostriamo in **II 261ss.** 3) È merito soprattutto di Platone l'aver portato l'ontologia definitivamente fuori dalle secche dell'eleatismo, mostrando, a) come esista un *metaxú* o intermedio (cfr. voce) fra essere e nulla, vale a dire il divenire e soprattutto b) mostrando come esista il non-essere nel senso

di altro o diverso, compiendo così il celebre «parricidio di Parmenide», su cui cfr. **III 554ss**. 4) Aristotele ha poi redatto addirittura, insieme alla tavola dei significati dell'essere, una tavola dei diversi significati del non-essere, che ne comprende tre, come illustriamo in **IV 864**. 5) Con Plotino la concezione del non-essere si fa più complessa, potendosi parlare di un non-essere come di ciò che è al di sopra dell'essere, ossia che trascende l'essere stesso (l'Uno), oppure di un non-essere che è al di sotto dell'essere. Nel primo significato il non-essere è, in realtà, una sorta di super-essere, ossia la fonte stessa da cui deriva l'essere. Nel secondo significato è invece privazione di essere. In questo senso è non-essere la materia (cfr. **VIII 2074ss**.).

Non scritte, dottrine, vedi Dottrine non scritte

Noumeno (νοούμενον)
Per Sesto Empirico è la percezione dell'intelletto, vale a dire ciò che appare all'intelletto, così come il fenomeno è ciò che appare al senso. Noumeno, nella filosofia antica, ha dunque un significato del tutto diverso da quello che ha assunto da Kant in poi (**VI 1565ss**.).

Nous (νοῦς)
Questo termine viene comunemente tradotto con intelletto (o anche mente, intelligenza e pensiero). La traduzione, però, per quanto sia di per sé corretta, richiama al lettore moderno una problematica prevalentemente gnoseologica e psicologica, mentre l'area semantica dell'originario greco investe problematiche assai più vaste: dall'ontologia alla metafisica vera e propria, dalla fisica alla cosmologia, dalla antropologia alla morale e perfino alla religione. Un breve tracciato storico servirà a illustrare le varie valenze del *Nous*. 1) Già nei Presocratici, il *Nous*, oltre che la mente dell'uomo, designa la Intelligenza divina, ordinatrice del cosmo (cfr., ad esempio, Senofane, **I 135ss**.; e Anassagora, **I 188ss**.). In Diogene di Apollonia l'essere dotati di Intelligenza è la caratteristica essenziale della *physis* e del principio-aria, e, quindi, è anche caratteristica di tutta la realtà, compresi gli animali (**I 207ss**.; si veda l'elenco completo dei passi dei Presocratici in cui compare il termine e i suoi vari significati in III, 296 b ss. Diels-Kranz). 2) Con Platone la problematica del *Nous* si arricchisce delle acquisizioni della «seconda navigazione», e quindi si sposta sul piano metafisico. – a) *Nous* è l'anima razionale, sovraordinata gerarchicamente a quella concupiscibile e irascibile e per la prima volta concepita come immateriale, affine alle Idee. Nel *Timeo* l'anima razionale, che è prodotto dell'attività del Demiurgo, a differenza delle parti irrazionali è immortale. Dal *Nous*, «divino occhio dell'anima», dipendono la conoscenza delle Idee e del Bene, quindi la virtù, la morale e la «politica» (platonicamente intesa) e, in generale, i destini dell'uomo (cfr. **III 605ss**.). – b) Ma c'è anche un Intelletto proprio dell'Anima del mondo (un *Nous* cosmico). E Intelligenza (suprema intelligenza ordinatrice del cosmo) è il Demiurgo, che è un Dio (**III 567ss**., **577ss**.). È però da notare che, in Platone, il mondo delle Idee, l'Intelligibile, è superiore gerarchicamente all'Intelligenza, in quanto è regola e condizione della stessa Intelligenza. 3) Ancor più avanti si spinge Aristotele. – a) La introduzione dell'anima vegetativa e dell'anima sensitiva porta lo Stagirita a esaltare, a livello antropologico, l'eccellenza di quella razionale, del *nous*, che egli concepisce come non mescolato al corpo, ossia come immateriale, e quindi, come tale, capace di essere luogo delle forme ideali. Il *nous* umano è realtà di per sé impassibile, proveniente «dal di fuori», ossia trascendente, immortale, divina. La celebre distinzione fra intelletto potenziale e intelletto attuale è da intendersi alla luce della generale dottrina della potenza e atto e non sembra avere quella ampiezza e quella portata che le daranno i successivi commentatori ed esegeti di Aristotele (cfr. quanto diciamo in merito in **IV 916ss**.). Lo Stagirita definisce quindi l'essenza dell'uomo (l'io, come diciamo oggi; il «noi», come dicevano gli antichi) non genericamente come *psyché* (come Socrate e Platone), ma specificamente come *Nous* (cfr. documentazione in **IV 938**). – b) A

livello cosmologico è da rilevare la funzione delle cinquantacinque sostanze motrici delle sfere celesti dei pianeti, che sono, con ogni evidenza, Intelligenze, come risulta dal cap. 8 del libro XII della *Metafisica*, *passim*. – c) A livello metafisico-teologico, l'Intelligenza è presentata come l'essenza stessa dell'Assoluto: una Intelligenza che è intelligenza di se medesima, che costituisce, cioè, essa stessa il proprio intelligibile. Se, dunque, quella platonica è una metafisica dell'intelligibile, ossia della Forma e dell'Idea, quella di Aristotele può essere definita come metafisica dell'Intelligenza. 4) In età ellenistica l'intelligenza è interpretata in chiave corporeistica, e quindi perde la sua rilevanza e sporgenza metafisica. Restano, però, le precedenti valenze antropologiche, cosmologiche e fisico-teologiche, visibili soprattutto nello stoicismo, che ritiene l'egemonico (l'anima razionale) un frammento dell'intelligenza divina, e fa di quest'ultima il principio attivo e costitutivo dell'universo. 5) Con la riscoperta dell'incorporeo, in età imperiale (Medioplatonismo e Neopitagorismo), la metafisica dell'intelligenza procede a ulteriori acquisizioni, tramite il tentativo di sintetizzare le istanze platoniche e quelle aristoteliche. – a) In primo luogo è da rilevare come, in questo periodo, si tenda a differenziare più che in passato il *Nous* dalla *Psyché* e a sottolineare marcatamente la sovraordinazione gerarchica del primo rispetto alla seconda (**VII 1837ss.**). È questa una concezione che influenza – fra altri – addirittura lo stoico Marco Aurelio (**VI 1725ss.**). – b) In secondo luogo, si tende a stabilire una gerarchia di Intelligenze: quella suprema (che coincide col primo Dio) e quella dell'Anima del mondo (che viene detta secondo Dio). – c) Ma soprattutto è degna di rilievo la trasformazione delle Idee in pensieri di Dio, e precisamente nei pensieri del primo Intelletto che pensa se stesso. Sull'importanza che ha avuto Filone, a questo riguardo, cfr. **VII 1784ss**. – d) Proprio sulla sporgenza metafisica che ha il *Nous* nell'uomo viene fondata la possibilità della «assimilazione a Dio» (**VI 1623**), che in età imperiale diviene il comandamento morale essenziale. 6) Anche nei più famosi documenti della gnosi pagana, nei *Trattati ermetici* e negli *Oracoli Caldaici*, l'Intelletto gioca un ruolo fondamentale. Si veda, ad esempio, la gerarchia degli Intelletti e la funzione loro attribuita nel *Poimandres* e lo stretto. rapporto fra intelletto e salvezza nell'uomo (**VII 1964s.**, **1967ss.**). Si veda anche il rilevante ruolo che gioca il *Nous* a livello teologico negli *Oracoli* e, in particolare, la dottrina mistica del «fiore dell'intelletto» (**VII 1971ss.**, **1975s.**). 7) Un posto di primo piano nella storia del concetto di intelletto occupa Alessandro di Afrodisia, il quale distingue nell'uomo: a) un intelletto materiale, puramente potenziale; b) un intelletto *in habitu*, ossia un intelletto che, mediante la realizzazione della sua potenzialità, possiede l'abito del pensare; c) l'Intelletto, agente o produttivo viene invece identificato con Dio. – d) L'intelletto che «viene dal di fuori» (*nous thurathen*) diventa come l'impronta dell'Intelletto agente sulla nostra Anima, che rende l'intelletto nostro da potenziale a intelletto in habitu. Contrariamente a quanto per molto tempo si è creduto, Alessandro ammette una sorta di immortalità (impersonale), che solo per merito dei più recenti studi è stato possibile comprendere (**VI 1613ss.**). 8) Con Plotino, poi, il *Nous* diventa una ipostasi, concepita come una sintesi di essere, pensiero e vita. Il termine più corretto per tradurre il *Nous* plotiniano è quello di Intelligenza. La dottrina plotiniana del *Nous* fonde mirabilmente tutte le istanze della dottrina platonica e aristotelica e le porta alle loro ultime conseguenze, come mostriamo in **VIII 2044ss**. Con Plotino, però, mentre si fa nettissima la distinzione fra *Nous* e *Psyché*, che sono due differenti ipostasi, emerge una terza ipostasi (di cui ci sono, in precedenza, solo vaghe anticipazioni, soprattutto fra i Neopitagorici), superiore allo stesso *Nous*, ossia l'Uno. L'esatta comprensione del *Nous* plotiniano implica, pertanto, una adeguata comprensione dell'Uno da cui è generato, così come quella dell'Anima che esso genera, e, in modo particolare, implica un adeguato approfondimento del concetto di processione (**VIII 2021ss.**, **2115ss.**). Il successivo neoplatonismo spezza l'unità della ipostasi del *Nous*, facendo di quelle che in Plotino erano determinazioni concettuali altrettante ipostasi, e poi distinguendo, anche all'interno di queste, ulteriori ipostasi (cfr. Amelio, Porfirio, Giamblico, Teodoro di Asine, Proclo, Damascio). Cfr. la voce *Noerós*.

Nulla, cfr. Non-essere.

Nullità (οὐδένεια)
Quello della nullità è un tema che si trova in Filone di Alessandria in riferimento soprattutto all'uomo, e consiste nel comprendere a fondo che ciò che abbiamo e siamo dipende interamente da Dio. La presa di coscienza della propria nullità coincide con l'incontro dell'uomo con Dio creatore (**VII 1802**). – È peraltro da rilevare che, sfruttata in tutt'altro senso, la tematica della nullità dell'uomo si trova già prima, in ambiente greco, in Pirrone (**VI 1452ss.**) e nella tradizione scettica. – Si vedano, inoltre, i numerosi spunti di questa tematica in Marco Aurelio (**VI 1722ss.**). Cfr. anche la voce Vanità.

Numero (ἀριθμός)
Nell'evoluzione della concezione greca del numero che interessa il pensiero filosofico, si possono distinguere almeno cinque tappe. 1) La prima è quella rappresentata dai Pitagorici antichi in cui predomina una concezione arcaica del numero di carattere aritmo-geometrico, di cui diciamo in **I 113ss.** Già in questa fase, però, vengono guadagnate alcune prospettive, destinate ad avere notevoli sviluppi metafisici, quale ad esempio quella del numero come sintesi di limite e illimite su cui cfr. **I 115ss.** – 2) Platone concepisce i numeri a due livelli: a) come numeri matematici, intesi come enti che occupano il gradino più basso nella gerarchia del mondo ideale (e quindi come *metaxú* o intermedi) e b) come Numeri ideali, ossia come quei Numeri dai quali derivano le stesse Idee, di cui diciamo in **III 537ss.** – 3) Per Aristotele i numeri diventano enti di ragione ossia enti astratti come mostriamo in **IV 921ss.** – 4) L'evoluzione della dottrina del numero raggiunge il suo acme con il Neopitagorismo, in cui al numero stesso vengono date ben tre diverse valenze: a) una metodologica; b) una metafisica; c) una teologica di cui diciamo in **VII 1921**. – 5) Ricordiamo da ultimo l'originale ripensamento plotiniano della dottrina del numero in chiave metafisica, all'interno della processione ipostatica, di cui diciamo in **VIII 2054s.** e da cui deriverà la successiva dottrina delle Enadi (**VIII 2193**).

O

Ochema, cfr. Veicolo.

Officium, cfr. *Kathékon*.

Oikeiosis (οἰκείωσις, *conciliatio*)
È l'istinto primigenio di conservazione, che gli Stoici pongono alla base della loro etica. Tale istinto si caratterizza come la costante tendenza ad appropriarsi il proprio essere e tutto quanto è atto a conservarlo (**V 1373ss.**). L'*oikeíosis* diventa, così, il principio cardine da cui viene dedotta tutta l'etica stoica: bene è ciò che conserva il nostro essere e lo incrementa, male è ciò che lo danneggia e lo diminuisce. Anche nella deduzione degli indifferenti (cfr. voce) l'*oikeíosis* gioca un ruolo fondamentale (**V 1379ss.**).

Oligarchia, cfr. Governo, forme di.

Omeomerie (τὰ ὁμοιομερῆ)
Il termine significa, alla lettera, cose che hanno parti similari. Per Anassagora sono le realtà che costituiscono il principio materiale di tutte le cose. Sono così denominate, in quanto, ciascuna di esse, se divisa, dà sempre come risultati parti qualitativamente identiche (**I 183ss.**). Si veda, per la questione dell'origine del termine e per la complessa problematica ontologica che il concetto di omeomeria suppone, quanto diciamo in **I 185**.

Omonimo (ὁμώνυμος)
Ecco la definizione aristotelica: «Omonimi si dicono quegli oggetti, che possiedono in comune il nome soltanto, mentre hanno differenti discorsi definitori, applicati a tali nomi» (*Categorie*, I, 1 a 1 ss.). Gli omonimi hanno dunque in comune soltanto il nome, mentre la loro essenza e la loro nozione definitoria sono del tutto diverse (per esempio, «cane» è un animale, una parte del fucile, una costellazione). – I termini omonimi sono dunque equivoci. – L'opposto di omonimo è sinonimo (cfr. voce). – I polivoci non sono necessariamente omonimi (cfr. voce Polivoco).

Onore (τιμή)
Per quanto sia stato abitualmente considerato dagli antichi come uno dei beni fondamentali connessi alla vita sociale, già a partire da Socrate e dalla sua scuola, e soprattutto da Platone, esso venne ridimensionato in seguito al processo di interiorizzazione dei valori etici. Nella *Repubblica*, la smodata ricerca di onori costituisce il carattere distintivo di una delle forme di costituzione corrotta, e precisamente la prima, che si chiama, appunto, timocrazia (**III 744**). Anche Aristotele nega che l'onore possa essere un saldo bene e quindi fine della vita, come, invece, lo era per molti Greci (**IV 935**). In questa linea si muovono tutte le etiche dell'età ellenistica, con punte di estremismo provocatorio nei Cinici, che proclamano addirittura la mancanza di onore e di gloria come un bene prezioso (cfr. voce *Adoxia*).

Ontologia
È la dottrina dell'essere (cfr. voce). Ricordiamo che l'ontologia, in quanto mira alla totalità dell'essere, ossia all'intero dell'essere e non a una sua parte, corrisponde, in generale, alla metafisica. Volendo determinare con precisione il rapporto fra i due termini, si può dire che, in senso stretto, l'ontologia non implica necessariamente la trascendenza, mentre la metafisica la implica. Pertanto ogni forma di metafisica è necessariamente ontologia, mentre non ogni forma di ontologia è necessariamente metafisica in senso forte (= non ogni forma di ontologia sfocia nella trascendenza). Tuttavia, in senso lato, anche l'ontologia non trascendentistica può essere detta metafisica, se e nella misura in cui pretende di esaurire l'intero. Cfr. le ulteriori precisazioni che facciamo alla voce Metafisica. Sulla differenza tra ontologia e henologia, si veda ***Saggio* 2286ss**.

Opinione, cfr. *Doxa*.

Opposizione, opposti (τὰ ἀντικείμενα)
È termine che indica in modo generico un rapporto di esclusione fra due o più oggetti. L'opposizione può essere radicale, cioè senza la possibilità di termini intermedi (come per esempio l'opposizione fra essere e non-essere), e allora prende il nome di contraddizione; oppure può essere più attenuata, cioè può ammettere termini intermedi (come per esempio l'opposizione fra bianco e nero, che ammette come intermedio il grigio) e allora prende il nome di contrarietà (cfr. voce). Opposti sono anche, per Aristotele, i relativi, nonché il possesso e la privazione (cfr. *Categorie*, 10, *passim*).

Oracoli Caldaici (χαλδαικὰ λόγια)
Sulla genesi, sul presunto autore, sulle dottrine e sul significato storico e filosofico dell'opera che porta questo nome (giuntaci in frammenti) diciamo con ampiezza in **VII 1969ss**.

Oralità
La civiltà greca fino a Socrate è una civiltà dell'oralità, e Platone vive nel momento del passaggio dalla cultura orale alla cultura scritta. Per questa complessa problematica, si vedano **I-III *passim***; Cfr. anche Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, *passim* e Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, *passim*.

Ordine, cfr. Cosmo; Misura.

Orfismo
È un movimento religioso (sviluppatosi in Grecia a partire dal VI secolo a.C. e fiorito, sia pure con varia fortuna, fino al VI secolo d.C.), che trae il nome dal poeta Orfeo, considerato dai seguaci come il fondatore. – Per la caratterizzazione, la discussione della problematica e la valutazione delle influenze di questo movimento religioso assai importante si veda **I 59ss**.

Organicismo
1) Con questo termine si può denominare quella concezione che assimila la natura del cosmo a quella di un organismo vivente e lo interpreta di conseguenza. In questo senso furono organicisti non solo la maggior parte dei Naturalisti presocratici, ma anche Platone (cfr. soprattutto la cosmologia del *Timeo*, di cui diciamo in **III 583ss**.), e, in proporzione ancor maggiore, gli Stoici (**V 1333ss**.), e, poi, anche Plotino e quindi i Neoplatonici (**VIII *passim***). 2) In gnoseologia, può essere detto organicistico quel tipo di concezione che ritiene che la conoscenza di una nozione implica strutturalmente la conoscenza della totalità dei rapporti positivi e negativi che la collegano con tutte le altre. Così è stata denominata da alcuni interpreti la gnoseologia di Speusippo (**III 806s**.). È peraltro da notare che la dialettica platonica, in debita misura, può essere intesa come una concezione di tipo organicistico (**III 598ss**.).

Organo direttivo, cfr. Egemonico.

Organon (ὄργανον)
Con questo termine, che significa strumento, è stato designato il complesso degli scritti logici di Aristotele, sulla cui struttura cfr. **IV 977ss**. Malgrado non sia aristotelico, il termine esprime bene il carattere proprio della logica, che non rientra nel quadro delle scienze (**IV 977s**.), ma è una propedeutica alle medesime, destinata a fornire i mezzi (gli strumenti, appunto) necessari per affrontare l'indagine scientifica.

Origine, cfr. *Arché*.

Ottimismo
È un termine moderno che indica la concezione della fondamentale positività del principio o dei princìpi primi e quindi della fondamentale bontà della realtà che ne deriva in tutte le sue manifestazioni, sia come cosmo, sia come vita. L'ottimismo risulta strutturalmente legato alla concezione finalistica della realtà. Sono quindi ottimisti, fra i Fisici, soprattutto Anassagora che fa tutto dipendere dal *Nous* divino e la corrente dei Fisici eclettici facente capo a Diogene di Apollonia, che pone in primo piano il *telos*. L'ottimismo socratico è evidente soprattutto nella concezione di Dio come Provvidenza (**II 350ss**.). Le formulazioni più notevoli sono quelle di Platone (che pone al vertice dell'essere proprio l'Idea del Bene, e nella bontà del Demiurgo e nel Bene addita la causa dell'origine del cosmo; cfr. **III 577ss**.), nonché quella di Aristotele (che pone il fine come causa universale e interpreta la causalità del Motore immobile come una forma di attrazione che il perfetto esercita su tutte le cose; cfr. **IV 885ss**.). – Anche in Plotino, malgrado alcune incertezze, prevale la concezione ottimistica, come risulta, oltre che in generale dai suoi princìpi metafisici, anche dalla precisa dimostrazione della positività del mondo corporeo e soprattutto dalla polemica antignostica a questo riguardo (**VIII 2077ss**., **2082s**.), Anche nelle filosofie immanentistiche dell'età ellenistica predomina, in ultima analisi, un pacato ottimismo, nella misura in cui predominano le seguenti convinzioni: a) che la verità è conoscibile; b) che nel mondo c'è posto per l'uomo e per la sua felicità; c) che la felicità dipende dalle scelte dell'uomo; d)

che, quanto a felicità, l'uomo può addirittura (almeno in relazione alla qualità, se non alla quantità) non avere nulla da invidiare agli Dei (cfr. **V *passim***). Cfr., peraltro, quanto diciamo alle voci Disteleologia, Nichilismo, Pessimismo.

Ousia (οὐσία)
Il termine *ousía* è uno dei più difficili da rendere in lingue moderne, appunto perché, in greco, è carico di valenze talmente diverse, che i linguaggi moderni non sanno più accomunare e, quindi, non sanno più rendere con un unico termine. Si comprende, pertanto, come i traduttori non si trovino d'accordo nel rendere il termine *ousia* e oscillino fra soluzioni diverse, e, comunque, si mostrino poco soddisfatti di qualsiasi soluzione. Fortunatamente, l'italiano, su questo punto, fa un poco eccezione, perché, nella nostra lingua, il termine sostanza ha un largo uso anche nel parlare comune (assai più largo che non in altre lingue moderne). L'unico difetto del termine sostanza è che esso non ha legami glottologici con il termine essere, mentre in greco *ousía* li ha (deriva dal participio presente femminile οὐσία). Se noi volessimo mantenere lo stesso gioco di legami glottologici, dovremmo tradurre *ousía* con «entità» (in inglese *entity*, in tedesco *Wesenheit*, dal principio passato di *sein*, *ge-wesen*). Ma il termine «entità», nella nostra lingua, suona del tutto generico ed è, per giunta, ben lungi dal ricoprire l'area semantica del termine *ousia*, e, pertanto, non può essere utilizzato. Che cosa intendiamo, infatti, in italiano, con il termine sostanza? Quando noi usiamo il termine in locuzioni come le seguenti: «quella medicina contiene le tali sostanze», «quell'oggetto è costituito dalla tale sostanza o è fatto della tale sostanza», e altre di questo genere, noi intendiamo con «sostanza» gli elementi o i componenti che costituiscono le cose, il ciò di cui le cose son fatte, ossia la loro materia. Per contro, quando noi usiamo il medesimo termine in espressioni del seguente tenore: «il tal scritto significa in sostanza questo...», «Il tal discorso vuol dire in sostanza questo...», «la sostanza della discussione si riduce a questo...», e, in genere, quando usiamo l'espressione «in sostanza», noi intendiamo con il termine «sostanza» l'essenza, il nucleo principale ed essenziale, il quid ultimo caratterizzante la cosa. Infine, per influsso del linguaggio filosofico, parliamo anche di «sostanze individue concrete e determinate», per indicare le diverse realtà individue. Come si vede, col termine «sostanza» noi indichiamo un arco di significati che va dalla materia, all'essenza, all'individuo concreto. – Ora, per Aristotele, *ousia*, in generale, indica il significato principe dell'essere, ma poi, in particolare, include questo medesimo arco di significati sopra illustrati, sia pure con inevitabili sfumature di differenze. Per Aristotele *ousia*, in senso debolissimo e improprio, è la materia; in senso forte, è la forma; infine, è anche il sinolo. Per tutte le implicanze metafisiche di questi significati e per la delucidazione della struttura della usiologia aristotelica, **IV 871ss**. – Prima di Aristotele (che ha fornito la dottrina di gran lunga più complessa dell'antichità e forse di tutti i tempi), *ousia*, in Platone significa l'Idea e l'Essere soprasensibile dell'Idea (**III 513ss**.). – Dopo Aristotele, nella speculazione della Stoa e in alcuni pensatori influenzati dalla Stoa, *ousia* significa, invece, la materia o sostanza materiale. – In Plotino *ousia* serve a indicare soprattutto quell'essere che è momento costitutivo dell'Intelligenza, ossia della seconda ipostasi.

P

Padre (πατήρ)
È termine che Platone nel *Timeo*, 28 C, attribuisce al Demiurgo, denominandolo «fattore e padre di questo universo». Perciò il Demiurgo è padre, in quanto fattore. – Filone di Alessandria con «padre» esprime, oltre che l'attività demiurgica di Dio, quella creatrice: per lui il Dio-padre è il Dio che crea dal nulla. – La tradizione platonica riprende questo termine, amplificandolo in vario modo. – In Plotino, ad esempio, designa tanto l'Uno che è padre di tutto (*Enneadi*, I, 6, 8), quanto lo Spirito che è padre dell'anima (VI, 9, 5). – Con

coloritura più accentuatamente mistica, Padre indica il principio supremo sia nel *Corpus Hermeticum*, sia negli *Oracoli Caldaici*, sia nella letteratura religiosa della tarda antichità. – Questo epiteto ritorna anche nei tardi Neoplatonici.

Paideia (παιδεία)
Il termine, che, nelle sue origini e nella sua accezione comune, indica quel tipo di formazione dei fanciullo (*pais*) che è più idonea a farlo crescere e diventare uomo, nei filosofi assume, a poco a poco, il significato di formazione, di spirituale perfezione, ossia di formazione dell'uomo nel suo più alto valore. Dunque, potremmo dire che la paideia, grecamente intesa, è la formazione della perfezione umana. – La paideia prefilosofica era di carattere ginnico-musicale: la palestra e la poesia dovevano plasmare, contemperandosi a vicenda, il corpo e l'anima, formando una mente sana in un corpo sano. La più bella descrizione di questo tipo di educazione si trova nella *Repubblica* di Platone, in particolare nel libro II, 376 D ss., dove è però presentata come un tipo di educazione relativa e non assoluta, valida, cioè, per tutti quelli che non arrivano fino alla filosofia, e, comunque, tappa essenziale, anche per chi, poi, potrà ricevere la superiore educazione filosofica. In effetti, la nascita della filosofia in Grecia ha sostanzialmente modificato il tradizionale quadro della paideia. – Già i Sofisti giocano un ruolo fondamentale nell'imporre la filosofia come energia educativa essenziale. – Ma l'acquisizione diventa irreversibile con Socrate e soprattutto con Platone, il quale, con la sua scuola, l'Accademia, oltre che con i suoi scritti, impone la prospettiva di cui abbiamo detto. I veri maestri di formazione umana e di vita, diventano, così, non più i poeti, ma i filosofi. – Il messaggio educativo di fondo della filosofia greca si può riassumere nella scoperta della enorme energia formativa della contemplazione, di cui diciamo in ***Saggio, passim*** – contemplazione che in Plotino diventa addirittura forza ontogonica, formatrice della realtà, oltre che della umanità. Sulle tappe, le istituzioni, lo spirito e l'evoluzione della paideia greca si vedano le seguenti fondamentali opere: H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1964[6] (traduzione italiana di U. Massi, Editrice Studium, Roma 1966[2]); W. Jaeger, *Paideia, La formazione dell'uomo greco*, 3 voll., Berlin-Leipzig 1934-1947 (traduzione italiana Bompiani 2003, cit.). Quest'ultima opera, malgrado certi squilibri, resta un capolavoro nel suo genere.

Palingenesi (παλιγγενεσία)
Significa rinascita o rigenerazione. Nella tarda tradizione platonica indica la metempsicosi (cfr. voce). – Nella filosofia degli Stoici indica la periodica rigenerazione e ricostituzione del cosmo che fa seguito alla *ekpyrosis* (cfr. voce) o conflagrazione universale (**V 1367ss.**). Al concetto di palingenesi si connette, nella Stoa, quello di apocatastasi (cfr. voce).

Pampsichismo
È termine moderno che indica la riduzione della realtà fisica all'anima e alla sua attività. Una forma di pampsichismo può considerarsi il neoplatonismo, specie nella formulazione di Plotino, che riduce il cosmo fisico all'attività dell'anima e riduce la *physis* stessa all'anima (**VIII 2069ss.**, **2077ss.**). – I germi di questa concezione sono già in Platone, nella misura in cui egli, nel *Timeo*, pone non già l'anima nel mondo, ma, viceversa, il mondo nell'anima (**III 567ss.**). Platone non fu tuttavia pampsichista, almeno nella misura in cui ritenne la *chora* (il principio materiale) non prodotto dall'anima. – Ambigua risulta la posizione di Plutarco, che concepisce la materia come strutturalmente dotata di anima irrazionale (**VII 1849ss.**), così come quella analoga di Numenio (**VII 1950s.**). Cfr. voce Ilozoismo.

Panlogismo
È termine di conio moderno usato per indicare il sistema hegeliano, a motivo della riduzione che esso opera di tutta la realtà a ragione e *logos*. Nell'antichità (sia pure in un differente contesto) può essere così denominato il sistema di Plotino. Del resto, è Plotino stesso a

indicare con tutta chiarezza quanto segue: ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος, il principio è *logos*, e tutto è *logos* (*Enneadi*, III, 2, 15). Una forma di panlogismo non spiritualistico come quello di Plotino, ma materialistico, o meglio corporeistico, può essere considerato anche lo stoicismo (cfr. voce *Logos*).

Panteismo
È termine moderno che designa quelle forme di pensiero che, in vario modo, identificano l'essere di Dio con l'essere del mondo, ossia che negano la trascendenza divina. Una vera e propria forma di panteismo è costituita dall'ontologia stoica (**V 1337ss**.). Solo impropriamente i Presocratici possono dirsi panteisti, perché il loro pensiero, ancora arcaico, non dispone di quelle categorie necessarie per una determinazione precisa di tale questione. Si potrebbe dire che i Fisici presocratici sono panteisti, non perché negano la trascendenza, ma perché non l'hanno ancora scoperta, e proprio per questo motivo essi non distinguono l'essere del Divino e l'essere del mondo. È un errore storico-ermeneutico considerare il Neoplatonismo una forma di panteismo.

Paradigma (παράδειγμα)
1) Nel linguaggio metafisico platonico il termine significa il «modello» secondo cui le cose sensibili sono strutturate, ed esprime, quindi, la normatività ontologica dell'Idea (**III 529s**.). È da rilevare che Platone parla anche «del paradigma della vita», ossia del modello che l'anima sceglie prima di venire in questo mondo, volendo con questo indicare che ciascun tipo di vita ha un suo preciso significato metafisico. – Nella riforma filoniana le Idee cessano di essere paradigmi assoluti e divengono paradigmi relativi, ossia immagini rispetto a Dio (che è modello assoluto), paradigmi rispetto alle cose, per i motivi che spieghiamo in **VII 1784ss**.
2) Nella logica aristotelica significa, invece, esempio. Cfr. *Analitici primi*, II 24, *passim*.

Paradosso (παράδοξος)
Il paradosso è una tesi o una argomentazione o una dottrina che si oppone all'opinione comune. In filosofia viene usato a vari livelli. Celebri sono soprattutto i paradossi di Zenone (**I 158ss**.) e della Scuola megarica (**II 445ss**.). – Del paradosso si avvalgono specificatamente Socrate e Platone come di arma maieutica, mentre i Sofisti ne fanno un uso capzioso e puramente eristico. – Fortemente paradossali sono molte proposizioni della filosofia ellenistica. – In generale è da rilevare che il Greco, e in particolare il filosofo greco, ebbe molto gusto per il paradosso. Aristotele costituisce in un certo senso la più clamorosa eccezione, in quanto presenta il tipo di pensiero più rispettoso dell'opinione e quindi meno paradossale, teso com'è a presentare la filosofia come prolungamento critico e come fondazione della *doxa*, più che come rovesciamento di essa.

Paralogismo (παρλογισμός)
Indica il ragionamento errato che, in forza di espedienti, si presenta come corretto. Paralogismi sono i sillogismi eristici.

Pari (ἄρτιος)
È una delle due classi in cui si dividono i numeri per i Pitagorici. Pari è il numero (cfr. voce) in cui prevale l'illimite (mentre nel dispari prevale il limite). Cfr. documenti ed esegesi in **I 117s**. (Il pari viene considerato dai Pitagorici come peggiore e imperfetto; il dispari come migliore e perfetto).

Parimpari (τὸ ἀρτιοπέριττον)
Nella terminologia pitagorica è così denominato quel numero in cui è «mescolato» pari e dispari (**I 116**). Tale è l'uno o anche, nei Neopitagorici, quei numeri pari che, divisi per due, danno come risultato un numero dispari.

Parola, cfr. *Logos*; Nome.

Paronimo (παρωνυμος)
Aristotele fornisce la seguente definizione: «Paronimi sono quegli oggetti, che traggono la loro designazione da un certo nome, costituendone così le diverse flessioni. Ad esempio, il grammatico trae la sua designazione dalla grammatica, e il coraggioso dal coraggio» (*Categorie*, 1, a 12 ss.).

Parousia (παρουσία)
Il termine significa presenza. In Platone indica una possibile relazione fra l'Idea soprasensibile e il sensibile. L'idea può dirsi presente nella cosa, come la causa può dirsi presente nel causato (**III 527s**.).

Parresia (παρρησία)
Significa libertà e franchezza di parola ed è diventato un termine tecnico designante il modo di parlare caratteristico dei Cinici, spinto spesso, nella forma e nel contenuto, non solo al di là di ogni convenzione, ma addirittura (volutamente) al limite della sfrontatezza dissacrante. Cfr. le varie esemplificazioni che riportiamo in **V 1093**.

Partecipazione, cfr. Metessi.

Passione (πάθος, *passio*)
Significa perturbazione dell'anima. In genere la filosofia greca ha visto nella passione la radice dei mali e dell'infelicità dell'uomo e ciò che maggiormente contrasta con la virtù. La passione, concepita come legata al corpo o alla parte dell'anima più prossima all'animalità, va moderata e dominata (cfr. voci *Enkráteia*, Temperanza, Metriopatia), o addirittura, secondo gli Stoici, sradicata (cfr. Apatia). L'estremismo della posizione stoica si spiega a motivo del fatto che essi interpretano la passione come conseguenza di un errato giudizio di ragione, o meglio come moto irrazionale dell'anima conseguente a errata opinione, o addirittura come giudizio errato, e perciò la concepiscono come radicalmente eliminabile con la retta ragione e con la conoscenza. Cfr., in particolare, quanto diciamo in **V 1405ss**.

Passivo, intelletto, cfr. *Nous*.

Passivo, principio, cfr. Materia.

Peccato
La concezione del peccato, quale si è venuta a delineare nella cultura occidentale (sia nel senso filosofico di scelta di un bene inferiore a danno di un bene superiore, sia nel senso religioso di trasgressione di un comandamento divino, dipendenti l'una e l'altra dal libero arbitrio e dalla volontà) è sconosciuta alla grecità. Con Filone di Alessandria, soltanto, si fa strada il concetto di peccato come il non volere il volere di Dio (**VII 1796s**.). Ma Filone dipende dalla Bibbia da cui attinge il concetto di volontà e di comandamento. Fra i pensatori pagani, forse, Seneca più di tutti si avvicina alla concezione di cui parliamo. Ma Seneca è anche il filosofo che più di tutti ha parlato di *voluntas* (cfr. voce), pur senza saperla teoreticamente fondare (**VI 1664ss**.). Cfr. Vizio, Intellettualismo etico e Male.

Penetrabilità dei corpi (σῶμα διὰ σώματος χωρεῖ)
È una tesi stoica che dipende dalla tesi della commistione totale dei corpi (κρᾶσις δι᾽ ὅλων) e che, anzi, con questa coincide. Cfr. Commistione.

Pensiero, cfr. *Dianoia*; *Logos*; *Noesi*; *Nous*.

Pensiero di pensiero (νόησις νοήσεως)
È così caratterizzata da Aristotele la natura della sostanza immateriale, trascendente il sensibile, causa efficiente e finale dell'universo, ossia la natura di Dio. Cfr. testo ed esegesi in **IV 887s**. – Ricordiamo che proprio in questo consiste il guadagno metafisico più cospicuo dello Stagirita nell'ambito della metafisica e il suo più significativo contributo alla «seconda navigazione», per le ragioni che indichiamo in **IV 886s**.

Peras, cfr. Limite.

Percezione (κατάληψις, *perceptio*)
La percezione è la rappresentazione sensibile degli oggetti. Percezione è, ad esempio, la rappresentazione catalettica stoica. Cfr. voce Catalettica, rappresentazione. (Cfr. S.V.F., II, fr. 850 von Arnim; Cicerone, *Acad. pr.*, II, 6, 17).

Perfetto (τέλειος)
Nel senso più forte del termine è ciò che non ha nulla al di fuori di sé che gli manchi. Per i vari significati del termine, cfr. Aristotele, *Metafisica*, V, 16, *passim*. È interessante rilevare come il pensiero greco classico abbia identificato il perfetto col finito, intendendo l'infinito come ciò che manca di qualcosa (cfr. *Apeiron*): si legga il passo aristotelico da noi riportato in **IV 902**.

Periechon (τὸ περιέχον)
Significa ciò che abbraccia o circonda, e, quindi, regge e governa tutte le cose: tale è il principio secondo Anassimandro (**I 85s**.).

Peripatetico (περιπατητικός)
Sono stati così denominati Aristotele e i suoi seguaci, per le ragioni che indichiamo alla voce Peripato.

Peripato (περίπατος)
Significa «passeggiata». Fu così denominata la scuola di Aristotele dal fatto che nel Liceo (cfr. voce) vi era una «passeggiata» (peripato), ossia un viale opportunamente predisposto a questo scopo, e dal fatto che passeggiando lo Stagirita e i suoi discepoli solevano discutere di filosofia. Aristotele e gli Aristotelici furono di conseguenza detti Peripatetici (cfr. Cicerone, *Acad. post*., I, 4, 17 e Diogene Laerzio, V, 2).

Perseità
Con questo termine abbiamo reso quella caratteristica essenziale delle Idee indicata da Platone con l'espressione καθ᾽ αὑτό, che significa la loro assolutezza in contrapposizione al relativismo protagoreo (il quale pone nel soggetto il criterio di verità) e altresì in contrapposizione al mobilismo eracliteo (**III 519ss**.). La perseità delle Idee implica in maniera stretta la loro immobilità, ingenerabilità e incorruttibilità. Si veda anche la voce Assoluto.

Persona (πρόσωπον)
Il termine indica, in senso tecnico, una sostanza individua razionale in generale, e la irripetibile individualità umana in particolare. Il pensiero antico non ha però elaborato e approfondito a livello tematico questi concetti, che suppongono i guadagni del Cristianesimo. Cfr. la voce Individuo.

Persuasione (πειθώ, πείθειν)
La persuasione è una forma di convinzione prodotta non da conoscenza e scienza, ma da credenza e da opinione. La persuasione, insomma, è un credere senza sapere. (Con

il linguaggio moderno potremmo dire che la persuasione ha un fondamento meramente emotivo e non razionale). La persuasione è il fine specifico che si propone la retorica antica (cfr. voce).

Peso (βάρος)
È ritenuto da Stratone di Lampsaco, insieme al movimento, al caldo e al freddo, la causa di tutte le cose (**IV 1053**). – Da Epicuro è introdotto come uno dei caratteri essenziali degli atomi (**V 1179s.**).

Pessimismo
Il termine è di conio moderno, e indica, nella sua accezione più forte, quella concezione della realtà, la quale ritiene che all'origine delle cose e della vita vi sia un male o una colpa e che il negativo come tale sia un momento strutturale e fondamentale della realtà. Ora, se un sentimento pessimistico della vita si può trovare abbastanza diffusamente nella letteratura greca, non altrettanto si può dire che avvenga in campo filosofico. – Nei Presocratici una certa forma di pessimismo serpeggia, nella misura in cui si ispirano all'orfismo. – Ma con Socrate e soprattutto con Platone si delinea una concezione di fondo chiaramente ottimistica: cfr. **III 577ss.** – Il pessimismo nella filosofia post-platonica ha, a livello tematico, isolate manifestazioni: cfr., ad esempio, l'ultimo cirenaismo (**II 430ss.**); lo scetticismo (ma solo in parte). Si vedano inoltre certe note di sottofondo presenti in alcuni Stoici, segnatamente Marco Aurelio (**VI 1722ss.**).

Petizione di principio, cfr. Diallele.

Philía, cfr. Amicizia.

Phronesis, cfr. Saggezza.

Physis (φύσις, *natura*)
È questo un termine che esprime uno dei concetti cardine del pensiero antico. È assai difficile da tradurre, perché nelle lingue moderne non ne esiste uno corrispondente, che copra l'intera area semantica dell'originale. «Natura» resta il termine meno inadeguato, soprattutto se lo si svincola dalle riduttive concezioni scientifiche. Aristotele nella *Metafisica*, V, 4, ha tentato di tracciare una mappa dei vari significati di *physis*, la quale può tornare molto utile al lettore moderno che voglia recuperare quell'area semantica plurima di cui dicevamo: «Natura significa, 1) in un senso, la generazione delle cose che crescono (così, se si intende come lunga la 'υ' del termine φύσις). 2) In un altro senso, natura significa il principio originario e immanente dal quale si svolge il processo di crescita della cosa che cresce. 3) Inoltre, natura significa il principio del movimento primo che è in ciascuno degli esseri naturali e che esiste in ciascuno di essi, appunto in quanto è essere naturale [...]. 4) Inoltre, natura significa il principio materiale originario di cui è fatto o da cui deriva qualche oggetto naturale e che è privo di forma e incapace di mutare in virtù della sola potenza che gli è propria. Per esempio, si dice che la natura di una statua o di un oggetto di bronzo è il bronzo, invece di quelli di legno si dice che è il legno; e così ripetasi anche per gli altri casi: infatti, ciascuno di questi oggetti è costituito da questi elementi, senza che si muti la materia prima di cui è costituito. In questo senso, alcuni chiamano natura gli elementi degli esseri naturali. E alcuni dicono che elemento è il fuoco, altri che è la terra, altri che è l'aria, a1tri che è l'acqua e altri che è qualcosa di simile; altri che gli elementi sono più di uno e altri, infine, che elementi sono tutti quanti. 5) Inoltre, in un altro senso, natura significa la sostanza [= forma] degli esseri naturali. Perciò, di tutte le cose che sono o che si generano naturalmente, anche se è già presente ciò da cui, per natura, deriva il loro essere o il loro generarsi, qualora esse non abbiano ancora la loro forma e la loro

figura, diciamo che non hanno ancora la loro natura. Dunque, oggetto naturale è ciò che è composto di materia e di forma, per esempio, gli animali e le loro parti. E natura è non solo la materia prima [...], ma anche la forma e la sostanza: e questa è il fine della generazione. 6) Per estensione, allora, e in generale, ogni sostanza vien detta natura in virtù della forma, per la ragione che anche la forma è una natura. Dalle cose che si son dette risulta che la natura, nel suo senso originario e fondamentale, è la sostanza delle cose che posseggono il principio del movimento in se medesimo e per propria essenza: infatti, la materia si dice natura solamente perché è capace di ricevere questo principio e la generazione e la crescita solamente perché sono movimenti che derivano da questo stesso principio» (1014 b 16 ss.). – Per completare questo prospetto aristotelico dei vari significati di *physis*, occorre tracciare, in breve, anche la mappa delle fasi storiche attraverso cui sono stati via via guadagnati. Infatti, da questa, il già assai complesso quadro aristotelico risulterà non poco arricchito. – a) I creatori del concetto filosofico di *physis* furono i Presocratici, i quali appunto per questo sono chiamati Fisici. *Physis*, per essi, è il Principio dell'essere e della vita di tutte le cose (ciò da cui, a opera di cui e in cui tutte le cose sono) e il Principio è il Divino, come Aristotele stesso altrove dice (**I 136ss**.); in questo senso, la *physis* implica strutturalmente il concetto di Divino. *Physis*, in particolare per gli Eleati, è l'essere (**I 146**). La *physis* assume il carattere di asomaticità in Anassimene e soprattutto in Melisso, nel senso che spieghiamo in **I 164ss**.. Parlare di materialità, come molti fanno, della *physis* dei Presocratici, non è corretto, per le ragioni che spieghiamo in **I 80s**., **83ss**., **90ss**., **150s**., **182s**. *Physis* implica, infine, intelligenza e ordine, come è evidente già con la dottrina del *Logos* eracliteo (**I 102ss**.) e, soprattutto, con la dottrina di Anassagora e Diogene di Apollonia (**I 188**, **208s**.). Con terminologia moderna potremmo dire che per i Presocratici la *physis* è la totalità del reale considerato, nella sua struttura (ontologica), ossia nel suo ordine e nelle sue leggi con tutto ciò che queste implicano. – b) Platone guadagna altri significati, e, fra l'altro, chiama *physis* anche l'Idea, o, comunque, parla di *physis*, in più passi, riferendosi alle Idee. – c) Aristotele tenta una sistemazione e una sintesi dei guadagni precedentemente operati, come chiaramente risulta soprattutto dal punto sesto del passo sopra riportato. La preminenza gerarchica che egli dà al concetto di *physis* come forma indica il peso che ha avuto la lezione platonica. Con Platone e aristotele, tuttavia, avviene un capovolgimento di significato, conseguenza della «seconda navigazione». Infatti, la distinzione fra «metafisica» (filosofia prima) e fisica (filosofia seconda) comporta un mutamento dell'antico significato di *physis*, che, anziché indicare la totalità del reale, finisce col designare prevalentemente la realtà sensibile: il concetto di natura viene così a coincidere soprattutto con quello di natura sensibile (**IV 893s**.). È però da rilevare che questa prospettiva aristotelica non solo non elimina i precedenti significati di *physis*, ma si aggiunge ai medesimi, anche perché, subito dopo Aristotele, la metafisica viene abbandonata e gli esiti della «seconda, navigazione» vengono smarriti. – d) Un'ulteriore tappa si ha con la filosofia ellenistica, soprattutto con la Stoa. Il concetto di *physis* acquista anche il significato di fondamento della norma morale e politica. Già l'Accademia e lo stesso Aristotele si erano mossi in questa direzione, ma l'acquisizione teoreticamente fondata di questa prospettiva avviene solo nel contesto della triplice valenza del *Logos-physis*, di cui diciamo in **V 1307ss**. Per il significato fisico-teologico del *Logos-physis* cfr. **V 1345ss**. Per il senso specifico in cui il *Logos-physis* è fondamento dell'etica cfr. **V 1372ss**. – e) L'ultima tappa dell'evoluzione del concetto greco di *physis* è costituita dalla speculazione di Plotino. Secondo Plotino la natura è il lembo estremo dell'Anima, ossia l'aspetto per cui l'Anima produce il mondo fisico. La natura in senso plotiniano è *Logos* che produce le forme e le somministra alla materia. La *physis* deriva dalla contemplazione dell'Anima, ed è essa stessa contemplazione. Come tutte le realtà intelligibili, essa contemplando produce (**VIII 2069ss**.). – La storia dell'evoluzione del concetto di *physis* rispecchia, al limite, quanto vi è di essenziale nel pensiero greco e, in particolare, quella cifra per cui esso è in antitesi con il «soprannaturale», di cui è invece portatore il messaggio cristiano.

Piacere (ἡδονή, *voluptas*)
Il piacere è uno stato di carattere sia fisico, sia psichico, sia, insieme, fisico e psichico, che costituisce un dato originario e immediato dell'esperienza. Come tale, ossia come dato immediato, non è riducibile a elementi ulteriori. Esso può tuttavia essere interpretato: A), nel quadro di una determinata ontologia e quindi definito in funzione di categorie ontologiche; oppure B) valutato in un contesto etico e quindi qualificato con le categorie morali di bene e di male. A) Le interpretazioni ontologiche più note sono le seguenti. 1) Per i Cirenaici il piacere è un movimento dolce, mentre il dolore è un movimento violento (**II 424ss**.). 2) Per Epicuro, invece, è uno stato di quiete; o, meglio, il vero piacere è solo quello immobile (catastematico), dato che quello in movimento, di cui parlavano i Cirenaici, comporta sempre turbamento; cfr. **V 1216ss**. (si vedano alcune anticipazioni della dottrina epicurea in Platone, *Repubblica*, IX, 583 B ss.). 3) Per gli Stoici il piacere (così come il dolore) consegue all'*oikeíosis* (cfr. voce), consegue cioè all'aver cercato e trovato ciò che conserva e realizza la natura delle cose (**V 1373ss.**). 4) Più a fondo si sono spinti Platone e, soprattutto, Aristotele. Il primo interpreta il piacere come divenire, ma precisando che, come tale (ossia come ogni divenire), suppone l'essere come causa, alludendo con questo al bene inteso come causa del piacere (cfr. *Filebo*, 53 C ss.; sul problema in generale cfr. **III 653ss**.). Il secondo, invece, interpreta il piacere sulla base del concetto di *energheia*, ossia come attività, anzi come quel quid che si accompagna a ogni attività e attua il suo scopo e lo perfeziona (**IV 952ss**.). B) Per quanto concerne la valutazione del piacere, l'etica greca presenta tutto l'arco delle possibilità: 1) il piacere è bene; 2) il piacere è male; 3) il piacere non è né bene né male; 4) il piacere è la risonanza soggettiva di un bene oggettivo. 1) La prima tesi è propria già di alcuni Sofisti (**II 294s**.), dei Cirenaici (**II 424ss**.) e degli Epicurei (**V 1213ss**.). 2) La seconda è propria soprattutto dei Cinici (**V 1095s**.). 3) La terza è tipica di Socrate (**II 338ss**.). 4) La quarta è quella sostenuta da Aristotele nell'*Etica nicomachea*, ed è quella di gran lunga più raffinata (**IV 954ss**.).

Pirronismo
Con questo termine si indica la dottrina di Pirrone e gli sviluppi di essa da Enesidemo a Sesto Empirico; cfr. voci Scetticismo e Neoscetticismo.

Pistis (πίστις, *fides*)
Significa credenza. 1) Platone la considera una forma di opinione e la colloca al secondo livello della conoscenza sensibile, quella rivolta alle cose e agli oggetti sensibili (**III 595ss**., part. **597**). Strettamente connessa all'opinione la considera anche Aristotele (cfr. *De anima*, III, 3, 428 a 20). 2) In Filone di Alessandria il termine muta completamente di significato ed esprime la fede in Dio e nella sua Rivelazione. Filone ritiene, di conseguenza, la fede come la virtù suprema e anticipa, in questo modo, una serie di temi e di problemi che saranno sviluppati sistematicamente nella patristica e nella scolastica (**VII 1758ss**., **1794ss**.). 3) La fede coincide con la potenza e la sapienza teurgica in Proclo (**VIII 2212ss**.).

Pitagorismo
È il movimento filosofico e spirituale fondato da Pitagora, a cavallo fra il VI e il V secolo a.C., caratterizzato da due elementi fondamentali: a) l'ontologia del numero (princìpi delle cose sono i numeri e, più precisamente, i princìpi dai quali i numeri derivano, ossia l'illimite e il limite); b) una vita ascetica imperniata sulla credenza, di estrazione orfica, nella metempsicosi (**I 123ss**.). – Per quali motivi non si possa parlare dei singoli esponenti della Scuola, ma piuttosto di Pitagorici nel loro complesso, spieghiamo in **I 109ss**. – Il pitagorismo antico si dissolse nel IV secolo. Successivamente risorge in età ellenistica e, con rinnovato vigore, soprattutto in età imperiale, per poi fondersi dapprima col Medioplatonismo in Numenio, e quindi col Neoplatonismo. – Abbiamo proposto di denominare la fase ellenistica «mediopitagorismo», e di riservare alla successiva la qualifica di «neopitagorismo»,

per le ragioni che spieghiamo in **VII 1879ss**. Cfr. voci Mediopitagorismo e Neopitagorismo. – Per il catalogo degli esponenti della scuola e le indicazioni bibliografiche, cfr. Schedario, voce Pitagorici.

Pithanon (πιθανόν)
Significa probabile, credibile, nel senso di ciò che appare vero. La dottrina del *pithanon* costituisce il fulcro della filosofia di Carneade, il quale, per sfuggire al dogmatismo e insieme all'assoluto scetticismo, sostiene che l'apparire vero e l'assenso dato a esso è sufficiente alle necessità della vita pratica. Cfr. gli approfondimenti del significato teoretico di questa dottrina in **VI 1486ss**.

Platonismo
Con questo termine si indica la filosofia di Platone e della sua scuola, nonché i vari ripensamenti del platonismo originario, succedutisi in tutto il corso dell'antichità. La storia del platonismo non coincide, dunque, semplicemente con la storia della Scuola di Platone, ossia dell'Accademia, la quale muore con Antioco (cfr. voce Accademia e relativi rimandi). A partire dalla fine dell'era pagana e dagli inizi dell'era cristiana, il platonismo diviene movimento ecumenico, dapprima in una forma relativamente nuova che gli storici moderni della filosofia (ormai concordemente) denominano Medioplatonismo (cfr. voce e relativi rimandi) e poi, a partire dal III secolo d.C. e successivamente, in una forma radicalmente nuova (la forma più radicale di ripensamento che il platonismo abbia conosciuto) denominata Neoplatonismo (cfr. voce e relativi rimandi). Per gli esponenti del platonismo antico, cfr. Schedario, voce Accademici, dove diamo anche le indicazioni bibliografiche essenziali. I capisaldi del platonismo sono i seguenti: 1) l'ammissione dell'esistenza di due piani della realtà e dell'essere, quello dell'intelligibile e quello del sensibile (è questo l'esito essenziale di quello che Platone stesso ha denominato «seconda navigazione»; cfr. voce); 2) l'esplicito riconoscimento del fatto che l'intelligibile è la «vera causa» del sensibile (il sensibile non è in grado di spiegare se stesso); 3) l'affermazione che ai due piani della realtà corrispondono le due dimensioni dell'uomo che è anima (affine all'intelligibile) e corpo sensibile; 4) l'affermazione che l'anima, in quanto affine all'intelligibile, è incorruttibile; 5) la convinzione che il compito dell'uomo consiste nello sciogliere l'anima dal corpo; 6) il collegamento dell'etica con l'escatologia. Inoltre 7) il platonismo originario ha forti interessi politici, ma intende la vera politica come la vera etica fondata sulla vera filosofia. 8) Il Platone esoterico e la prima Accademia sussumono e sviluppano elementi pitagorici.

Πλοῦς Δεύτερος, cfr. **Navigazione, seconda**

Pluralismo
In generale dicesi pluralismo la concezione secondo la quale il principio delle cose non è unico ma strutturalmente molteplice. In senso specifico si intende per pluralismo la filosofia di quei Fisici presocratici, i quali tentano un superamento delle particolari aporie connesse al monismo eleatico (ossia Empedocle, Anassagora e gli Atomisti).

Pneuma (πνεῦμα, *spiritus*)
Il termine, che significa in generale soffio, spirito, assume dal punto di vista filosofico valenze assai diverse. 1) In Aristotele non riveste ancora un significato strettamente filosofico e metafisico, indicando i venti, il respiro, o anche la forza vitale che si esplica in tutti i viventi. Ecco un passo che illustra quest'ultimo significato, già molto interessante: «Ora appare chiaro che tutti gli animali hanno un pneuma congenito e che da questo deriva la loro forza. [...] Sembra che questo pneuma si trovi rispetto al principio psichico nello stesso rapporto in cui si trova rispetto a ciò che è immobile quel punto delle articolazioni che muove ed è mosso. Poiché il principio vitale in alcuni animali si trova nel cuore, in altri

in ciò che corrisponde al cuore, è perciò evidente che anche il pneuma congenito si trova nella stessa parte. Altrove si dirà se il pneuma sia sempre lo stesso o se divenga sempre altro. La stessa questione, infatti, sorge anche per le altre parti del corpo. Comunque, è chiaro che esso è per natura ben adatto a muovere e a esplicare energia. Le funzioni del movimento sono spingere e tirare, di modo che è necessario che l'organo possa espandersi e contrarsi. Di tal genere, dunque, è la natura del pneuma. Infatti contraendosi ed espandendosi naturalmente, è capace di tirare o di spingere in virtù di una medesima causa; inoltre rispetto alle sostanze ignee è pesante, rispetto alle sostanze contrarie è leggero» (*De Motu animalium*, 10, 703 a 9 ss.). 2) Nell'ontologia stoica il pneuma significa soffio infuocato ed è il principio che tutto penetra e tutto trasforma, il quale, distendendosi per l'universo con intensità differente, genera le varie cose con una precisa gradazione gerarchica. Il Pneuma Stoico, insomma, coincide con il fuoco-artefice (cioè con il Dio-*physis-logos*; **V 1301ss**.). 3) In Filone di Alessandria, il termine Pneuma è usato per indicare lo Spirito che Dio ispira nell'uomo, la potenza di vera vita che Dio dona all'uomo. Con questa dottrina Filone rivoluziona l'antropologia classica, per le ragioni che spieghiamo in **VII 1790ss**. 4) Significa, inoltre, quel fluido sottile che attraversa il corpo, da cui dipende la buona o la cattiva salute, secondo una setta dell'antica medicina (cfr. **VI 1557**). 5) Nel contesto del pensiero cristiano significa lo Spirito Santo.

Pneumatici, medici (πνευματικοί)
Sono così chiamati quei medici che additavano la causa delle malattie nella cattiva circolazione di un fluido sottile, denominato pneuma, che attraversa tutto il corpo (**VI 1557**).

Poesia, cfr. Poetica.

Poetica (ποιητική)
La riflessione filosofica intorno alla natura, al significato e al valore della poesia, inizia con Gorgia. Questi ritiene che la peculiarità della poesia consista nel produrre una sorta di (poetico) inganno (illusione), il quale produce a sua volta una mozione dei sentimenti, senza prefiggersi fini conoscitivi e pratici. Cfr. testi e approfondimenti in **II 276s**. – Per Platone la poesia (come in genere le arti figurative) è: a) imitazione (mimesi) non dell'essere, ma della parvenza dell'essere (ossia delle cose sensibili), e, dunque, è di «tre gradi lontana dalla verità» (è imitazione di imitazione). – b) Inoltre, in quanto suscita emozioni e sentimenti, essa si rivolge alla parte più bassa dell'anima e non alla ragione. – c) Non si fonda su scienza, ma su una sorta di divina mania, su una ispirazione alogica. Secondo Platone, l'arte non ha un valore autonomo (**III 687ss**.). – La dottrina aristotelica riscatta la poesia dalla condanna platonica e fa leva su tre concetti cardine. – a) L'arte è mimesi, ma non in quanto è mera copia degli eventi, bensì in quanto è visione dei medesimi secondo la possibilità e la verosimiglianza. – b) L'oggetto della poesia è il particolare, ma trasfigurato, per così dire, e visto nella sua valenza universale, non però in senso logico, ma in senso fantastico-poetico. – c) La poesia ha per effetto la catarsi; essa, infatti, solleva e purifica l'anima dalle passioni (**IV 1009ss**.).

Polimazia (πολυμάθεια)
Il termine esprime quel concetto che noi indichiamo con l'espressione erudizione molteplice o sapere enciclopedico. Come tale è disprezzato da Eraclito: «La polimazia non insegna a pensare rettamente» (fr. 40; cfr. fr. 129 Diels-Kranz). Analoga è la posizione di Democrito: «Molti, pur possedendo una molteplice erudizione, son privi di intelletto» (fr. 64); «Bisogna sforzarsi per capire molto, non per avere una molteplice erudizione» (fr. 65). Polimazia può denominarsi (anche se nelle testimonianze pervenuteci non ricorre tale termine) il sapere enciclopedico propugnato da Ippia (**II 283ss**.) e da lui ritenuto raggiungibile con l'arte della memoria (cfr. voce Mnemotecnica).

Polis (πόλις)
Il termine indica la Città nell'antico significato di Città-Stato, ossia di Stato come lo realizzarono i Greci. Si veda, al riguardo, la voce Politica e i relativi rimandi. Per la crisi della *Polis* e le sue conseguenze spirituali che investirono in pieno anche il pensiero filosofico, cfr. **V 1064ss**.

Politeismo
Il termine indica, nell'ambito della religione, la credenza nella esistenza di molti Dei. In filosofia indica, più propriamente, la concezione del Divino come strutturalmente molteplice. (In questo caso, forse, sarebbe meglio parlate di pluralismo teologico; ma il pluralismo teologico ha, in ogni caso, sempre una vera e propria valenza politeistica). Il politeismo – si noti – come è una cifra caratteristica della religione greca, così è anche una costante della filosofia greca. Per questo il concetto di monoteismo è rimasto fuori dagli orizzonti del pensiero antico. – Fra gli esempi più significativi, indichiamo la complessa deduzione degli Dei nel *Timeo* platonico (**III 584**), i cinquantacinque (o quarantasette) Motori che in Aristotele sono gerarchicamente subordinati, ma coeterni al primo Motore Immobile (**IV 888ss**.), i molteplici Dei di Epicuro (**V 1205ss**.). Nella tarda antichità, poi, la dottrina delle ipostasi viene addirittura presentata come fondazione teoretica del politeismo popolare in modo espresso e sistematico (**VIII 2161ss**., **2230ss**.). – Per il filosofo greco, insomma, Dio e il Divino implicano, sì, un'unità, ma non implicano affatto un'unicità, in quanto designano una sfera che, per sua stessa natura, strutturalmente si esplica in una molteplicità di differenziazioni. Cfr. Monoteismo.

Politia, cfr. Governo, forme di.

Politica (πολιτική)
A) Nella sua formulazione classica, che è quella platonico-aristotelica, la politica è una vera e propria filosofia dell'uomo e delle «cose umane» e, come tale, assorbe in sé l'etica. La politica, infatti, per ambedue i filosofi, 1) determina le supreme finalità della vita associata che sono il bene, il giusto e la felicità; 2) determina la struttura dello Stato che meglio porta alla realizzazione di quelle finalità; 3) determina le possibili forme di governo dello Stato e le loro caratteristiche. 1) Per quanto concerne il primo punto, si veda quanto diciamo in **III 715ss**. e **IV 961ss**. A complemento di quanto ivi è detto, riteniamo opportuno leggere alcune affermazioni tratte dall'*Etica nicomachea* di Aristotele, che mostrano in modo eloquente quanto la concezione antica della politica differisca dalla moderna, e, a un tempo, quanto Aristotele concordi con Platone nel determinare il concetto e i fini della politica. Nel cap. 2 del primo libro dell'*Etica nicomachea* lo Stagirita scrive: «se vi è un fine delle azioni da noi compiute che vogliamo per se stesso, mentre vogliamo tutti gli altri in funzione di quello, e se noi non scegliamo ogni cosa in vista di un'altra (così infatti si procederebbe all'infinito, cosicché la nostra tensione resterebbe priva di contenuto e di utilità), è evidente che questo fine deve essere il bene, anzi il bene supremo. E non è forse vero che anche per la vita la conoscenza del bene ha un grande peso, e che noi, se, come arcieri, abbiamo un bersaglio, siamo meglio in grado di raggiungere ciò che dobbiamo? Se è così, bisogna cercar di determinare, almeno in abbozzo, che cosa mai esso sia e di quale delle scienze o delle capacità sia l'oggetto. Si ammetterà che appartiene alla scienza più importante, cioè a quella che è architettonica in massimo grado. Tale è, manifestamente, la politica. Infatti, è questa che stabilisce quali scienze è necessario coltivare nelle città, e quale ciascuna classe di cittadini deve apprendere, e fino a che punto; e vediamo che anche le più apprezzate capacità, come per esempio strategia, economia, retorica, sono subordinate a essa. E poiché è essa che si serve di tutte le altre scienze e che stabilisce, inoltre, per legge che cosa si deve fare, e da quali azioni ci si deve astenere, il suo fine abbraccerà i fini delle altre, cosicché sarà questo il bene per l'uomo. Infatti se anche il bene è il medesimo per il singolo e per la città, è mani-

festamente qualcosa di più grande e di più perfetto perseguire e salvaguardare quello della città: infatti, ci si può, sì, contentare anche del bene di un solo individuo, ma è più bello e più divino il bene di un popolo, cioè di intere città. La nostra ricerca mira appunto a questo, dal momento che è una ricerca politica». Poco più avanti, all'inizio del capitolo quarto, Aristotele soggiunge che questo bene cui tende la politica è la felicità. «Riprendendo il discorso, poiché ogni conoscenza e ogni scelta aspirano a un bene, diciamo ora che cos'è, secondo noi, ciò cui tende la politica, cioè qual è il più alto dei beni raggiungibili mediante l'azione. Orbene, quanto al nome, la maggioranza degli uomini è pressoché d'accordo: sia la massa sia le persone distinte lo chiamano felicità». Aristotele e Platone non concordano, poi, nella determinazione del concetto di bene (cfr. voce), ma consentono molto più di quanto non si creda nel concepire la felicità nella dimensione detta contemplazione (***Saggio* 2258ss.**). 2) Per quanto concerne il problema della struttura dello Stato, abbiamo mostrato come Platone tracci due disegni: quello della città ideale nella *Repubblica* e quello della «città seconda» nelle *Leggi*. È errato credere che il primo sia meramente utopico e che il secondo sostituisca il primo. Il disegno della Città ideale implica indubbiamente una componente utopica, e Platone dice senza mezzi termini che quella città non esiste «in nessun luogo sulla terra» (e utopia vuol dire appunto ciò che non esiste in nessun luogo); ma Platone stesso precisa che non importa il fatto che essa esista o non esista, e neppure che possa storicamente realizzarsi nel futuro, giacché essa è come il «modello» cui deve conformarsi chi vuol vivere nella dimensione della vera politica. Il che significa che lo Stato primo è un ideale assoluto cui l'uomo deve tendere e che deve realizzare nel proprio intimo (**III 736ss.**, **750ss.**). Del resto, lo Stato ideale platonico è la proiezione ingrandita della *psyché* umana e del come essa deve vivere per essere perfetta, sicché la conclusione di cui sopra è del tutto legittima. Il disegno dello Stato secondo, tracciato nelle *Leggi*, rappresenta lo Stato sotto forma di ideale non assoluto, ma relativo, ossia storicamente realizzabile nelle circostanze del suo tempo. In questo senso è chiaramente anticipata la posizione di Aristotele, il cui Stato ideale è, appunto, un ideale supposto realizzabile nella dimensione storica. 3) Per quanto concerne, infine, la determinazione delle possibili forme di costituzione, ossia il governo dello Stato, ricordiamo che già nella *Repubblica*, vi sono precise indicazioni, con rilievi assai interessanti. Le analisi più mature si trovano però nel *Politico* (**III 755ss.**) e a esse si ispira Aristotele, completandole (cfr. voce Governo, forme di). B) Per quanto riguarda l'evoluzione storica della problematica politica nell'antichità è da rilevare quanto segue. 1) Già nei Presocratici, come è espressamente rilevato dalle nostre fonti, è presente l'interesse per la cosa pubblica. 2) I Sofisti si presentano addirittura come maestri di «virtù politica». 3) Socrate stesso presenta la sua attività filosofico-educativa come la più alta attività politica, e considera questa come «cura dell'anima». 4) Sulla corrispondenza fra anima e Stato in Platone abbiamo già detto. 5) Questo rapporto, sia pure ridimensionato, è ribadito dallo stesso Aristotele. 6) Un netto mutamento di prospettiva si verifica in conseguenza della rivoluzione politica operata da Alessandro Magno. Crollata la *Polis*, l'individuo cessa di identificarsi col cittadino e così l'etica cessa di identificarsi con la politica; lo Stato non viene più considerato come la dimensione necessaria per l'esplicazione e la realizzazione dei valori più alti dell'uomo. Posizioni di contestazione del valore della *Polis* si erano già avute in alcuni Sofisti e Socratici minori (cfr. Apolidismo), in particolare nei Cinici, che, però, maturarono il loro pensiero soprattutto in età ellenistica. Tipica di quest'epoca è la posizione degli Epicurei, che svalutano nettamente la vita politica, considerandola «innaturale», predicano l'eccellenza del «vivere nascosto» e valutano la legge, il diritto e la giustizia nella misura in cui sono legati all'utile. Gli Stoici, invece, teorizzano il diritto di natura e concepiscono una politica in chiave universalistica, affermando quel cosmopolitismo, di cui in passato si erano già avute anticipazioni, ma scarsamente motivate. In età ellenistica tale tema diviene assai diffuso e, da ultimo, viene accolto dagli stessi Epicurei. In età imperiale, infine, l'impostazione mistica della speculazione fa perdere quasi del tutto l'antico significato filosofico della problematica politica. Un esempio ci sembra

particolarmente eloquente: Plotino sente il bisogno di reduplicare le quattro virtù cardinali della *Repubblica* platonica e di introdurre virtù a livello superiore. Lo stesso avviene in molti Neoplatonici posteriori. Le antiche «virtù politiche» che per Platone erano tutta la virtù, diventano la più pallida manifestazione di essa e il Bene e la felicità vengono collocati in un luogo, che, lungi dall'essere raggiungibile in una dimensione «politica», risulta attingibile nel silenzio e nella solitudine, con una fuga «da solo a Solo».

Polivoco (πολλαχῶς λεγόμενον)
Polivoco si dice di ciò che viene predicato secondo molteplici significati. La polivocità è la nota che caratterizza la concezione dell'essere in Aristotele, di contro a quella eleatica che è radicalmente univoca (cfr. voce). La polivocità dell'essere aristotelico non implica, però, mera omonimia, ma analogicità, in quanto tutti i molteplici significati dell'essere presuppongono un riferimento strutturale a un unico significato, ossia all'essere come sostanza, che funge da fondamento a tutti gli altri, come mostriamo in **IV 859ss**. Cfr. voci Analogia, Univoco, Omonimo.

Ponos, cfr. Fatica.

Portico, cfr. Stoa.

Possibile (δυνατόν, ἐνδεχόμενον)
Aristotele definisce possibile ciò che non è impossibile che sia, ossia ciò la cui realizzazione non implica contraddizione (cfr. *Metafisica*, V, 12; VI, 3-4). Egli lo definisce altresì come ciò che non è né necessario né impossibile (*Analitici primi*, I, 13, 32 a 18-20). Il concetto di possibile ha notevole importanza nell'ontologia, dove coincide, di fatto, con il concetto di potenziale, ossia con il concetto di ciò che ha potenza o è in potenza (cfr. voce *Dynamis*), e che, come tale, può tradursi in atto. Di conseguenza, il possibile ha anche importanza nella logica (cfr. Modale). – Il possibile è inoltre considerato da Aristotele anche uno dei quattro topoi fondamentali della retorica (**IV 1005ss**.). – Contro il concetto di possibile-potenziale polemizzano i Megarici, in particolare Diodoro Crono, che definisce come possibile solo ciò che di fatto e di diritto è o si traduce in atto, ossia il necessario (**II 449s**.). – Il concetto di possibile di Aristotele implica uno strutturale superamento della concezione eleatica della realtà, che è concepita nella dimensione dell'assoluta necessità; quello di Diodoro, invece, suppone il ritorno massiccio ai presupposti eleatici (**II 448s**.). – Per Aristotele il possibile ha anche una valenza estetica.

Post-predicamenti
Sono stati così denominati quei concetti che Aristotele illustra nel trattato sulle *Categorie*, dopo l'analisi delle singole categorie, nei capitoli 10-15, e precisamente: opposizione, anteriorità, simultaneità, mutamento e avere.

Postulato (αἴτημα)
Ecco la classica definizione data da Aristotele negli *Analitici secondi*, I, 10, 76 b 23 ss.: «Ciò che è in virtù di sé necessario che sia e che è necessario credere non è né una presupposizione né un postulato, ma un assioma. Allora, ciò che, pur essendo provabile, il maestro assume senza prova è una presupposizione, qualora assuma cose accettate dal discente, e la presupposizione non è in senso assoluto, ma solo relativa al discente, mentre si ha un postulato qualora il maestro assuma la stessa cosa senza che nel discente sia presente un convincimento su di essa, o addirittura sia presente in lui il convincimento contrario. Proprio in ciò differiscono la presupposizione e il postulato, giacché quest'ultimo è l'opposto del convincimento del discepolo, oppure ciò che, pur essendo dimostrabile, il maestro assume usa senza provarlo».

Potenza, cfr. *Dynamis*.

Prassi (πρᾶξις)
Per Aristotele è quell'azione che parte dal soggetto e torna al soggetto, ossia l'azione morale, che, come tale, si distingue dalla *poíesis* o produzione, azione che produce qualcosa al di fuori del soggetto (donde la distinzione di scienze pratiche e di scienze poietiche; cfr. **IV 1009s**.). In senso generale, prassi indica l'agire e il fare degli uomini, come atteggiamenti distinti dalla contemplazione. L'inferiorità della prassi rispetto alla contemplazione è tematica in quasi tutti i filosofi greci. Si veda soprattutto ***Saggio* 2258ss**.

Pratica, scienza (πρακτική)
Così chiama Aristotele quelle scienze che ricercano il sapere per il perfezionamento etico dell'uomo e che implicano, quindi, un'attività che parte dal soggetto e ritorna al soggetto medesimo, arricchendolo spiritualmente. Sono scienze pratiche la politica e l'etica, ossia la «filosofia dell'uomo» (**IV 933ss**.). Cfr. voce Scienza.

Predicamento, cfr. Categoria.

Predicato (κατηγορούμενον)
1) Il predicato è, nella logica aristotelica, ciò che si dice di un soggetto e che ne esprime una proprietà, una affezione o una determinazione essenziale o anche accidentale. Il predicato, in quanto tale, nella sua funzione logica è universale. Questo significato di predicato è strettamente legato all'ontologia aristotelica; infatti suppone la dottrina della sostanza e dell'essere, delle categorie e dell'accidente. – 2) Nella dottrina Stoica il concetto di predicato è collegato al concetto di *lektá* e di incorporeo, per le ragioni che spieghiamo in **V 1321ss**.

Premessa, cfr. Protasi.

Prenozione, cfr. Prolessi.

Presenza, cfr. *Parousia*.

Primo (πρῶτος)
Usato in senso forte, questo termine è sinonimo di Arché, principio: «principio è ciò che è primo e ciò che è primo è principio»(Aristotele, *Topici*, IV, 7, 121 b 9). – Così anche Proclo: «Principio di tutte le cose è quello di cui tutte partecipano. Ma tutte le cose partecipano solamente del Primo; mentre delle altre cose non partecipano tutte, ma alcune. Dunque ancora quello [= l'Uno] è il Primo assolutamente, ma le altre cose, riferite a un certo ordine, sono prime, non già prime assolutamente» (*Elementi di Teologia*, 100). – Alcuni Neoplatonici preferiscono il termine Primo ad altri per indicare l'Assoluto. – Ricordiamo che la metafisica come scienza dei princìpi primi è detta da alcuni protologia, e che primo e ultimo in metafisica possono indicare la medesima realtà, in quanto il principio è primo per sé, ma ultimo per l'uomo che, nella sua indagine, parte dalle cose principiate e trova il principio appunto come ultimo.

Principio, cfr. *Arché*.

Privazione (στέρησις)
Si contrappone a possesso ed è uno dei quattro generi di opposti, secondo Aristotele (gli altri opposti sono: i relativi, i contrari e i contraddittori). Nell'ontologia Aristotele indica con questo termine il venir meno o la mancanza della forma, e, come tale, la privazione gioca un ruolo importante nella spiegazione del divenire. Sui molteplici significati di privazione cfr. Aristotele, *Metafisica*, V, 22, *passim* e il nostro commentario a questo luogo.

Probabile, cfr. *Pithanòn*.

Probabilismo
È quell'atteggiamento di pensiero che sostituisce al criterio di verità un criterio di plausibilità o credibilità. Nella terza Accademia di Carneade questo criterio assume la forma di probabilismo dialettico (cfr. testi ed esegesi in **VI 1486ss.**). In Filone di Larissa e in Cicerone assume, invece, una forma che si potrebbe denominare probabilismo positivo (cfr. testi ed esegesi in **VI 1495ss.**, **1508ss.**).

Processione (πρόοδος)
È il termine più appropriato per indicare il processo di derivazione di tutta la realtà dall'Uno nella metafisica neoplatonica. La processione è stata spesso confusa con l'emanazione; ma questo è un grave fraintendimento (**VIII 2115ss.**). La processione risulta costituita da una serie di momenti logicamente ben distinti già in Plotino, e poi via via esplicitati, approfonditi e anche resi ulteriormente complicati dai successivi Neoplatonici. Per comprendere a fondo la processione neoplatonica bisogna partire dalla distinzione plotiniana delle due forme di attività: a) l'attività che è propria di un ente e b) l'attività che proviene da quell'ente. La prima coincide con la natura stessa dell'ente, la seconda, invece, deriva da essa. – a) La prima attività dell'Uno coincide con il suo libero autoporsi (col suo essere *causa sui*) e col suo voler essere quello che è. – b) La seconda (necessaria conseguenza) implica il procedere di qualcos'altro dall'Uno (poiché l'Uno si autopone come infinita potenza, come potenza di tutte le cose, da lui devono procedere tutte le cose). Ciò che deriva dall'Uno è un alcunché di indeterminato, che si determina solo rivolgendosi a contemplare l'Uno. Nasce, in questo modo, la prima ipostasi, dalla quale derivano le altre, secondo un identico schema. – La processione implica, a un tempo, necessità e libertà: è una necessità che segue a un atto di libertà (quello dell'Uno che si autopone). La processione implica poi un permanere dell'ipostasi produttrice ed è, quindi, un'attività che non esaurisce né diminuisce la realtà dell'ipostasi da cui deriva. Viceversa, come attività, digrada via via, cosicché le ipostasi prodotte sono via via inferiori gerarchicamente l'una all'altra. – Il concetto di processione non si comprende senza quello di contemplazione. Per una esposizione sintetica della processione cfr. **VIII 2115ss**. Per una esposizione analitica dei vari momenti di essa, cfr. **VIII 2021ss**. Proclo (esplicitando elementi già presenti in Plotino, alla luce anche dei successivi sviluppi del neoplatonismo) determina la processione come processo triadico costituito da tre momenti: 1) della manenza, 2) della processione o uscita e 3) del ritorno. La manenza è già chiaramente espressa nel concetto plotiniano di permanere (*ménein*) e coincide, in fondo, con l'attività del di cui abbiamo sopra detto. L'uscita coincide con l'attività dal. Il ritorno coincide con il rivolgersi contemplativo. Per ulteriori determinazioni e caratteristiche strutturali della processione secondo Proclo cfr. **VIII 2198ss**.

Processo triadico, cfr. Processione.

Progredienti (προκόπτοντες)
Sono, soprattutto nella dottrina del secondo stoicismo, gli uomini che, pur non essendo ancora giunti alla virtù, progrediscono verso di essa. – Questo concetto è stato introdotto soprattutto dal Mediostoicismo e da Seneca per smussare il paradosso secondo il quale fra vizio e virtù non c'è (moralmente) una via di mezzo, e, dunque, o si è stolti o si è saggi.

Progresso
Il concetto di progresso inteso come sviluppo dell'uomo nel corso della storia verso un incremento sempre maggiore di civiltà e quindi verso un positivo sempre maggiore, è fondamentalmente estraneo al pensiero antico, così come lo è il moderno concetto di storia. – a) Nel mito dell'età dell'oro, cui succedono età sempre meno felici, è implicita, anziché

quella del progresso, l'opposta idea del regresso. – b) Nel concetto dei cicli ricorrenti, quale si trova ad esempio in Aristotele (secondo cui l'umanità progredisce fino al momento in cui le ricorrenti catastrofi non la riportano allo stato primitivo) l'idea di progresso, che sembra essere ammessa all'interno di ciascun ciclo, è vanificata, non solo dal fatto che si tratta sempre di un progresso a termine, ma altresì dal fatto che è sempre lo stesso tragitto che nei vari cicli si ripete, e l'idea di ripetizione è la negazione di quella di progresso nel senso sopra indicato. – c) Lo stesso vale, e in misura ancora maggiore, per i cicli ricorrenti quali sono concepiti dagli Stoici; cfr. Apocatastasi.

Prohaíresis (προαίρεσις)
In Aristotele significa, fondamentalmente, scelta (**IV 956ss**.); in Epitteto diventa un concetto-cardine, scelta di fondo, da cui dipendono tutte le successive scelte (**VI 1691ss**.). Si veda quanto diciamo alla voce Scelta.

Prolessi (πρόληψις)
Secondo la canonica epicurea le prolessi (o anticipazioni, o prenozioni) sono le rappresentazioni sensibili rimaste nella memoria come impronte delle passate sensazioni e che possono essere richiamate alla mente ogni volta che occorre, assumendo, così, la funzione di anticipare le esperienze future (donde il loro nome). Costituiscono il corrispettivo sensistico dell'universale logico (**V 1165ss**.). – Anche gli Stoici ammettono l'esistenza di prolessi, considerate come una sorta di naturale concezione degli universali (**V 1320s**.).

Pronoia, cfr. Provvidenza.

Proposizione
È un enunciato che afferma o nega qualcosa di qualcos'altro. La proposizione è, dunque, l'espressione di un giudizio (**IV 983ss**.). Aristotele indica la proposizione col termine protasi (cfr. voce).

Protasi (πρότασις)
La protasi è una proposizione (cfr. voce), così detta dalla posizione che occupa nel sillogismo. Aristotele (che è il primo a usare il termine protasi in senso tecnico) ne dà questa definizione: «le protasi [...] sono ciò da cui procede il sillogismo» (*Anal. post*., I, 12, 77 a 37). Le premesse sono causa della sequela sillogistica e della conclusione. Le premesse del sillogismo sono due: una maggiore e una minore – Sulle loro caratteristiche e sulle peculiarità delle premesse del sillogismo scientifico, di quello dialettico e di quello eristico cfr. **IV 985ss**.

Protrettico (προτρεπτικός)
Dicesi protrettico un discorso di esortazione, in particolare di esortazione alla filosofia. (Il *Protrettico* aristotelico – giuntoci solo in frammenti – è forse il più celebre esempio di esortazione al filosofare).

Provvidenza (πρόνοια, *providentia*)
Indica quella attività essenziale di Dio per cui egli ordina e regge il mondo. – a) In Socrate coincide con l'attività finalizzatrice di Dio (**II 350ss**.). – b) In Platone coincide con l'attività del Demiurgo che produce le cose, riducendo il disordine della *chora* all'ordine, avendo come scopo il bene (**III 563ss**.) – c) Nella teologia aristotelica non c'è posto per la provvidenza. – d) Meno che mai c'è posto in quella epicurea. – e) Invece negli Stoici, il concetto di Pronoia emerge in primo piano, ma con mutato significato, coincidendo con il concetto di finalità e razionalità immanente, connesso alla immanenza del Dio-*Logos*-*Physis*. Come tale la Pronoia viene a coincidere con la *Heimarméne* o Fato, per le ragioni che spieghiamo

in **V 1354ss**. – f) È da notare che il Greco non guadagnò il concetto di Provvidenza relativo ai singoli individui; solo nel neostoicismo ci sono accenni in tal senso, ma non teoreticamente fondati. – g) Il concetto di Provvidenza viene rifondato in senso spiritualistico e trascendentistico nell'ambito del rinato platonismo. – h) In Filone assume connotati biblici; cfr. testi ed esegesi in **VII 1775ss**., **1781ss**.

Psicologia
Inteso in senso filosofico questo termine designa la dottrina che cerca di determinare la natura dell'anima e le funzioni a essa connesse. Il termine è entrato in uso nell'età moderna, ma la problematica relativa è centrale già nel pensiero antico. Si possono, grosso modo, distinguere cinque fasi della psicologia greca: 1) quella caratteristica dei naturalisti, in cui il problema dell'anima è connesso a quello del principio, ma con larghe infiltrazioni orfiche comportanti una serie di aporie; 2) quella socratica, che coincide con la nascita del concetto occidentale di anima; 3) quella metafisica nelle sue due versioni: a) metafisico-religioso-escatologica di Platone e b) metafisico-fisico-gnoseologica di Aristotele; 4) quella materialistico-immanentistica dell'età ellenistica, nelle sue opposte versioni epicurea e stoica e 5) quella medioplatonica e soprattutto quella neoplatonica, in cui l'anima diventa ipostasi. Cfr. voce *Psyché*.

Psyché (ψυχή)
Il termine *psyché*, così come il termine *physis*, esprime uno dei concetti cardine del mondo antico e, ancora come *physis*, non si può rendere con un termine moderno che sia capace di coprire l'intera area semantica coperta dall'originale. Anima resta il termine moderno meno inadeguato, in quanto mantiene le valenze fondamentali dell'originale, ma perde tutta una serie di risonanze che il termine ha via via assunto, nella cultura greca e, per giunta, rischia di richiamare alla mente dell'uomo moderno una problematica prevalentemente religiosa, mentre nella cultura greca la *psyché* gioca un ruolo essenziale praticamente a tutti i livelli: dalla metafisica alla filosofia della natura, dalla cosmologia alla antropologia, dalla morale alla politica, dalla gnoseologia alla religione. Data l'importanza enorme di questa figura teoretica nel pensiero greco, è necessario ripercorrere in breve le tappe attraverso le quali si è definita e sviluppata. 1) In Omero, come la moderna filologia ha accertato in maniera precisa, *psyché* ha fondamentalmente due significati. a) Un primo, piuttosto generico, di «soffio vitale» (si noti il rapporto fra *psyché* e il verbo ψύχω = soffio), del quale si fa menzione soprattutto nella circostanza della morte, ossia quando lascia l'uomo con l'ultimo respiro. – b) Un secondo, più caratteristico, è quello di «larva umana», fantasma, che sopravvive alla morte e va nell'Ade. Questa larva è completamente priva di coscienza e conoscenza ed esprime un qualcosa di nettamente negativo. Come è stato detto con efficace paradosso, più che un'anima senza corpo (nel senso che oggi diamo a questa espressione), la *psyché* intesa in questo senso è un corpo senza anima, depotenziato e devitalizzato, con il quale l'io dell'uomo e il suo intendere e il suo volere non hanno nulla a che fare. Il vero uomo è solo quello di carne e ossa. 2) Una concezione opposta a quella omerica si diffonde in Grecia con l'Orfismo, come abbiamo mostrato e documentato in **I 61ss**. La *psyché* viene identificata con un Demone e dichiarata di origine divina e, quindi, considerata come immortale. La sua presenza in un corpo viene considerata come conseguenza di una colpa, e, quindi, come una espiazione. Nasce, così, la prima concezione dualistica di anima e corpo. In chiave negativa viene di conseguenza interpretato il corpo (che vien detto «soma», termine usato, in precedenza, solo per indicare il cadavere), mentre il positivo dell'uomo viene additato unicamente nel Demone-*psyché*, con tutte le conseguenze di cui abbiamo detto in **I 129ss**., **179ss**. Anche l'Orfismo non riferisce, però, alla *psyché* la coscienza e la intelligenza; anzi, essa è tanto più se stessa quanto meno è viva la nostra attività cosciente, come nel sonno, negli svenimenti, e, al limite, quando si libera, con la morte, dal corpo. 3) In un'ottica nuova la problematica della *psyché* si presenta nei Fisici presocratici. Già a partire da Talete, la *psy-*

ché è connessa alla *physis* e al Principio (**I 82ss.**). A essa vengono di conseguenza attribuiti quei caratteri che sono propri del Principio e, a poco a poco, anche l'intelligenza, come si può ricavare dai frammenti di Eraclito (**I 102ss.**); dal finale del fr. 10 di Anassagora e, soprattutto, da Diogene di Apollonia, il quale identifica l'intelligenza con l'aria, e dice espressamente che l'aria che gli animali e gli uomini respirano «è per essi *psyché* e intelligenza» (64 B 4 Diels-Kranz); cfr. **I 208ss**. Alla prospettiva fisica della *psyché*, in molti Presocratici, viene giustapposta, in modo aporetico, quella orfica. Il motivo è da ricercarsi nel fatto che, sulla base della concezione della *physis*, non era possibile spiegare l'immortalità personale e rispondere a certe istanze di carattere religioso, come chiaramente emerge soprattutto dalle posizioni dei Pitagorici, di Eraclito, e di Empedocle. 4) La identificazione pienamente consapevole e tematica della *psyché* con l'io intellettuale e morale e con la personalità dell'uomo costituisce il contributo squisitamente socratico, come mostriamo in **II 315ss**. Certamente questo passo è stato preparato, in una certa misura, dagli ultimi Fisici, e anche da alcuni poeti. Ma la posizione di Diogene andava radicalmente decosmologizzata e defisicizzata (nella misura in cui Diogene attribuisce anche agli animali intelligenza, resta in antitesi con Socrate), e le intuizioni dei poeti andavano razionalmente tradotte e definite. Dunque, l'aver fatto della *psyché* la sede dell'intelligenza, della conoscenza e dei valori morali, e l'aver identificato, di conseguenza, proprio in essa il carattere etico e la vera personalità dell'uomo, costituisce il grande contributo del messaggio socratico; una conquista veramente irreversibile della storia spirituale dell'Occidente. 5) Il contributo di Platone consiste nell'aver dato fondamento metafisico alla riforma socratica. Socrate si era limitato a dare una definizione operativa (per usare una espressione moderna) dell'anima, mentre Platone spiega che essa è affine alle Idee, e in conseguenza dei guadagni della «seconda navigazione» può dimostrarne l'immortalità, come a Socrate non era stato possibile. Platone può, in questo modo, tentare una sintesi fra le acquisizioni socratiche e il messaggio orfico e far coincidere la *psyché-daimon* con l'intelligenza, spogliando così di gran parte del carattere magico-misteriosofico lo stesso messaggio orfico, pur mantenendone la carica mistico-religioso-escatologica e sposandola col razionalismo socratico. Ma, in Platone, il concetto di *psyché* si dilata man mano che la sua speculazione si evolve. La tripartizione in anima concupiscibile, irascibile e razionale, quale emerge soprattutto nella *Repubblica*, può considerarsi ancora un approfondimento in senso socratico, dato che è introdotta per dar conto di quelle forze alogiche senza le quali non si spiegano i conflitti che ci sono all'interno dell'uomo e dunque la stessa virtù. Ma con la dottrina del *Fedro* dell'anima come principio di movimento e soprattutto con la dottrina dell'Anima del mondo del *Timeo* (cfr. anche il libro X delle *Leggi*), la *psyché* diventa anche un principio ontologico e cosmologico (cfr. **III 605ss.**). 6) I contributi di Aristotele (contenuti soprattutto nel trattato *Sull'anima*) ampliano considerevolmente gli orizzonti della problematica della *psyché*. Tutte le forme di vita vengono interpretate in funzione dell'anima, e di conseguenza vengono introdotte: a) un'anima vegetativa, b) una sensitiva, c) una intellettiva. Inoltre il concetto di anima viene definito in funzione dei nuovi concetti di forma, atto, *entelechia*, con esiti assai fecondi. Per quanto concerne l'uomo, Aristotele considera immortale solo l'anima intellettiva, ma (almeno nelle opere della maturità) tace nelle opere di scuola sui destini escatologici della medesima. Su tutti questi temi cfr. **IV 907ss**. e i documenti che ivi riportiamo. 7) Nell'Accademia e nel Peripato, dopo la morte dei fondatori, assistiamo, più che ad approfondimenti, a restrizioni delle dottrine dei maestri. Le novità in materia vengono, nell'età ellenistica, dal Giardino e dalla Stoa. La rilettura in chiave materialistico-corporeistica della dottrina della *psyché* riesce solo in modo assai aporetico. Epicuro considera l'anima come un aggregato di atomi e quindi corporea, e per giunta, come ogni aggregato, mortale. Ma poi egli tende a considerare questi atomi costituenti la *psyché* in un modo qualitativamente diverso dagli altri, in chiara antitesi con i presupposti del sistema (si veda quanto rileviamo in **V 1199ss.**). Anche la Stoa interpreta l'anima come una realtà corporea, ossia come pneuma, ma in una prospettiva assai più ricca. Vi è un'Anima del mondo, che è lo stesso Principio divino, l'Intelligenza cosmica e

quindi la Provvidenza, ossia Dio. E vi è l'anima dell'uomo, che è un frammento dell'anima cosmica. La *psyché* è divisibile in otto parti, fra le quali spicca l'egemonico, che è la ragione. Gli Stoici attribuiscono, curiosamente, una sorta di sopravvivenza a termine dell'anima, ponendosi a mezza strada fra Platone ed Epicuro (**V 1363ss**.). 8) Con la rinascita del Platonismo e del Pitagorismo in età imperiale (medioplatonismo e neopitagorismo) ritornano in auge tutte le dottrine di Platone, ma si tende a differenziare *psyché* e *nous* e a porre il *nous* strutturalmente al di sopra della *psyché*, allo scopo di tagliare i ponti col materialismo della Stoa. Plutarco può così attribuire alla materia una sua anima irrazionale capace di solo movimento (**VII 1827s**.) e parlare (come anche Attico) di una anima malvagia dell'universo, interpretando un passo delle platoniche *Leggi* (IV 351 s.). Cfr. anche la analoga dottrina di Numenio, di cui diciamo in **VII 1942ss**. Un'altra novità è da segnalare: rifacendosi probabilmente a dottrine orientali, Numenio ritiene che le anime dell'uomo, prima di rivestirsi del corpo, si allontanino dall'originaria purezza, rivestendosi dapprima di una sostanza eterea, che permette loro di entrare poi nei corpi (**VII 1951**). 9) Le più cospicue novità sulla *psyché*, nell'ultima parte del pensiero greco, si trovano in Plotino (cfr. come già Ammonio anticipi temi plotiniani, in **VIII 2059ss**.). Nelle *Enneadi* la *psyché* è la terza ipostasi ed ha un chiaro ruolo di intermediario fra il mondo dell'incorporeo, cui appartiene, e il mondo corporeo, da essa prodotto. L'ipostasi Anima, che ha la caratteristica essenziale di essere una-e-molte, si distingue in: 1) Anima suprema, 2) Anima del Tutto, 3) anime particolari (di diverso genere), aventi, ciascuna, particolari funzioni. All'Anima vengono collegati i concetti di *logos* e *physis*. La *psyché* diviene, così, il vero Demiurgo del cosmo fisico (da essa deriva la stessa materia sensibile). Nell'uomo, così come nell'universo, l'anima garantisce tutte quante le attività. Collocata nel quadro generale della dottrina della processione (cfr. voce) e della contemplazione, la dottrina plotiniana dell'Anima porta il pampsichismo greco ai limiti estremi. 10) Nell'ultima fase del neoplatonismo, infine, la dottrina dell'anima viene collegata alla teurgia e alla dogmatica della religione pagana, e quindi scade filosoficamente. Da segnalare, in particolare, è il tentativo di Proclo di far coincidere con la pluralità delle ipostasi in cui l'anima viene divisa, le divinità dell'Olimpo greco (**VIII 2196s**.). Ci siamo dilungati più del consueto su questo tema, perché, se sfugge il significato poliedrico della greca *psyché*, non si può intendere il pensiero antico. – Senza una radicale riforma del contesto generale in cui si inseriva questa dottrina, non avrebbe potuto essere compreso né tanto meno accettato il messaggio cristiano della «resurrezione del corpo», che, per molti aspetti, è l'antitesi di quella. Non solo gli Ateniesi, scandalizzati, voltarono le spalle a Paolo, quando questi parlò loro della resurrezione, ma anche Plotino respinse aspramente questa dottrina (cfr. il passo che riportiamo in **VIII 2099**). Per il Greco era divenuta dogma la resurrezione dell'anima dal corpo, che è proprio il contrario della resurrezione del corpo. Per un approfondimento cfr. Reale, *Corpo, anima e salute*, *passim*.

Purificazione, cfr. Catarsi.

Q

Quadrifarmaco (τετραφάρμακος)
È stato così chiamato già dall'antichità il quadruplice rimedio contro il dolore, che Epicuro riteneva di aver fornito agli uomini, mostrando loro 1) che non si devono temere gli Dei, 2) che non si deve temere la morte, 3) che il piacere è a disposizione di tutti, 4) che il male o è di breve durata, o si può facilmente sopportare (**V 1239ss**.).

Qualcosa (τὸ τί)
Secondo alcuni Stoici è un genere che sta al di sopra dell'essere. A questa ammissione furono spinti in conseguenza a) del presupposto che l'essere è sempre e solo corpo, b)

dell'ammissione di incorporei (gli esprimibili, il luogo, il tempo e il vuoto), che non sono essere, perché questo è corporeo, eppure non sono nemmeno il nulla. Cfr. testi e chiarimento in **V 1341ss**. – Il concetto di qualcosa ricorre pure nel Medioplatonico Severo, in altra accezione, ossia per indicare il genere supremo, il Tutto, inclusivo dell'essere (vale a dire della realtà intelligibile) e del divenire (vale a dire della realtà sensibile); cfr. **VII 1841s**. – Ricordiamo ancora che con l'espressione τὸ τί Aristotele indica la prima categoria. In questo senso l'espressione è sinonimo di τὸ τί ἐστι e τὸ τί ἦν εἶναι (cfr. Essenza).

Qualità (ποιόν)
In Aristotele indica una delle categorie ed è una nozione che include molteplici significati. Sono qualità: a) gli abiti e le disposizioni (esempio: virtù, vizi, salute, malattia), b) le capacità o incapacità fisiche (come quelle dei corridori o dei pugili), c) le affezioni (come dolce e amaro), d) la figura degli oggetti (curvo, diritto ecc.). Cfr. *Categorie*, cap. 8, *passim*; cfr. anche *Metafisica*, V 14. – Anche per gli Stoici la qualità è una categoria, ma è concepita piuttosto come forma che determina la materia. La qualità per gli Stoici è materiale e coincide con il principio attivo (e quindi con il *Logos*) immanente alla materia e inseparabile da essa (**V 1271ss**.).

Quantità (ποσόν)
È una delle categorie, secondo Aristotele. Per una determinazione specifica di questa nozione cfr. *Categorie*, 6, e *Metafisica*, V, 13, *passim*.

Quiete (στάσις)
Nell'ontologia platonica del *Sofista* è una delle cinque categorie supreme (**III 554ss**.). – Il Medioplatonico Plutarco pone in corrispondenza con la categoria della quiete uno dei cinque elementi e uno dei cinque mondi che costituiscono il cosmo sensibile (**VII 1848s**.). – È pure una delle cinque categorie dell'intelligibile in Plotino (**VIII 2056s**.).

Quinta essenza, cfr. Etere.

Quinta sostanza, cfr. Etere.

R

Radicalismo
È un termine di conio moderno che, nella sua accezione più generale, indica le istanze di fondo di quei movimenti che vogliono un totale mutamento delle strutture sociali e politiche e un sistematico ripensamento dei fondamenti concettuali delle medesime. Sia pure con tutte le dovute cautele, i Cinici possono considerarsi i radicali dell'antichità, per le ragioni che abbiamo messo in evidenza nel libro V.

Radici (ῥιζώματα)
Sono così chiamati da Empedocle i quattro «elementi» (acqua, aria, terra, fuoco), perché da questi si generano tutte le cose (**I 173ss**.).

Ragionamento, cfr. Sillogismo.

Ragione, cfr. *Dianoia*; *Logos*.

Ragionevole, cfr. *Eulogon*.

Ragioni seminali, cfr. *Logoi spermatikoi*.

Razionalismo
È la convinzione che il *Logos* e la ragione umana possano, da soli, raggiungere la verità, che siano capaci di far vivere nella verità e siano di conseguenza in grado di far raggiungere all'uomo il suo *telos*. Inteso in questo senso, il razionalismo è una delle cifre tipiche del pensiero filosofico greco. Gli stessi Scettici si collocano, sia pure paradossalmente, all'interno di questa prospettiva, anche se con segno opposto, tanto è vero che il loro metodo, anche nella più consumata formulazione della *antirrhesis* (cfr. voce), è di carattere squisitamente razionalistico.

Razzismo
È termine moderno che indica quella dottrina secondo la quale esiste una razza umana per natura superiore alle altre e secondo la quale la superiorità di civiltà è espressione della superiorità della razza. Così può essere correttamente denominata la concezione che i Greci ebbero della propria razza nei confronti degli altri popoli «barbari». Cfr. ad esempio Platone, *Repubblica*, IV, 435 E, soprattutto, Aristotele, *Politica*, I, 2, 1252 b 8 (IV 197 ss., 212 ss.). – A partire dall'età ellenistica cade in crisi la convinzione della superiorità dei Greci sui barbari, fino quasi a capovolgersi nella tarda antichità.

Realismo
Con questo termine abbiamo indicato la natura peculiare del filosofare aristotelico, il quale si differenzia, da un lato, dall'idealismo platonico, e, dall'altro, dal naturalismo di tipo presocratico, eppure accoglie gli opposti messaggi dell'uno e dell'altro. Il realismo aristotelico si presenta come la sintesi delle opposte istanze idealistiche e naturalistiche, affermando, senza mezzi termini, l'esistenza del soprasensibile, e, insieme, valorizzando fino in fondo il sensibile, nel senso che spieghiamo in **IV *passim***.

Realtà, cfr. Essere; *Ousia*; *Physis*.

Reincarnazione, cfr. Metempsicosi; Metensomatosi.

Relativismo
È l'atteggiamento di pensiero che riconosce l'impossibilità di accedere a una verità assoluta. È stato formulato per la prima volta nel pensiero occidentale da Protagora con il celebre principio dell'*homo mensura*, per cui l'uomo (ciascun uomo) è considerato misura di tutte le cose e la verità è appunto relativa a ciascun uomo (**II 257ss.**); cfr. voce *Homo mensura*.

Relativo, cfr. Relazione.

Relazione (πρὸς τι)
È una delle categorie dell'essere, secondo Aristotele. La dottrina della relazione come categoria ha certamente le sue radici nella speculazione platonica (cfr. *Sofista*, 255 B ss.), nonché negli sviluppi del platonismo nella prima Accademia. La definizione che Aristotele fornisce nelle *Categorie* (7, 6 a 36 ss.) è la seguente: «Relative si dicono [...] le nozioni, ciascuna delle quali, proprio ciò che è, in sé, si dice esserlo di qualcos'altro, o in qualsiasi altro modo viene riferita a qualcos'altro». – Gli Stoici parlano, anziché di relazione, di modi relativi (**V 1324**). È da notare che le complesse questioni agitate dalla filosofia moderna sulla relazione sono estranee all'antichità. Tuttavia, è certo che, per Aristotele, la relazione è reale e oggettiva nella misura in cui, appunto, è una categoria dell'essere (sull'essere delle categorie cfr. **IV 862ss.**). Semmai i primi dubbi sulla realtà della relazione possono risalire agli Stoici, i quali, facendo coincidere l'essere con il corporeo, difficilmente potevano interpretare i modi relativi come corpi e dunque come esseri. Ma i testi non sono affatto espliciti in merito (**V 1298ss.**). – Un concetto di relazione di tutt'altra natura è implicito nella dottrina

della dialettica platonica e in quella della processione neoplatonica. Ma su queste valenze della relazione gli antichi non hanno fatto esplicita indagine. Cfr. Ipostasi e Processione.

Religione

Religione deriva dal latino religio (di incerta origine etimologica) e non ha un esatto corrispettivo nella lingua greca. Infatti θρησκεία indica l'aspetto liturgico della religione, εὐσέβεια la pietà e il rispetto di Dio, ὁσιότης, la santità. Se dal termine passiamo al concetto, risulta più facile orientarsi. Probabilmente la definizione più adeguata di religione è quella data da Morris Jastrow: «La religione si compone di tre elementi: 1) il riconoscimento di un potere o di poteri che non dipendono da noi; 2) un sentimento di dipendenza nei confronti di questi poteri; 3) l'entrata in relazione con questo o questi poteri. Se si riuniscono questi tre elementi in una sola proposizione, si può definire la religione come la credenza naturale in un potere o in poteri che ci sorpassano e nei confronti dei quali ci sentiamo dipendenti, credenza e sentimenti che producono in noi: 1) un'organizzazione; 2) atti specifici; 3) regolamentazione della vita, avente per scopo di stabilire i rapporti fra noi stessi e il o i poteri in questione». Le varie forme di religione si differenziano a seconda del modo diverso con cui concepiscono e sviluppano i singoli punti. A) Per quanto riguarda la religione greca è da rilevare quanto segue. 1) Essa non ebbe una dogmatica considerata rivelata e dunque immodificabile, e quindi non ebbe una casta sacerdotale preposta alla custodia del dogma (**I 29ss**.). 2) La religione greca classica, quale è espressa soprattutto da Omero e da Esiodo, rientra fra quelle che gli storici chiamano religioni naturalistiche, per le ragioni che indichiamo in **I 41ss**. 3) Accanto alla religione pubblica, che era la religione della *Polis*, fiorì la religione dei misteri, fra i quali spiccano quelli Orfici, che ebbero un cospicuo influsso sulla filosofia (cfr. **I 59ss**.). 4) Alla fine dell'età classica, alla crisi della credenza negli Dei omerici subentrò una forma di religione che gli studiosi denominano astrale e cosmica, soprattutto nei ceti più elevati e particolarmente per influsso dell'ultimo Platone delle *Leggi* e dell'*Epinomide*. 5) In età imperiale la religione greca assunse caratteri fortemente sincretistici, accogliendo elementi orientali e portando in primo piano l'elemento magico, come si può rilevare in documenti che interessano da vicino anche la filosofia, quali il *Corpus Hermeticum* e gli *Oracoli Caldaici* (**VII 1957ss**., **1969ss**.). B) La mancanza di una Rivelazione e di testi sacri non solo produsse la mobilità dogmatica di cui si è detto, ma anche la mancata teorizzazione della fede come elemento specifico dell'atteggiamento religioso. Di conseguenza, dal momento in cui in Grecia sorse la filosofia, questa cominciò a invadere il campo della religione e, al limite, a sostituirsi alla religione stessa. Infatti, la filosofia tocca tutti quegli elementi che sopra abbiamo visto essere definitori della religione. E il fatto di occuparsene a livello di *logos*, invece che a livello di credenza (di fede), non poteva, nella prospettiva sopra indicata, se non apparire come un guadagno e come un vantaggio. Per quanto, dunque, concerne questi rapporti o tangenze della filosofia greca con la religione, è da rilevare quanto segue. a) Già i Naturalisti si avviarono verso una profonda razionalizzazione di quegli elementi, non solo con critiche serrate alla scorretta concezione antropomorfica degli Dei (cfr. soprattutto Senofane, **I 133ss**.), ma con le loro positive interpretazioni del Principio (cfr. Arché). (Ricordiamo che le moderne esegesi riconoscono espressamente le valenze teologiche della «fisica» dei primi pensatori greci). – b) I Sofisti toccarono punte di vera e propria irreligiosità, non tanto con l'agnosticismo protagoreo (cfr. voce), quanto col nichilismo di Gorgia, con l'utilitarismo teologico di Prodico e con le tesi di Crizia (**II 261ss**., **282s**., **296ss**.). Si veda anche la posizione di Evemero (**II 435**). – c) Socrate presenta la prima visione completa in chiave rigorosamente razionale, dei tre elementi sopra detti; e, insieme, presenta un particolare sentimento della sua dipendenza dal Divino con la sua dottrina del *daimónion*, di cui si è detto in **II 356ss**. (Del resto non è mancato chi ha proposto un'esegesi essenzialmente religiosa del socratismo nel suo complesso). – d) Platone presenta un sistema le cui valenze religiose addirittura sporgono rispetto agli orizzonti dell'antichità. È da ricordare che se la sua filosofia si pone come vera

religione per i filosofi, per la massa Platone propone una forma di paganesimo purificato, culminante nella religione astrale, di cui s'è già detto, le cui premesse sono nel *Timeo* e i cui corollari sono nelle *Leggi* e nell'*Epinomide*. – e) Una visione che può ragionevolmente qualificarsi come religiosa è indubbiamente quella in cui culmina la metafisica di Aristotele, il quale, del resto, scrive espressamente, nel finale di *Metafisica*, XII, 8: «Dagli antichi e dagli antichissimi è stata tramandata ai posteri una tradizione, in forma di mito, secondo la quale sono questi [= gli astri] gli Dei e il Divino circonda la natura tutta. Le altre cose sono state, poi, miticamente aggiunte, per infondere persuasione nel popolo e per fare osservare le leggi e il bene comune. Dicono, infatti, che gli Dei hanno forma umana e che sono simili a certi animali, e, a queste, altre cose aggiungono della stessa natura o analoghe. Di queste, se, prescindendo dal resto, si prende solo il punto fondamentale: cioè l'affermazione che le sostanze prime sono Dei, bisogna riconoscere che essa è stata fatta per divina ispirazione. E poiché, come è verosimile, ogni scienza e arte fu trovata e poi nuovamente perduta, bisogna ritenere che queste opinioni degli antichi si sono conservate fino a ora come reliquie. Fino a questo punto, dunque, solamente, ci sono note le opinioni dei padri e degli antenati» (1074 b 1 ss.). – f) Le filosofie ellenistiche possono essere rilette come forme di religioni «laiche», come abbiamo cercato di mostrare nel in **V *passim*.** Se anche non si volesse accogliere questa lettura, si dovrebbe, in ogni caso, riconoscere la carica religiosa che emerge dall'*Inno a Zeus* dello stoico Cleante (**V 389ss.**) nonché dall'atteggiamento di fondo di Pirrone (**VI 1443ss.**), e si dovrebbe prendere atto dell'atteggiamento di Epicuro, che è molto diverso da quello che molti hanno preteso, come mostriamo nel libro V. – g) Durante l'età imperiale, l'interesse religioso come tale diventa addirittura preminente in tutte le correnti filosofiche e diventa quindi una cifra dell'epoca, come mostriamo in **VI-VII *passim*.** – h) La filosofia mosaica di Filone di Alessandria segna, poi, un momento di rottura della greca *Weltanschauung*, ma costituisce, per il suo rifarsi al mondo biblico, un momento atipico del pensiero antico (**VII 1745ss.**). C) È da rilevare, da ultimo, che alla grecità rimasero sconosciuti proprio quei concetti-cardine, che con la diffusione della concezione ebraico-cristiana sono diventati condizione dello stesso darsi di una vera religione, quali: il concetto di creazione, di amore donativo, di Rivelazione, di provvidenza rivolta anche al singolo uomo, e quindi anche di dipendenza di ciascun uomo (proprio come singolo) da Dio, di aiuto divino e di grazia.

Reminiscenza, cfr. Anamnesi.

Retorica (ῥητορική)
È l'arte della parola e del discorso mirante alla persuasione. Lo specifico fine della retorica è, dunque, la tecnica di produzione della persuasione e consiste in una enucleazione e in una messa in atto di quegli elementi che nel linguaggio umano producono persuasione. Bisogna distinguere la pratica della retorica dalla riflessione filosofica sulla medesima. Per limitarci a quest'ultima (che è la sola che ci interessa in questa sede), ricordiamo che il primo filosofo della retorica (oltre che retore) fu Gorgia, la cui posizione illustriamo in **II 274ss.** – Platone ripensò a fondo il problema, con esiti diversi, nel *Gorgia* e nel *Fedro*; cfr. **III 703ss.** – La teoria più completa e più equilibrata si trova nella *Retorica* aristotelica. Si veda l'esposizione che ne facciamo in **IV 997ss.** – Negli Stoici, invece, la retorica diventa la forma bella del dire. – Fra i Romani prevale più l'aspetto pratico, con notevole scadimento dell'elemento propriamente speculativo. (Si veda soprattutto il *De oratore* di Cicerone).

Rhusmós (ῥυσμός)
È il termine che l'antica scuola atomistica usava per indicare la forma degli atomi. In quanto derivante dal verbo ῥεῖν (= scorrere), assume l'accezione, oltre che di forma, geometrica, anche di forma dinamica, ossia di forma capace di unirsi ad altre forme (**I 194ss.**).

Ricerca (ζήτησις)
In senso generale il termine significa indagine perseguita con una certa metodicità e sistematicità. – In senso ristretto può indicare quella particolare *zétesis* degli Scettici, i quali, proprio per il loro continuo ricercare (senza nulla definitivamente trovare), erano detti Zetetici (cfr. Scetticismo).

Ricordo, cfr. Anamnesi; Memoria.

Rigenerazione, cfr. Palingenesi.

Rischio (κίνδυνος)
Con intuizione precorritrice, che peraltro non ha sviluppi nell'antichità, Platone indica, con questo termine, quel «salto esistenziale», per dirla con terminologia moderna, che è incluso nel credere nell'aldilà, e che, in ultima analisi, dà senso al vivere. Ma a differenza dei moderni, Platone ritiene, grecamente, questo rischio non carico di angoscia, ma bello, e, dunque, liberante (cfr. il testo riportato in **III 628**).

Risoluzione, cfr. Analitica.

Ritorno (ἐπιστροφή)
In Plotino esprime il movimento della conversione dell'anima umana che si ricongiunge all'Uno (**VIII 2103ss.**). Tuttavia il ritorno non è solo dell'Anima, ma anche del *Nous*, che, rivolgendosi a contemplare l'Uno, acquista statura di ipostasi (**VIII 2044ss.**). E lo è anche dell'Anima universale, la quale, analogamente allo Spirito, solo contemplando lo Spirito (e, attraverso lo Spirito, l'Uno) nasce come ipostasi (**VIII 2060ss.**). – Proclo fa dell'*epistrophé* un momento necessario della processione in generale, accanto agli altri due momenti *moné* e *próodos*, esplicitando e sviluppando coerentemente il pensiero di Plotino (**VIII 2198ss.**).

Rivelazione
Il termine indica il dis-velamento di una verità che avviene non mediante un semplice procedimento logico, ma mediante l'aiuto o addirittura l'intervento di una Divinità o di forze divine. Si possono distinguere tre tipi di rivelazione: 1) un primo, in cui l'oggetto della rivelazione è costituito da una verità che la ragione può intendere pienamente e in cui, quindi, l'intervento divino aiuta, per così dire, la ragione a essere pienamente se stessa e non porta oltre a essa; 2) un secondo, in cui l'aiuto divino porta, mediante ispirazione, a conoscere verità che sono o si suppongono, almeno in parte, oltre la ragione; 3) un terzo, in cui si suppone l'intervento di Dio che positivamente, ossia storicamente, fa conoscere agli uomini una verità che trascende la ragione. 1) Il primo tipo di rivelazione è quello che troviamo, in maniera addirittura paradigmatica, nel poema parmenideo, dove, in ultima analisi, la rivelazione della verità da parte della Dea è la rivelazione della ragione che coglie l'essere e le sue leggi (**I 146ss.**). 2) La seconda forma di rivelazione è propria della religione misterica greca, dell'ermetismo (**VII 1966ss.**) e degli *Oracoli Caldaici* (**VII 1975ss.**) ed è altresì quella cui si rifanno, in vario modo e con varie sfumature, Platone e i Neoplatonici. 3) Il terzo tipo di rivelazione è rimasto sconosciuto all'antichità, ed è proprio delle grandi religioni storiche. Filone di Alessandria la portò in primo piano con la sua filosofia mosaica (**VII 1758ss.**), ma il mondo greco-pagano non ne comprese il significato e la portata. In effetti, la recezione di questo significato della rivelazione doveva comportare un radicale mutamento di una serie di categorie; ma questo mutamento era tale da provocare la crisi e la dissoluzione del paganesimo stesso.

Rivoluzione
Con questo termine si indica un rivolgimento per lo più subitaneo, e un rinnovamento radicale, che può avere luogo non solo nella politica, ma in qualsiasi sfera della vita dell'uo-

mo. Gli antichi filosofi non hanno elaborato una teoria della rivoluzione, ma l'hanno più volte attuata con le loro idee. Tutti i grandi sistemi filosofici dell'antichità costituiscono grandi rivoluzioni di idee. – In senso politico, un anticipo abbastanza chiaro di quella che oggi chiamasi rivoluzione della non-violenza, si trova in Socrate, come mostriamo in **II 346s**.

S

Saggezza (φρόνησις)
1) Indica, in primo luogo, quella particolare conoscenza del bene, con cui Socrate identificava la virtù. Potremmo pertanto definire la *phronesis* nell'accezione socratica come conoscenza fattiva del bene, ossia come una conoscenza che è a un tempo teoretica e pratica (**II 440ss**.). È esemplare, a questo riguardo, la seguente pagina del *Protagora* platonico, che riproduce la concezione socratica (352 B-C): «Ora, o Protagora, scopri anche questa parte del tuo pensiero: che cosa pensi della scienza? Hai la stessa opinione che ha la maggior parte degli uomini, o la pensi in modo diverso? E la maggior parte degli uomini pensa della scienza all'incirca questo: che essa non abbia forza, né capacità di guidare né potere di comandare. E lungi dall'attribuirle tale natura, la maggior parte degli uomini ritiene che, pur essendo la scienza spesso presente nell'uomo, non sia essa che lo comanda, ma qualcos'altro: talora l'ira, talaltra il piacere, talaltra ancora il dolore, qualche volta l'amore, spesso la paura; insomma concepiscono la scienza come una sorta di schiava trascinata da tutte le parti da quelle passioni. Hai anche tu un'opinione del genere della scienza, o ritieni che sia una cosa bella e capace di guidare l'uomo, e che se uno conosce i beni e i mali non possa essere vinto da qualcos'altro, al punto da fare cose diverse da quelle che la scienza comanda, e che la phronesis sia il più valido ausilio dell'uomo?». Tra l'altro, il passo è interessante per l'equazione anche linguistica che stabilisce fra la scienza (ἐπιστήμη) e la *phronesis*. 2) Platone porta alle estreme conseguenze le premesse socratiche, facendo coincidere la valenza teoretica della *phronesis* addirittura con la conoscenza metempirica delle Idee e facendo coincidere la valenza pratica di essa con la «virtù politica» dei reggitori dello Stato. Ecco un passo del *Fedone* che illustra la prima valenza: «Ma quando l'anima, restando in sé sola e per sé sola, svolge la sua ricerca, allora si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile, e, avendo natura affine a quello, rimane sempre con quello, ogni volta che le riesca di essere in sé e per sé sola; e, allora, cessa di errare e in relazione a quelle cose rimane sempre nella medesima condizione, perché immutabili sono quelle cose cui si attacca. E questo stato dell'anima si chiama *phronesis*» (79 D). Nella *Repubblica* poi, come dicevamo, la *phronesis* è presentata come conoscenza del Bene e dell'Assoluto e come suprema virtù «politica». Da notare, poi, che Platone usa come equivalenti *phronesis* e *sophia* (cfr. *Repubblica*, IV, 427 D ss.; VII, 518 C ss.). 3) La determinazione precisa del concetto di *phronesis* si trova in Aristotele, il quale la distingue nettamente dalla *sophia*. Per Aristotele, *phronesis* e *sophia* sono virtù dianoetiche, ossia della ragione: ma la prima riguarda la ragion pratica, la seconda la ragion pura speculativa (cfr. Sapienza). La *phronesis* diviene così quella sapienza tipicamente umana consistente nel ben deliberare intorno a ciò che è bene e male per l'uomo. Potremmo dire che da Aristotele in poi la *phronesis* indica una sola di quelle due valenze, quella pratica, che Socrate e Platone non scindevano da quella teoretica. Oltre ai testi che abbiamo riportato in **IV 945ss**., è opportuno leggerne un altro molto importante, che illustra perfettamente il pensiero dello Stagirita: «la saggezza, invece, riguarda i beni umani e le cose su cui è possibile deliberare: infatti noi diciamo che soprattutto questa è la funzione del saggio, il deliberare bene, e nessuno delibera sulle cose che non possono essere diversamente, né su quelle che non abbiano un qualche fine che sia un bene realizzabile nell'azione. L'uomo che sa deliberare bene in senso assoluto è quello che, seguendo il ragionamento, sa indirizzarsi a quello dei beni realizzabili nell'azione che è il migliore per l'uomo. La saggezza non ha per oggetto solo gli universali, ma bisogna che

essa conosca anche i particolari, giacché essa concerne l'azione, e l'azione riguarda le situazioni particolari. [...] La saggezza, poi, riguarda l'azione: cosicché deve possedere entrambi i tipi di conoscenza, o di preferenza quella dei particolari. Ma ci sarà anche qui una scienza architettonica» (*Etica nicomachea*, VI, 7, 1141 b 8 ss.). La saggezza diventa, così, quella conoscenza pratica, che insegna all'uomo il «ben vivere»; per contro la sapienza (σοφία) diventa la scienza delle cose che stanno al di sopra dell'uomo, ossia delle realtà metafisiche, e, di conseguenza, una scienza gerarchicamente superiore, nella misura in cui sono superiori all'uomo Dio, il Divino, e la totalità del reale. 4) Nell'età ellenistica, caduto ogni interesse per il metafisico e il trascendente, diviene primario, se non esclusivo, l'interesse per l'uomo e domina la concezione della filosofia come arte del vivere. La saggezza (φρόνησις) diviene di conseguenza la suprema virtù, la virtù per eccellenza. Su questo punto si veda **V *passim***. 5) Per contro, nell'età imperiale, col rinascere della metafisica e della problematica della trascendenza, ritorna la *sophia* o sapienza in primo piano, non solo nell'accezione aristotelica. ma altresì arricchita di inedite valenze (cfr. voce).

Saggio (σοφός)
La parola saggio rende, almeno in certa misura, il termine greco *sophós* che, però, può tradursi anche con il termine sapiente. Per altro è da rilevare che nella maggior parte dei casi col termine *sophos* si sottolinea maggiormente la carica morale del sapere di cui un uomo è portatore, oltre che quella teoretica del medesimo, pertanto la traduzione di *sophos* con saggio è più esatta. Solo in Aristotele, come vedremo, questa traduzione è inadeguata. 1) Già nel caso dei sette saggi, questo è evidente: si tratta, infatti, di uomini che, a un tempo, si imposero per la loro vita morale, e lasciarono ai Greci le più celebrate sentenze morali (**II 233ss**.). 2) Anche nel contesto sofistico *sophos* ha il significato pratico, oltre che teoretico, di cui abbiamo detto, sia pure con sfumature diverse, delle quali diciamo in **II 245ss**. 3) Socrate sostenne che «solo Dio è *sophos*» (vedasi testo in **II 352**), intendendo però, con questo termine, colui che possiede la totalità del sapere. Ma una certa *sophia* egli ammise espressamente di averla – quella delle cose umane –, e dunque di essere in questo senso *sophos* (cfr. Platone, *Apologia*, 20 D). Il *sophos*, per Socrate, altri non è che colui che incarna quel sapere con cui coincide la virtù (cfr. Saggezza); cfr. **II 325ss**. 4) In Platone *sophos* ha analogo significato, indicando, quando è usato in senso forte, colui che possiede il più alto sapere, il quale, oltre che la più alta dignità teoretica, ha anche il più alto potenziale pratico-politico. Ecco ad esempio un passo dell'*Epinomide* (opera che se non è dello stesso Platone, è in ogni caso di un suo immediato discepolo): «Eppure bisogna scoprire una scienza possedendo la quale il sophos divenga sophos davvero e non lo sia solo apparentemente. Vediamo! Certo stiamo per metter mano a un argomento quanto mai difficile: oltre quelle che abbiamo trovato, si tratta ora di scoprirne un'altra che nella sua essenza e giustamente meriti il nome di sapienza, mentre chi l'abbia fatta sua non sia né un operaio, né un uomo dappoco, ma grazie a essa sophos e buon cittadino abbia, nello stato, in mano il governo o venga governato, degno delle sue funzioni e sempre in armonia» (976 C-D). 5) In Aristotele *sophos* assume una valenza specifica che non può più rendersi con saggio, ma che è necessario rendere con sapiente. Il σοφός, è colui che possiede la σοφία, ossia la scienza metafisica (la conoscenza del divino e dei princìpi supremi), mentre il saggio è da lui designato col termine *phronimos*, ossia l'uomo che possiede la *phronesis*. Per Aristotele, dunque, il sapiente è ancora al di sopra del saggio: questi, infatti, è detentore di umana sapienza, quello di conoscenza e scienza delle cose divine (**IV 947**). Per comprendere bene queste distinzioni si vedano le voci Saggezza e Sapienza. 6) Nei sistemi ellenistici, la distinzione aristotelica cade o è addirittura rovesciata. La φρόνησις o saggezza diventa la suprema virtù e il *sophos* diviene colui che incarna non il sapere metafisico, bensì la perfetta «arte del vivere»: il *sophos* diviene dunque il saggio nel senso che ancor oggi diamo a questo termine. Tutte le scuole ellenistiche hanno un vero e proprio culto del saggio, che trasformano in supremo ideale, e quasi in un mito: infatti il saggio

delle filosofie ellenistiche differisce dagli Dei non qualitativamente, ma solo quantitativamente, nel senso che realizza in un tempo limitato quella virtù e felicità che gli Dei hanno per l'eternità. Potremmo dire che l'idea del saggio costituisce una di quelle potenti idee sintetiche che creano il clima di un'intera epoca (cfr. **III *passim***). Molti caratteri del saggio variano, naturalmente, da scuola a scuola, ma alcuni sono comuni, come ad esempio: la perfetta serenità, l'autarchia (ossia l'essere sufficiente a se stesso), l'esser distaccato dalle cose esteriori e materiali, la superiorità su tutto, il saper sopportare tutto, compreso il dolore (anche fra i tormenti il saggio è felice, perché con la sua anima sa essere al di sopra di essi), la capacità di trovare nel suo intimo il rimedio a tutto. Gli Stoici hanno insistito sulla tematica del saggio in modo quasi esasperato (**V 1409ss.**). Ecco i principali connotati che gli hanno attribuito (li elenchiamo nell'ordine in cui risultano dalla raccolta dei frammenti del von Arnim, S.V.F., III, frr. 544-649): il saggio non inganna, né è ingannato, perché ha scienza e non opinioni; fa tutto secondo tutte le virtù; è forte al punto da non poter essere colpito da alcun male; è felice anche nei tormenti; è ricco perché tutto ciò che è bene gli appartiene; è libero; è esperto delle cose divine; è esperto anche di politica; giova a sé e agli altri; è austero, non si meraviglia di nulla, non si lascia prendere da compassione e muovere dai sentimenti; è senza vanità, ama di nobile amore; è separato da un abisso dagli stolti. Per gli antichi Stoici non c'è una via di mezzo fra saggio e stolto. Già però a partire dalla media Stoa si ammette l'esistenza di progredienti (*prokóptontes*) verso la virtù e nell'ambito della nuova Stoa si rivela addirittura il carattere di idealità del saggio e dunque la non esistenza a livello empirico di un uomo perfettamente saggio (**V 1425ss.**; **VI 1664ss.**). 7) In età imperiale il concetto di saggio assume coloriture mistico-religioso-trascendentistiche. Saggio è colui che imita e segue Dio, colui che contempla l'assoluto e addirittura trascende la dimensione dell'umano, per unirsi al divino. Il saggio dell'età imperiale non trova più in sé, ma nel divino, il fine della propria vita (cfr. **VI-VIII *passim***). Per Filone di Alessandria il saggio è colui che ha fede in Dio e conosce, mediante questa fede e l'ispirazione che essa dona, i beni divini. Il prototipo del saggio, quindi, per Filone, è Mosè (cfr., per es., *Ebr.*, 37). 8) Ma anche nell'ambito dei filosofi pagani, sia pure con diversa angolatura, il *sophos* è colui che ha commercio con le cose divine. Ecco un testo eloquente di Plotino: «Non è concesso, no, vivere beatamente nella comunione col corpo. Così esige, difatti, anche Platone, assai giustamente: che si debba cioè prendere il bene di lassù, dall'alto; a Quello deve mirare chi voglia essere *sophos* e beato; deve assimilarsi a Lui; vivere in conformità di Lui. Solo questo, quindi, deve possedere per il raggiungimento del fine: e le rimanenti cose? Sì, egli può pure prenderne o l'una o l'altra; ma, così, come cambia dimora, non già perché tragga dalle sue dimore un aumento di beatitudine, ma solo perché egli ha anche di mira le altre cose che sono come riversate intorno a lui, al suo vero essere – per esempio se egli ha da coricarsi in questo posto ovvero in quest'altro –; egli concede a questo essere terreno a seconda della necessità e nei limiti del suo potere; ma il suo vero essere è un altro, ben diverso, e nulla s'oppone che egli mandi via questo essere terreno e, comunque, è ben pronto a deporlo quando scocca l'ora della natura; padronissimo anzi di prendere, a suo talento, una decisione intorno a lui» (*Enneadi*, I, 4, 16). Saggio, insomma, nell'ultima filosofia greca, è l'uomo che contempla e vive nella dimensione dell'Assoluto.

Salvezza (σωτερία)
Indica, in senso specifico, la liberazione dai mali e, in particolar modo, da quei mali dai quali dipende la rovina e l'infelicità dell'uomo. Si tratta, dunque, di una salvezza ultimativa, della salvezza di fondo. – Nel contesto del pensiero socratico, quale è espresso ad esempio nel *Protagora*, si dice che la «salvezza della vita» consiste nella scienza: «Ebbene, amici! Poiché la salvezza della nostra vita ci risultò consistere nella corretta scelta del piacere e del dolore, del più e del meno copioso, del più e del meno intenso, del più lontano e del più vicino, non è forse evidente, innanzitutto, che si tratti di una capacità di misurare, dal momento che si tratta di una ricerca riguardante l'eccesso e il difetto e l'uguaglianza

reciproca? E poiché è una capacità di misurare, è necessario che sia un'arte e una scienza» (357 A-B). – Lo stesso mito finale della *Repubblica* (che contiene il messaggio, da un certo punto di vista, più radicale di Platone) viene presentato esplicitamente come messaggio di salvezza. – La coloritura religiosa, già qui presente, si accentua in età imperiale. Il *Corpus Hermeticum* è, nel suo complesso, una soteriologia (**VII 1962ss**.). Ecco un passo significativo: «Dove correte o uomini, ubriachi, dopo aver bevuto la dottrina dell'ignoranza come vino puro, che non potete neppure sopportare, ma di già state per vomitare? Fermatevi e tornate in voi stessi. Volgete in alto gli occhi del cuore; e se non ne siete capaci tutti, lo facciano almeno quelli che possono. Il male della ignoranza inonda tutta la terra, corrompe l'anima imprigionata nel corpo, senza permettere che essa getti l'ancora nel porto della salvezza. Non lasciatevi trascinare dalla violenza dei flutti, ma valendovi del riflusso, voi che potete raggiungere il porto della salvezza, gettate l'ancora in questo e cercate una guida che vi mostri la via per giungere fino alle porte della conoscenza dove brilla la luce splendente, scevra di tenebre, dove nessuno è ebbro, ma tutti sono sobri e rivolgono lo sguardo del cuore, verso colui che vuole essere contemplato» (VII, 1). Come «salvezza dell'anima» Porfirio concepisce, in generale, la filosofia; cfr. testi ed esegesi in **VIII 2141s**.

Santità (ὅσιον, ὁσιότης)
Nel contesto del paganesimo non trova posto una concezione della santità quale, invece, si è venuta delineando nel contesto della religione ebraica, e soprattutto cristiana, la quale implica una strutturale *metánoia* e un rovesciamento del vivere rispetto al modo di pensare del mondo, così come è radicale il messaggio di Cristo che è Dio e si fa uomo e muore per salvare gli uomini. Nel contesto del pensiero ebraico-cristiano, Dio solo è veramente santo, e l'uomo è santo nella misura in cui cerca di realizzare, con l'aiuto della grazia, nel suo pensare e nel suo vivere il volere divino. È evidente che, così intesa, la santità è la virtù più alta, da cui tutte le altre dipendono. La santità, così concepita, suppone, in certo senso, l'uomo a tre dimensioni: non solo come corpo fisico, e come intelligenza, ma anche come capace di accogliere quella divina grazia che lo rende «figlio di Dio», e nella cui dimensione si sviluppa, appunto, la santità. Ora, non solo nella religione greca, ma anche nella filosofia greca, tale prospettiva resta assente: l'idea che la *physis*, l'intelligibile e l'intelligenza potessero o dovessero essere trascesi non si affaccia se non con Plotino, e in maniera del tutto differente. Il santo rientra nella sfera del naturale e del razionale e la santità, al massimo, può essere una delle virtù, e nemmeno una delle più elevate. Platone, che al santo dedicò nell'*Eutifrone* la trattazione più ampia, subordinò questa virtù alla giustizia e la definì come «una parte del giusto», e precisamente «quella parte del giusto che concerne la cura degli dei; l'altra parte del giusto, è, invece, quella che riguarda la cura degli uomini» (12 D s.). Il dialogo conclude in modo aporetico, ma da molti indizi sembra che questa «cura» debba concepirsi come una collaborazione con gli Dei nella realizzazione del Bene (cfr. un nostro commento al dialogo, pubblicato presso Bompiani, 2001). Nella *Repubblica* la santità non ha un suo ruolo, e la tavola delle virtù supreme comprende solo la temperanza, il coraggio o fortezza, la saggezza o sapienza e la giustizia. – La successiva speculazione greca non apporta novità in materia a livello speculativo. – Invece la situazione si capovolge con Filone, che pone la santità come regina delle virtù. Ma Filone si ispira alla Bibbia (cfr. *Spec.*, IV, 135; 147; *Decal.*, 52) e attraverso la Bibbia guadagna la visione dell'uomo a tre dimensioni, come mostriamo in **VII 1745ss**.

Sapere, cfr. Contemplazione; Saggezza; Sapienza; Scienza.

Sapiente, cfr. Saggio.

Sapienza (σοφία)
Sapienza traduce propriamente il termine sophía. Nel suo significato specificatamente filosofico, corrisponde, fino a Platone, a *phrónesis* o saggezza (cfr. voce) e da questa si distin-

gue in un modo preciso solo a partire da Aristotele. Senofane (fr. 2, v. 12) chiama *sophia* il proprio sapere, contrapponendolo alla forza fisica (**I 139s.**). Eraclito scrive in maniera paradigmatica: «L'essere saggi è la più grande virtù e la *sophia* consiste nel dire la verità e agire secondo natura dando ascolto a essa» (fr. 112). Si legga anche il fr. 41, riportato in **I 101**. Non meno interessante il fr. 31 di Democrito: «La medicina è l'arte che cura le malattie del corpo, la *sophia* quella che sottrae l'animo dal dominio delle passioni». – Socrate chiamava la propria filosofia «Sapienza umana» (**II 381ss.**). – Platone riteneva la *sophia* come virtù propria dell'anima razionale e quindi della classe dominante della Città. Nella *Repubblica* (IV, 428 B ss.) così viene definita: «Ora, innanzi tutto qui, a me pare che sia chiara la *sophia* e ci vedo anche qualcosa di singolare [...]. Sapiente in realtà a me pare che sia lo Stato che abbiamo descritto; ha infatti buoni consigli [...]. E questo stesso, il buon consiglio (*euboulía*), è chiaro che è un sapere (*epistéme*): non l'ignorare, infatti, ma il sapere, fa prendere buoni consigli». Questa scienza in particolare è quella che «provvede, non a una cosa sola tra quante sono nello Stato, ma a esso Stato tutto intero, in modo che esso con se stesso e con gli altri Stati possa meglio comportarsi». Come si vede la σοφι-´α coincide con quello che Platone chiama anche φρόνησις (cfr. Saggezza). E Aristotele, come abbiamo detto, separa nettamente i due termini, esprimendo con essi due differenti concetti. Ecco il più famoso testo aristotelico a questo riguardo: «noi pensiamo che ci siano degli uomini sapienti in senso onnicomprensivo e non sapienti solo in un campo particolare o in una cosa determinata [...] e così è chiaro che la sapienza è la più perfetta delle scienze. Per conseguenza, bisogna che il sapiente non solo conosca ciò che deriva dai princìpi, ma anche che colga il vero per quanto riguarda i princìpi stessi. Così si può dire che la sapienza sia insieme intellezione e scienza, in quanto è scienza, con fondamento, delle realtà più sublimi. È assurdo, infatti, pensare che la politica e la saggezza siano la forma più alta di conoscenza, se è vero che l'uomo non è la realtà di maggior valore nell'universo» (*Etica nicomachea*, VI, 7, 1141 a 12 ss.). La sapienza è dunque scienza delle cose che trascendono l'uomo, è la scienza teoretica, e, in particolare, la metafisica; la saggezza è scienza dell'uomo e delle cose umane. Per ulteriori precisazioni cfr. Saggezza. – Nelle filosofie ellenistiche, col tramonto della metafisica va di pari passo il tramonto della sapienza e il levarsi in primo piano dell'interesse per l'uomo, e quindi della *phronesis* che diviene la suprema virtù (**V *passim***). Ecco la definizione stoica di *sophia*: «dicono che la filosofia è la pratica della sapienza e che la sapienza è conoscenza delle cose divine e umane» (S.V.F., II, fr. 36 von Arnim); dove, come è evidente, viene cancellata proprio la discriminazione aristotelica. Per contro, con il riemergere nell'età imperiale della metafisica, torna a imporsi la superiorità della *sophia*, la quale, anzi, si amplifica, arricchendosi di inedite valenze. – In Filone di Alessandria la sapienza, da un lato, viene intesa come quella conoscenza del divino che si basa sulla fede e sulla rivelazione (**VII 1758ss.**, **1796**), e, dall'altro, viene addirittura intesa in modo quasi ipostatico, come un'entità che deriva da Dio e quindi come un aspetto del *Logos*, o addirittura come identificantesi con il *Logos* medesimo e quindi con tutte le funzioni proprie del *Logos* (**VII 1779ss.**). Si ritrovano in Filone fondamentalmente i significati che si ritrovano nel libro biblico della *Sapienza*, di cui riportiamo uno dei passi più significativi: «Sappi quanto è nascosto e palese; infatti la sapienza, artefice di tutto, me lo insegnò. In essa, infatti, vi è uno spirito intelligente, santo, unico e molteplice, sottile, celere, perspicace, senza macchia, lucido, propizio, amante del bene, penetrante, incoercibile, benefico, amante degli uomini, immutabile, fermo, senza ansie, di ogni virtù, tutto vigile, che penetra ogni spirito intelligente, puro e più sottile. E così la sapienza è più agile di ogni moto, pervade e penetra tutto per la sua purezza. Essa è il soffio della virtù di Dio, l'effluvio puro della gloria dell'Onnipotente; perciò niente di lurido la raggiunge. Essa è lo splendore della luce eterna, lo specchio tersissimo del vigore di Dio e l'immagine della sua bontà. E poiché è unica, essa può tutto; pur rimanendo immobile, tutto rinnova, e passando, in ciascuna età, nelle anime sante, prepara gli amici di Dio e i profeti. Dio non ama che colui che abita con la sapienza; poiché essa è più fulgida del sole» (7, 21 ss.). In 8,

3 ss., si legge ulteriormente: «Essa mostra la nobiltà perché conversa con Dio e il Signore dell'universo la ama; essa è partecipe dei segreti della scienza di Dio e sceglie tra le opere di lui. Ora, se le ricchezze sono un bene desiderabile come possesso nella vita, che cosa c'è di più ricco della sapienza che produce tutto? E se la intelligenza opera, chi, fra tutte le cose, è più intelligente di lei?». È evidente che il pensiero filoniano dipende da questi testi (sul problema cfr. Wolfson, *Philo*, I, 253 ss.). – Ma anche nel contesto del pensiero pagano, e non solo in quello puramente mistico ma altresì in quello più propriamente speculativo come quello di Plotino, la *sophia* assume alcune di queste dimensioni, ad esempio in una esemplare pagina delle *Enneadi* che conviene leggere: «Ma la vita, là (nel mondo dello Spirito), è sapienza e, per giunta, una sapienza che non s'acquistò per via di ragionamenti, perché essa è già compiuta in eterno e non viene meno in nulla, sì che occorra farne ricerca; anzi, è la sapienza primordiale e inderivata; e il suo stesso essere è sapienza, non è, badate, un essere che in un secondo tempo si fa sapiente. Proprio per questo, nessuna sapienza le è superiore; e la scienza in sé qui siede accanto allo Spirito, poiché con Lui apparve la prima volta, come si dice, per immagine, che il Diritto troneggia al lato di Zeus [...]. Ora, a voler misurare la grandezza e la forza di tale sapienza, basta osservare ch'essa reca con sé ed ha creato gli esseri e il tutto; che tutto le si accompagna; che essa è, dal canto suo, gli esseri [= le Idee]; che essi ebbero comunque nascimento con lei; che entrambi sono una cosa sola; che l'essere non è poi altro che la Sapienza dello Spirito» (V, 8, 4).

Scelta (αἵρεσις, προαίρεσις)
Indica quella opzione di fondo da cui dipende la moralità dell'uomo. La scelta è legata alla conoscenza, alla volontà e alla libertà. Tuttavia, nel pensiero greco, a motivo dell'intellettualismo etico (cfr. voce) dominante, la scelta risulta legata prevalentemente alla conoscenza. 1) La problematica della scelta esiste già implicitamente nei Fisici, sia pure a un certo livello: si tratta della scelta della verità, anziché quella dell'opinione, come, in modo paradigmatico, risulta nella prospettazione delle famose «vie» di ricerca che la Dea indica a Parmenide (**I 146ss**.). 2) Ma a livello morale la tematica della scelta emerge nel contesto della sofistica, e il mito di Eracle al bivio di Prodico di Ceo, lo dimostra in modo eloquente (**II 278ss**.). Eracle deve scegliere fra virtù e vizio: dalla corretta scelta dipenderà la sua felicità o infelicità. 3) Ma fu probabilmente Socrate che fissò la problematica della scelta collegandola al sapere e alla conoscenza, come risulta dal *Protagora* platonico, dialogo che rispecchia molto da vicino la posizione socratica. Qui *haíresis* ed *epistéme* sono esplicitamente connesse e la prima è fatta dipendere dalla seconda. 4) Il concetto viene sviluppato da Platone e assume un rilievo di eccezionale portata nel finale della *Repubblica*, dove la «scelta della vita» che l'uomo opera nell'aldilà (e alla quale poi resta legato nell'aldiqua) è dichiarata libera e, ancora una volta, fatta dipendere dalla conoscenza suprema. Si legga lo stupendo passo riportato in **III 631s**. (e il relativo commento), dove si dice che non è il Demone a scegliere noi, ma noi il Demone, ossia che non è la nostra sorte a scegliere noi, ma noi la nostra sorte. E Platone aggiunge ulteriormente: «E qui, come è naturale, o Glaucone, sta tutto il pericolo per l'uomo, e per questo è necessario avere la massima cura, affinché ciascuno di noi, trascurando le altre dottrine, indaghi e apprenda questa, se mai gli è possibile imparare e trovare quella dottrina che lo renda capace di discernere la vita buona e quella cattiva, e di scegliere sempre e dovunque la vita migliore possibile» (*Repubblica*, X, 618 C). Questa scienza è la filosofia platonica, e, in particolare, la suprema cognizione del bene. 5) Aristotele, nell'approfondire la psicologia dell'atto morale, spiega che la scelta (*prohaíresis*) è quella da cui dipendono la virtù e i costumi. La scelta differisce sia dalla volontà, che riguarda solo i fini, sia dalla deliberazione, che stabilisce le varie cose (azioni e mezzi) che sono da mettere in atto per raggiungere certi fini. La scelta, infatti, è quell'azione che elegge e mette concretamente in atto quella o quelle delle cose che giudica realizzabili fra quante la deliberazione in generale indica come idonee per raggiungere il fine voluto. La *prohairesis* rappresenta il momento decisionale e quindi il

cuore dell'atto morale: cfr. testi e approfondimenti in **IV 956ss**. 6) Nell'ambito della filosofia dell'età ellenistica il problema della scelta morale resta in primo piano: scelta di alcuni piaceri ed eliminazione di altri, in Epicuro (**V 1221ss**.); scelta assoluta del bene e del male e scelta relativa fra gli indifferenti, nella Stoa (**V 1383ss**.). 7) Solo in età imperiale, però, e precisamente con Epitteto, la problematica della scelta trova una formulazione veramente radicale. La *prohairesis* in Epitteto è la prescelta (= la scelta e la decisione di fondo) che l'uomo opera una volta per tutte e dalla quale dipendono poi tutte le sue scelte particolari. La *prohairesis* coincide sostanzialmente con la presa di coscienza e con l'accettazione del grande principio secondo cui le cose si distinguono in due gruppi: quelle in nostro potere e quelle non in nostro potere: solo le prime ci toccano a fondo, mentre le altre non ci riguardano. Dalle prime dipende la felicità, dalle altre l'infelicità. L'uomo morale è la sua scelta di fondo (**VI 1691ss**.). 8) Inedite amplificazioni acquista il concetto, in Plotino, riferito all'Assoluto, che, in quanto creatore di se medesimo e volizione di se medesimo, è scelta di se medesimo, autoscelta creatrice (**VIII 2031ss**.).

Scepsi (σκέψις)
Indica, in generale, ricerca e, in particolare, quell'atteggiamento di ricerca radicata nel dubbio, che ispira le varie forme di scetticismo (cfr. voce).

Scetticismo
Con questo termine si indica quel movimento filosofico iniziato da Pirrone e sviluppatosi, con varia fortuna, dalla fine del IV secolo a.C. fino agli inizi del III d.C. Ecco come gli antichi hanno denominato gli esponenti di questo movimento: «Sono detti Zetetici o ricercatori perché ricercano (ζητεῖν) sempre e soprattutto la verità, sono detti Scettici o indagatori perché indagano (σκέπτεσθαι) e non trovano mai, Efettici o sospensori del giudizio dallo stato mentale che segue alla ricerca, cioè dalla sospensione del giudizio (ἐποχή), Aporetici o dubitanti, perché non solo essi, ma gli stessi filosofi dogmatici si trovano nella difficoltà del dubbio (ἀπορεῖν). pirroniani, ovviamente, così detti da Pirrone» (Diogene Laerzio, IX, 70). Nella storia dello scetticismo occorre distinguere le seguenti fasi: 1) la prima è caratterizzata dalla scepsi di Pirrone e del suo discepolo Timone, in cui predomina l'interesse e la problematica morale (**VI 1443ss**.); 2) la seconda è caratterizzata da un predominio della dialettica antidogmatica e coincide con la fase scettica dell'Accademia (**VI 1473ss**.); 3) la terza fase, che si può denominare neoscettica o neopirroniana, procede a un recupero dello spirito pirroniano contro le involuzioni eclettiche dell'Accademia di Antioco (**VI 1523ss**.), e, successivamente, giunge a un connubio con lo spirito e le istanze della medicina empirica (**VI 1557ss**.). Per il catalogo degli esponenti del movimento nelle sue varie fasi, cfr. Schedario, voci Scettici, Neoaccademici, Neoscettici.

Schiavitù (δουλεία)
1) L'istituto della schiavitù fu accettato e giustificato da filosofi come Platone e Aristotele, pur in contrasto con le premesse della loro speculazione metafisica e antropologica, a motivo di una serie di condizionamenti di carattere storico-sociale. Era convinzione che un libero non potesse dedicarsi ai lavori più umili, a causa della radicale svalutazione del lavoro manuale. Inoltre, era convinzione che fra gli uomini esistessero differenze di natura tali da rendere alcuni solo idonei a ubbidire, altri a comandare. Per conseguenza, ossia perché giudicata fondata su una situazione naturale, la schiavitù veniva ritenuta, in fondo, non solo vantaggiosa per il padrone, ma anche per il servo. Su questa convinzione, inoltre, pesava sinistramente un altro pregiudizio, che complicava ulteriormente le cose. I Greci ritenevano di essere per natura superiori ai barbari (cfr. Razzismo) e, di conseguenza, ritenevano naturale che i barbari, vinti in guerra, divenissero loro schiavi. Pertanto, sia Platone che Aristotele giudicarono ingiusto rendere schiavo un Greco, ma naturale e corretto far schiavo un barbaro. Essi si limitarono a combattere una battaglia che, se da un

certo punto di vista appare ispirata a un ideale panellenico, in realtà ha un preciso risvolto razzistico, presupponendo appunto la superiorità della razza greca. Scrive ad esempio Platone: «Ebbene, e verso i nemici, come agiranno i soldati nostri? – A che proposito? – Innanzitutto quanto a ridurli in schiavitù: ti pare giusto che una città greca abbia a rendere schiavi altri Greci, o che piuttosto ciò non si debba concedere neppure ad alcun'altra, in quanto sia possibile, e a questo si debba avvezzarsi, a risparmiare la razza greca, stando ben in guardia dal non essere noi fatti schiavi dei barbari? – In tutto e per tutto, disse, è meglio risparmiarlo. – Né dovranno dunque essi possedere alcuno schiavo greco, e questo stesso consigliare agli altri Greci? – Precisamente, poiché così si rivolgerebbero più contro i barbari, e non si offenderebbero fra loro» (*Repubblica*, V, 469 B-C). Per quanto concerne la posizione di Aristotele si vedano i passi che riportiamo in **IV 1566ss**. e il relativo commento; cfr., ivi, le ragioni della incoerenza di questa posizione. 2) Un tentativo di infrangere il presupposto razzistico fu fatto da alcuni Sofisti e Socratici minori. Antifonte, per esempio, proclamava, senza mezzi termini, che «di natura siamo assolutamente uguali, sia Greci che barbari»; ma senza motivare adeguatamente l'asserto (cfr. **II 286ss**.). Ma è solo nelle filosofie dell'età ellenistica e soprattutto nello stoicismo e nel neostoicismo, che si giunge al fondamento teoretico del problema. Il principio della identità della virtù in tutti gli esseri razionali, comporta l'uguaglianza di tutti gli uomini virtuosi (**V 1399ss**.). Tutti i popoli sono dichiarati capaci di virtù, la nobiltà di nascita viene bollata come «scoria e raschiatura dell'uguaglianza», e viene espresso a tutto tondo il grande principio: «nessun uomo è per natura schiavo». È famosa la tesi stoica: «Solo il sapiente è libero; gli stolti sono servi; la libertà è la facoltà di agire in modo autonomo, la servitù è la privazione di tale facoltà» (S.V.F, III, fr. 355 von Arnim). Queste premesse sono portate a notevoli sviluppi dai Neostoici, in particolare da Seneca (cfr. i testi in **VI 1665ss**.) e da Epitteto, che dalla parentela dell'uomo con Dio trae il concetto di universale fratellanza: tutti siamo figli di Zeus, quindi nati dallo stesso germe, quindi fratelli per natura (cfr. testi in **VI 1707ss**.). Non è a caso che la storia della Stoa si concluda con Epitteto, uno schiavo liberato, e con Marco Aurelio, un imperatore (cfr. **VI 1719ss**.).

Scienza (ἐπιστήμη)
Indica, per i filosofi greci, quel tipo di sapere razionale (fondato sul *logos*) fornito di caratteri d'incontrovertibilità e certezza assoluta. E tale è quel tipo di sapere che giunge al fondamento, alle cause e ai princìpi. Scienza è, dunque, quel sapere che ha una fondazione ultimativa. La scienza si oppone all'opinione, che si basa, invece, sui sensi e sulla esperienza sensoriale, e che, in quanto tale, non giunge mai ai fondamenti. 1) In questo senso, scienza è già la dottrina dei Naturalisti (anche se raramente è usata in essi la parola *epistéme*), ossia è la dottrina dell'arché degli Ionici e dei Pluralisti e la dottrina dell'essere di Parmenide e degli Eleati. Molto significativi, a questo riguardo, sono i frammenti di Eraclito, secondo cui il vero sapere si configura come quello che si fonda sul *logos* universale, e che come tale si oppone alla *doxa*, che è basata sui sensi ed è particolare, ossia propria dei singoli individui. Ecco, ad esempio, il frammento 1: «Questo *logos*, benché verità eterna, gli uomini non l'intendono mai; né prima di udirlo, né dopo averlo udito; e sebbene tutto avvenga secondo tale *logos*, che è la legge del mondo, ne sembrano inesperti, quando si provano in parole e in azioni come quelle che io spiego, distinguendo ciascuna cosa secondo la sua intima natura e dicendo com'è. Ma gli altri uomini sono ignari di ciò che fanno da svegli; così come non sanno ciò che fanno dormendo». Il fr. 114 precisa: «Coloro che vogliono parlare con intendimento devono fondarsi su ciò che è a tutti comune, come la città sulla legge e con maggior forza ancora». E il fr. 2 ribadisce: «Quindi si deve seguire ciò che è comune. Ma benché comune sia questo *logos*, i molti vivono come se avessero un proprio pensiero per loro». Eraclito giudicava, di conseguenza, le opinioni degli uomini «giochi da bambini» (fr. 70). Non meno interessanti sono le affermazioni di Parmenide: si vedano i frammenti riportati in **I 145ss**., **152ss**. 2) Scienza era detta, da Socrate,

la sua «sapienza umana», e a buona ragione; infatti, se egli negava di conoscere la *physis* e i princìpi degli esseri, riteneva in ogni caso di poter cogliere l'essenza dell'uomo, ossia la *psyché*, e, dunque, il fondo della natura umana (**II 311ss**.). 3) Episteme è espressamente detta da Platone la conoscenza ultimativa dell'essere ossia delle Idee: «La scienza è fatta per l'essere, per conoscere come sia l'essere» (*Repubblica*, V, 477 B). La scienza per Platone coincide, dunque, con la dialettica, e riguarda il mondo intelligibile, mentre l'opinione riguarda il mondo sensibile (**III 595ss**.) È fondamentale il passo del *Menone*, 97 E ss., dove le opinioni (anche quelle veraci) sono paragonate alle statue di Dedalo che non vogliono stare mai ferme e non hanno alcun valore se non siano legate: «Possedere una delle sue (di Dedalo) opere sciolte, non è di grande valore, come uno schiavo che scappa – infatti non resterebbe –; legata, è, invece, di molto pregio. Quelle opere, infatti, sono assai belle. Ma a quale fine dico queste cose? Riferendomi alle opinioni veraci. Infatti, anche le opinioni veraci, per tutto il tempo in cui rimangono, sono una bella cosa e producono ogni bene; ma troppo tempo non vogliono restare e se ne fuggono dall'animo dell'uomo: sicché non sono di grande pregio, fino a che uno non le leghi, con la conoscenza della causa. E questa è, o caro Menone, la reminiscenza, come abbiamo convenuto nei ragionamenti precedenti. Dopo che siano legate diventano in primo luogo conoscenza e inoltre diventano stabili. Per queste ragioni, la scienza è cosa di maggior pregio della retta opinione, e, ancora, la scienza differisce dalla retta opinione per quel legame». E la causa e il legame di cui qui si parla è appunto l'Idea, l'Essere. 4) Aristotele approfondisce il concetto di scienza, sia dal punto di vista ontologico, sia da quello metodologico. Ecco come lo Stagirita riassume nell'*Etica nicomachea*, VI, 3, questi due punti di vista: «Che cosa è dunque la scienza, se dobbiamo parlare con rigore e non tener dietro a similitudini, risulta chiaro da quanto segue. Tutti ammettiamo che ciò di cui abbiamo scienza, non può essere diversamente da quello che è: ciò invece che può essere anche diverso, quando è fuori dal campo della nostra osservazione, non si sa più se esiste o no. In conclusione, l'oggetto della scienza esiste di necessità. Quindi è eterno: gli enti, infatti, che esistono di necessità assoluta sono tutti eterni, e gli enti eterni sono ingenerati e incorruttibili. Inoltre, si ritiene che ogni scienza sia insegnabile e che ciò che è oggetto di scienza può essere appreso. Ogni insegnamento, poi, procede da conoscenze precedenti, come diciamo anche negli *Analitici*: procede, infatti, o mediante l'induzione o mediante il sillogismo. Ora, l'induzione è principio di conoscenza anche dell'universale, mentre il sillogismo procede dagli universali. Ci sono dunque dei princìpi da cui il sillogismo procede, ma dei quali non è possibile sillogismo: dunque, si ottengono per induzione. In conclusione, la scienza è una disposizione alla dimostrazione, insieme con tutti gli altri caratteri che abbiamo definito negli *Analitici*, giacché quando si è giunti a una determinata convinzione e quando i princìpi ci sono noti, si ha scienza. Infatti, se i princìpi non sono più noti della conclusione, si avrà scienza solo per accidente» (1139 b 18 ss.). Per un approfondimento di questi problemi cfr. **IV 977ss**. Ricordiamo ancora che, per Aristotele, la scienza è sempre e solo dell'universale in tutti e due i sensi (ontologico e logico) in cui questo si intende (cfr. voce Universale). 5) In Epicuro, pur con altra terminologia (il termine *episteme* ricorre poche volte nei frammenti pervenutici), i due momenti che abbiamo distinto in Aristotele corrispondono alla sua fisica e alla sua canonica (cfr. **V 1159ss**., **1175ss**.). Molto interessante è la posizione di Epicuro nei confronti delle scienze particolari, che, per lui, contrariamente alla fisica (= ontologia), ammettono molteplici spiegazioni causali del medesimo fenomeno. Per Epicuro, insomma, il vero sapere incontrovertibile è il sapere ultimativo (fisico-ontologico). 6) Anche a proposito della fisica e della logica stoica si deve ripetere la stesso discorso. Ma gli Stoici insistettero, anche a livello formale, in modo del tutto particolare sulla tematica della scienza e sulla certezza di poterla raggiungere: ed è per questo che soprattutto contro di essi si scatenarono le polemiche degli Scettici. La definizione stoica di scienza è la seguente: «La scienza è comprensiva, stabile e immutabile» (S.V.F., I, fr. 68 von Arnim) (**V 1311ss.**). Il Pohlenz precisa quanto segue: «Per gli Stoici [...] si può parlare di un vero sapere solo quando la *katálepsis* sia

divenuta un possesso spirituale, che nulla può scuotere, che nessuna considerazione razionale può abolite. E il termine scienza in senso proprio rimane riservato al sapere concernente i fini ultimi, al comportamento psichico del saggio, comportamento che in pratica si manifesta nel non lasciarsi distrarre nella sua attività conoscitiva dall'affiorare di alcuna rappresentazione» (*La Stoa*, cit., p. 116). La scienza è retaggio esclusivo del saggio (cfr. S.V.F., II, fr. 294; III, frr. 213 e 552 von Arnim). 7) La dottrina scettica, specie quella neoscettica, altro non è che un grandioso tentativo di dimostrare l'impossibilità della scienza comunque intesa e in special modo nel senso fin qui definito (**V 1145ss.**). 8) Ma lo Scetticismo non è l'ultima parola della filosofia greca. In particolare con Plotino quella tangenza col Divino e con l'Assoluto che nelle precedenti concezioni della scienza era implicita e, anzi, in Aristotele addirittura esplicita, viene portata alle estreme conseguenze. La scienza diviene la vivente unificazione di pensiero ed essere nello Spirito: «La scienza delle cose immateriali, presa nel suo complesso, si identifica col suo contenuto reale» (V, 4, 2; cfr. V, 5, 5). La scienza contiene in sé strutturalmente la totalità dei contenuti: «Noi dobbiamo dunque concepire uno Spirito che non abbia alcun contatto con le cose particolari, né eserciti la sua attività su cosa di sorta affinché non diventi un determinato spirito; dobbiamo concepirlo sul tipo di una scienza generica anteriore alle specie particolari, o anche di una scienza specifica anteriore alle sezioni che sono in essa; la scienza nel suo complesso non è nessun particolare suo contenuto, ma la sua Potenza lo domina tutto; invece il singolo contenuto parziale è in atto quello che è, ma in potenza è tutto; altrettanto si dica della scienza nel suo complesso; le scienze specifiche sono quelle che s'adagiano, potenzialmente, nella scienza universale, quelle che colgono propriamente l'oggetto specifico parziale, ma sono potenzialmente la stessa scienza universale; poiché di loro è predicata la scienza totale non la sezione della scienza totale; ed essa vuol certo restare intatta in se stessa» (*Enneadi*, VI, 2, 20). E a questa, che è scienza dello e nello Spirito, l'uomo è legato dalla anamnesi e vi ritorna con la Dialettica. Per Plotino, però, al di sopra della scienza, pur così alta, vi è l'estasi, l'unificazione con l'Assoluto (l'Uno), che, come è al di là dell'essere e del pensare così è al di là della scienza: al di sopra non contro (**VIII 2103ss.**). 9) La rovina della mentalità che sta alla base delle concezioni qui indicate si ha solo con l'assunzione nella filosofia della teurgia (cfr. voce), che è una forma di magia e dunque di puro irrazionale, e con l'egemonia di questa negli ultimi Neoplatonici (**VIII 2161ss.**, **2177ss.**, **2212ss.**).

Scienza occulta
L'espressione designa quel tipo di spiegazione delle cose fondata sulla mentalità magica, quale fu propria, ad esempio, della letteratura ermetica. Le scienze occulte erano interessate soprattutto al particolare e al meraviglioso e intendevano scoprire le leggi naturali non attraverso una metodica indagine razionale, ma attraverso pratiche che costringessero la divinità a rivelare le segrete virtù dei fenomeni e le relazioni di simpatia e di antipatia fra le cose, ritenute veri «segreti» della natura. È dunque l'esatta antitesi della scienza dei filosofi greci e, pertanto, si chiama scienza per mera omonimia, cfr. **VIII 2192ss.**, **2207ss**.

Scrittura, critica platonica della, vedi **III *passim***; inoltre Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, *passim* e Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta, passim*.

Scuola (σχολή)
Scuola è da intendersi, quando è riferita agli antichi filosofi, in senso di setta, confraternita, e anche di indirizzo, senza necessariamente legarla a un'organizzazione istituzionale avente proprie regole e precise strutture. – a) La scuola dei Milesi, probabilmente, fu non altro che un gruppo di amici, i quali, affrancatisi dai bisogni materiali, in libertà di spirito, posero determinati problemi e cercarono di risolverli secondo determinati criteri. Qualcosa di analogo dovettero essere anche tutte le scuole presocratiche. – b) Già la scuola Pitagorica, però, assunse le caratteristiche di una confraternita, e, sotto certi aspetti, di una sorta di

ordine religioso scientifico (**I 109ss.**). c) Le scuole dei Sofisti mutarono fisionomia, con l'introduzione anche del compenso in denaro (**II 251s.**). – d) Caratteri del tutto particolari ebbe la Scuola socratica, interamente fondata sulla personalità del maestro e sulla sua predicazione morale (**II 301ss.**). – e) Si tratta, però, di un *unicum* irripetibile, come dimostrano le stesse scuole che da Socrate derivarono, le quali, non potendo riprodurre il modello socratico, si diedero strutture proprie e introdussero, come ad esempio la scuola cirenaica di Aristippo, addirittura il compenso in danaro (**II 418s.**). – f) Le prime scuole, che in qualche modo (sia pure molto alla lontana) si avvicinano a quello che oggi chiamiamo con questo nome, furono l'Accademia di Platone (su cui cfr. **III 791ss.**) e il Peripato di Aristotele (su cui cfr. **IV 1031ss.**). – g) Un nuovo spirito e un concetto di scuola, per molti versi antitetico a quello dell'Accademia e del Peripato, sono quelli che ispirano il *Képos* o Giardino di Epicuro (su cui cfr. **V 1154ss.**) e la Stoa di Zenone e dei suoi seguaci (cfr. **V 1295ss.**). – h) La scuola scettica, invece, almeno nelle sue origini, si riduce sostanzialmente alla predicazione, libera da ogni schema, di un particolarissimo tipo di messaggio, come mostriamo in **VI 1443ss.** – i) In età imperiale venne poi creata la cattedra di Stato. Vespasiano istituì a Roma la cattedra di retorica latina e greca. «La politica inaugurata [...] da Vespasiano, fu ripresa ad Atene da Marco Aurelio che ugualmente istituì, sovvenzionandole con il fisco imperiale, una cattedra di retorica e quattro cattedre di filosofia, una per ciascuna delle quattro grandi sette, platonica, aristotelica, epicurea e stoica. La scelta dei primi titolari fu affidata a erode Attico, un ex precettore dell'imperatore, e quella dei loro successori a un comitato di notabili» (H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, più volte riedita; trad. ital. di U. Massi col titolo: *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1966[2], p. 398). – l) Per le scuole neoplatoniche cfr. **VIII *passim*.** – m) Per la chiusura delle scuole pagane in seguito all'editto di Giustiniano cfr. **VIII 2245ss.** – Per un approfondimento del tema cfr. J.P. Lynch, *Aristotle's School, A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley-Los Angeles-London 1972.

Seconda navigazione, vedi Navigazione, seconda.

Segno (σημεῖον)
La teoria dei segni sembra essere stata approfondita soprattutto dagli Scettici nel contesto della loro polemica antistoica e antidogmatica in generale. Ecco la definizione che dà Sesto Empirico (*Contro i matem.*, VIII, 143): «si usa il termine segno in due accezioni, ossia in senso comune e in senso proprio: in senso comune esso è ciò che sembra evidenziare una qualche cosa, e in questo senso noi siamo soliti chiamare segno ciò che è utile a rinfrescare il ricordo dell'oggetto che è stato osservato insieme con esso; in senso proprio, invece, esso è ciò che è indicativo di un oggetto non-evidente...». Il primo tipo di segno si chiama ipomnestico o commemorativo o rammemorativo (ὑπομνηστικὸν σημεῖον); il secondo si chiama endittico o indicativo (ἐνδεκτικὸν σημεῖον). La distinzione fra questi due tipi di segni è probabilmente tarda, perché la valorizzazione del primo sembra supporre alcuni guadagni della medicina empirica e dello scetticismo empirico. Invece la polemica contro il secondo tipo di segno raggiunge già in Enesidemo il suo vertice (cfr. quanto diciamo in **VI 1537ss.**). Per il segno commemorativo cfr. **VI 1560s.** – A complemento di quanto lì abbiamo detto, ecco un passo di Sesto che definisce perfettamente la differenza fra i due tipi di segni: «il segno commemorativo, osservato insieme con l'oggetto osservato con evidenza, non appena ci si presenta dopo la scomparsa dell'oggetto significato, ci induce alla memoria dell'oggetto che insieme con esso è stato osservato, ma che attualmente non si presenta con evidenza, come avviene, ad esempio, se si tratta di fumo e di fuoco: noi, infatti, avendo osservato che queste due cose sono spesso tra loro congiunte, non appena vediamo una delle due, putacaso il fumo, rinfreschiamo la memoria dell'altra, cioè del fuoco che attualmente non stiamo scorgendo. Lo stesso discorso vale anche per la cicatrice che nasce da una ferita o per un attacco cardiaco foriero di morte; difatti noi, vedendo una cicatrice,

rinnoviamo il ricordo della ferita che l'ha preceduta e, osservando un attacco cardiaco, pronostichiamo morte imminente. Questa è, dunque, la peculiarità del segno commemorativo; quello indicativo risulta, invece, differente. Esso, infatti, contrariamente al primo, non è suscettibile di essere osservato insieme con l'oggetto significato (ché l'oggetto che è per-natura-non-evidente non può presentarsi a noi già fin dapprincipio e, perciò, non può essere osservato insieme con qualcuna delle cose apparenti), ma si proclama che, repentinamente, in virtù della propria natura e della propria conformazione, con una semplice emissione di voce, esso significhi l'oggetto di cui è indicativo. Così, ad esempio, l'anima è una delle cose per-natura-non-evidenti: essa, infatti, è per natura tale da non cader mai sotto la nostra chiara percezione. Pure essendo tale, tuttavia essa, in base ai movimenti del corpo, viene annunciata mediante indicazione, giacché noi arguiamo che un certo potere insito nel corpo produce in quest'ultimo un certo genere di movimenti» (*Contro i Matem.*, VIII, 152-155).

Semi (σπέρματα)
Sono così chiamati gli elementi materiali da Empedocle, le omeomerie da Anassagora, gli atomi da Epicuro e Lucrezio.

Semplice (ἁπλόος)
Semplice è concetto che, nella sua accezione più forte, indica la struttura della realtà e dell'essere non-fisico, da Platone in poi. La definizione di Aristotele, che fa coincidere il semplice con il necessario metafisico, è paradigmatica: «Alcune delle cose che sono necessarie hanno fuori di sé la causa del loro essere necessarie; altre, invece, non l'hanno fuori di sé e sono, anzi, esse stesse le cause per cui altre sono necessarie. Pertanto il senso primario e fondamentale di necessario è il semplice: questo, infatti, non può essere in molteplici stati e, di conseguenza, non può neppure essere ora in uno stato e ora in un altro, altrimenti sarebbe senz'altro in molteplici stati. Se, dunque, ci sono esseri eterni e immobili, in essi non può essere nulla che sia forzato né contro la loro natura» (*Metafisica*, V, 5, 1015 b 9-15). Sostanza semplice è quindi Dio (cfr. *Metafisica*, XII, 7, 1072 a 31 s.). Cfr. Plotino, nel cui sistema si giunge alle estreme conseguenze, qualificando come «semplificazione» lo stesso processo dell'estasi che unisce all'Uno (**VIII 2106ss.**).

Semplificazione (ἅπλωσις)
Con il termine «semplificazione» Plotino esprime l'azione tendente a togliere ogni differenziazione e alterità dell'anima per giungere alla massima purificazione e cioè per realizzare l'assimilazione con l'Uno (cfr. Estasi). Da un punto di vista metafisico il processo di semplificazione coincide con il ripercorrere a ritroso il processo di differenziazione che caratterizza la processione delle ipostasi; dal punto di vista antropologico-morale la semplificazione si realizza tramite la rinunzia alla corporeità, alla parola e alla stessa ragione discorsiva, in modo da permettere all'anima di appropriarsi la sua natura spirituale e divina e così congiungersi all'Assoluto (**VIII 2106ss.**).

Sensazione (αἴσθησις)
Indica la percezione delle qualità degli oggetti sensibili, e anche la facoltà di percepire, in generale e in particolare. Già la più antica filosofia si occupò sia del problema della genesi e della natura della sensazione, sia di quello del valore della sensazione medesima e della conoscenza sensibile su essa fondata. 1) Per quanto concerne la genesi e la natura della sensazione e della conoscenza sensibile è da rilevare quanto segue. – a) Già Parmenide sembra aver sostenuto che si tratta di un'affezione che il simile esercita sul simile, o comunque di un rapporto che si instaura fra simile e simile e si fonda dunque sulla somiglianza e sulla identità. Infatti, egli affermò che il cadavere, che è inerte e freddo, ha sensibilità per il silenzio e per il freddo, e quindi per ciò che gli è simile (cfr. **I 154s.**). – b) In Empedocle la

conoscenza del simile col simile è tematica (cfr. testi in **I 177**) e così in Democrito (**I 200ss.**), che fa derivare la conoscenza da un contatto, delle cose con i sensi, tramite gli effluvi dei corpi che penetrano appunto nei sensi e permettono, così, l'azione degli atomi simili sui simili. Ecco il frammento 164, desunto da Sesto Empirico: «antica [...] l'opinione che i simili hanno la proprietà di far conoscere i simili [...]. Ma Democrito applica il suo ragionamento agli esseri animati e inanimati: "anche gli animali, infatti" egli dice "si raggruppano coi loro simili, come colombi con colombi, gru con gru, e così via per tutti gli altri esseri privi di ragione; parimenti accade per gli esseri inanimati, come è possibile vedere nei semi che vengono passati al vaglio e nei ciottoli sulle spiagge; infatti, qui per il vortice prodotto dal vaglio si dispongono separatamente lenticchie con lenticchie, orzo con orzo e frumento con frumento, là per il movimento dell'onda i ciottoli oblunghi vengono spinti nel medesimo luogo degli altri oblunghi, quelli rotondeggianti nel luogo degli altri rotondeggianti, come se la somiglianza avesse il potere di raccogliere insieme le cose"». Si integri questo frammento con Teofrasto, *De sensu*, 49 ss. (= Diels-Kranz, testim.). – c) Una approfondita analisi del problema si trova nel *De Anima* di Aristotele, il quale concepisce la sensazione come una sorta di farsi simile al sensibile, che consiste nel ricevere, da parte del senziente, le forme sensibili senza la materia. Aristotele supera numerose difficoltà che i suoi predecessori avevano incontrato, facendo uso dei suoi concetti di atto e di potenza (cfr. testi ed esegesi in **IV 913ss.**). – d) Gli Epicurei tornano a spiegare la sensazione in funzione dell'atomismo, precisamente dei simulacri atomici che emanano dalle cose e penetrano in noi. – e) Gli Stoici la interpretano invece, nel contesto del loro corporeismo, come una impronta – materiale – provocata dalle cose sull'anima, o anche come una alterazione qualitativa. – f) Una notevole e ingegnosa interpretazione apporta in materia Plotino, che spiega la genesi della sensazione, preoccupandosi soprattutto di salvaguardare l'impassibilità dell'anima rispetto al corporeo. Egli distingue una sensazione esteriore considerata come l'affezione che i corpi producono sui corpi – dalla percezione sensitiva, intesa come un atto conoscitivo dell'anima rivolto all'affezione corporea. La percezione sensibile, allora, viene a coincidere con una sorta di giudizio dell'anima, e la sensazione stessa, in qualche modo, viene fatta rientrate nella sfera dell'intelligibile, sotto la forma di «pensiero oscuro». Si veda quanto precisiamo ulteriormente in **VIII 2093ss**. 2) Per quanto concerne il valore conoscitivo della sensazione, i filosofi antichi sono nettamente divisi. Si possono individuare tre posizioni: a) quella di coloro che svalutano nettamente il valore della sensazione, b) quella di coloro che la valutano a oltranza e, intermedia fra le due, c) la posizione di equilibrio che assume Aristotele. – a) La svalutazione è perentoria già nei Naturalisti. La posizione degli Eleati è, al riguardo, paradigmatica: Parmenide parla di «occhio che non vede» e di «orecchio che rimbomba» (cfr. **I 152**); e Melisso, nel fr. 8, radicalizza la posizione del maestro (**I 166ss.**). Lo stesso Democrito svaluta la sensazione giudicandola oscura, a tutto beneficio della conoscenza intellettiva (cfr. i frammenti riportati in **I 201s.**). Platone, sulla base della distinzione dei due piani dell'essere, da un lato, sottolinea la strutturale incapacità della sensazione di cogliere il vero, in quanto fa velo all'anima e addirittura l'acceca (cfr. *Fedone*, 99 D ss.), anche se, dall'altro, almeno implicitamente, è costretto ad ammettere che il processo dell'anamnesi si mette in moto in occasione della sensazione, se pure non a causa di essa; l'anamnesi, infatti, è un atto dell'anima. Il repertorio più ricco delle argomentazioni contro la validità della sensazione si trova nello Scetticismo (cfr., per esempio, **VI 1452ss.**, **1523ss.**). L'ultimo scetticismo, peraltro, opera una relativa rivalutazione della sensazione (**VI 1563ss.**). Plotino e il neoplatonismo, infine, vanificano la sensazione, riducendola a pensiero (oscuro) e a un atto dell'anima (**VIII 2093ss.**). – b) La validità della sensazione è proclamata dai Sofisti, in particolare da Protagora, che sembra fare di essa il criterio della verità (cfr. **II 257ss.**). Gli Epicurei sono, però, i difensori estremi della validità della sensazione, che, per essi, è vera di verità assoluta, essendo un'azione fisica delle cose sull'anima e, dunque, del tutto oggettiva. Anche per gli Stoici, la sensazione, intesa come impressione o alterazione che le cose producono sull'anima, è oggettiva; tuttavia, per essi,

deve intervenire l'assenso del *logos* e, quindi, deve aver luogo la rappresentazione catalettica (cfr. voce), perché vi sia certezza assoluta. – c) Aristotele stabilisce che la sensazione non sbaglia nel cogliere i sensibili propri: se vedo bianco e dico «vedo bianco», non posso sbagliarmi. L'errore può nascere, invece, nella percezione dell'oggetto: per esempio, quando dico: «Questa cosa è bianca»; ma, in questo caso, si opera già un giudizio. La sensazione può invece sbagliare quando si tratti di sensibili comuni, perché su questi opera in modo aspecifico (cfr. **IV 913ss.**).

Senso, cfr. Sensazione.

Senso comune (κοινὴ αἴσθησις)
a) Nella psicologia aristotelica è il senso che agisce in maniera non specifica, quando coglie sensibili comuni come moto, quiete, figura, grandezza, che non costituiscono oggetto proprio di nessuno dei cinque sensi. – b) Senso comune può anche dirsi il sentir di sentire (cfr. testo ed esegesi in **IV 914**).

Setta (αἵρεσις)
Significa una scuola o una corrente filosofica. Soprattutto nell'età imperiale la divisione in scuole ebbe un preciso rilievo, al punto che perfino gli Scettici dovettero riconoscere di costituire una setta, anche se in senso antidogmatico. Ecco un passo esemplare di Sesto Empirico (*Lineamenti pirroniani*, I, 16): «Se [...] per setta s'intende una propensione a molti dogmi, aventi tra loro e con i fenomeni una certa coerenza, e per dogma s'intende l'assenso a cosa oscura, affermiamo che lo Scettico non ha una setta. Se, invece, per setta s'intende un indirizzo che aderisce, in conformità del fenomeno, a una certa maniera di ragionare, come quella che ci mostra in qual modo è possibile vivere rettamente (intendendo la parola "rettamente", non solo rispetto alla virtù, ma in un significato più semplice), e tende a darci la facoltà di sospendere il nostro giudizio, allora diciamo che lo Scettico ha una setta. Aderiamo, infatti, a una maniera di ragionare che c'insegna, in conformità del fenomeno, a vivere secondo i costumi, le leggi, le istituzioni degli avi e le nostre proprie affezioni».

Sfera (σφαῖρα)
Nella concezione degli antichi la sfera rappresenta la figura che assomma compiutezza e perfezione. Parmenide assimilò alla sfera il suo essere: «esso è compiuto da ogni parte, simile a massa di ben rotonda sfera, di ugual forza dal centro in ogni parte» (fr. 8, vv. 42-44). Platone, che concepì l'essere in dimensione soprasensibile e quindi senza figura e forma, concepì, invece, come sferico il cosmo fisico: «Per questo motivo, e ragionamento [il Demiurgo] fece un unico tutto di tutte le totalità, perfetto e immune da vecchiezza e da morbo. E gli diede una forma conveniente e affine. Ora all'animale [il mondo, si ricordi, è vivente], che doveva raccogliere in sé tutti gli animali, conveniva una forma, che in sé raccogliesse tutte le altre forme. Perciò lo arrotondò a mo' di sfera, egualmente distante da ogni parte dal centro alle estremità, in orbe circolare, che è di tutte le figure la più perfetta e la più simile a se stessa, giudicando il simile infinitamente più bello del dissimile» (*Timeo*, 33 A-B). – Di forma sferica è l'universo anche per Aristotele. In particolare, per le cinquantacinque sfere di cui sarebbero costituiti i cieli secondo lo Stagirita, cfr. *Metafisica*, XII, 8, *passim* e il nostro commentario a questo capitolo.

Sfero (σφαῖρον)
Nella cosmologia di Empedocle è il momento della realtà in cui prevale assolutamente l'Amore o l'Amicizia. Nello Sfero gli elementi sono tutti raccolti in compatta unità. È, quindi, la realtà nel suo momento di maggiore purezza (cfr. testo ed esegesi in **I 177**; cfr. *ibid.* anche i rapporti fra lo Sfero e il cosmo).

Silenzio (σιγή)
Nella filosofia di Filone di Alessandria (**VII 1800ss.**), dell'Ermetismo (**VII 1962**), degli *Oracoli Caldaici* (**VII 1976**) e della tarda antichità, il silenzio esprime l'atteggiamento interiore, preparatorio del congiungimento estatico con il Divino. È caratterizzato come un venir meno dei sensi, della ragione e della parola e quindi come un far spazio a una sorta di conoscenza immediata e all'unione mistica col Divino in dimensione metarazionale. Plotino considera il silenzio un momento strettamente connesso alla contemplazione creatrice (**VIII 2123**; si legga *Enneadi*, III, 8, 4).

Sillogismo (συλλογισμός)
È la forma del ragionamento deduttivo perfetto, studiata da Aristotele a vari livelli: negli *Analitici primi* a livello formale, cioè solo in relazione alla sua correttezza logica e non al suo contenuto di verità; negli *Analitici secondi* in quanto strumento della conoscenza scientifica (cfr. Dimostrazione); nei *Topici* in quanto sillogismo dialettico e nelle *Confutazioni sofistiche* in quanto sillogismo sofistico (cfr. Paralogismo). Per l'esposizione documentata di ciascuno di questi punti, cfr. **IV 985ss**. – Per la sillogistica stoica cfr. **V 1327ss**. – Per la critica scettica del sillogismo, cfr. Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, II, 193 ss.

Simpatia (συμπάθεια)
Indica in generale il reciproco rapporto sussistente fra le cose, per cui una strutturalmente agisce sull'altra e viceversa. – a) Gli Stoici si avvalsero della concezione di simpatia cosmica – ossia della concezione secondo cui le parti agiscono reciprocamente sulle parti e il tutto consente con se medesimo – per garantire l'unità del cosmo e per spiegare numerosi fenomeni. Per le affermazioni degli Stoici antichi in merito cfr. S.V.F., II, frr. 434; 475; 546; 912; 1013; 1211 von Arnim. – b) È tuttavia da rilevare che, contrariamente a quanto si dice comunemente, non sembrano essere stati gli Stoici a introdurre tale dottrina, ma Aristotele e il primo Peripato (cfr. Bonitz, *Index Arist*., 716 b; Teofrasto, *De caus. plant*., II, 19, 4). – c) La tesi dello sfruttamento radicale del concetto di simpatia, che secondo alcuni interpreti (cfr. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, München 1926) sarebbe al centro del sistema posidoniano, non è sufficientemente suffragata dai testi e va ridimensionata (**V 1427ss**.). – d) La tesi della simpatia universale è ripresa da Plotino in chiave spiritualistica, Ecco, per esempio, quanto si legge in *Enneadi*, IV, 4, 32: «In primo luogo, si vuol stabilire che il presente universo è un vivente unitario, che abbraccia i viventi tutti che sono al suo interno, ed è dotato di un'anima unitaria diffusa su tutte le sue parti, in quanto che ogni singola cosa è parte di lui [...]. Tutta questa unità – e unità viva, per giunta – è stretta nella comunione della simpatia; così, il lontano è vicino come, in un singolo essere, artigli e corna ovvero dita e altre parti non adiacenti; ché anzi, se pur un membro frapposto che operi un distacco tra parte e parte non soffra nulla, il non vicino sente (= le parti in simpatia sentono pur se sono l'una dall'altra lontane); poiché le parti simili non stanno l'una aderente all'altra ma son distanziate da parti diverse che vi si frappongono e tuttavia, in virtù della loro somiglianza soggiacciono alle stesse influenze; così, è necessario che l'azione esercitata da una parte non adiacente giunga fino alla parte lontana. Essendo l'universo un vivente e contribuendo all'unità, nulla è così lontano spazialmente da non essere abbastanza vicino nel mutuo rapporto di simpatia dovuto alla natura dell'unitario Vivente». – e) In un altro contesto, proprio ad esempio degli *Oracoli Caldaici*, in cui è prevalente l'elemento magico-irrazionale, «simpatici» sono definiti quegli elementi che, in virtù di particolari e misteriose affinità con le divinità, nella pratica teurgica servono da strumento per realizzare la liberazione dell'Anima dal corporeo.

Simulacro, cfr. *Eidola*.

Sincretismo
È sinonimo (secondo alcuni più debole, secondo altri più forte) di eclettismo; cfr. voce.

Sinolo (σύνολος)
Indica, nell'ontologia aristotelica, la concreta unione di forma e di materia. Il sinolo è sostanza a pieno titolo, in quanto risponde a tutti i requisiti formali dell'*ousía* (**IV 872ss**.). Sinolo è un tipo di sostanza, ma non è la sostanza in quanto tale, come molti erroneamente credono: infatti, ci sono sostanze che non sono sinoli, come ad esempio tutte le sostanze non sensibili. Il sinolo, in quanto è composto di materia e forma, può generarsi e corrompersi. Inoltre, esso, in. quanto ha materia, è oggetto di esperienza e non di definizione e di conoscenza puramente razionale. Ecco una pagina di Aristotele assai illuminante su questo tema, tratta da *Metafisica*, VII, 15, 1039 b 20 ss.: «Il sinolo e la forma sono due differenti significati della sostanza: il sinolo è sostanza costituita dall'unione della forma con la materia, l'altra è sostanza nel senso di forma in quanto tale. Tutte le sostanze intese nel primo significato sono soggette a corruzione, così come sono soggette a generazione. Invece la forma non è soggetta a corruzione e neppure a generazione: infatti non si genera l'essenza di casa ma solo l'essere di questa concreta casa qui; le forme esistono oppure non esistono senza che di esse vi sia processo di generazione e di corruzione; è chiaro, infatti, che nessuno le genera né le produce. Per questa ragione, delle sostanze sensibili particolari non c'è né definizione né dimostrazione, in quanto hanno materia, la cui natura implica possibilità di essere e di non essere: perciò tutte queste sostanze sensibili individuali sono corruttibili. Ora, se la dimostrazione c'è solo di ciò che è necessario e se la definizione è un procedimento scientifico, e se, d'altra parte, come non è possibile che la scienza sia in un certo momento scienza e in un altro momento ignoranza (perché tale è la natura dell'opinione), così non è neppure possibile che ci sia dimostrazione, né definizione di ciò che può essere diversamente da come è (perché di questo c'è solo opinione): ebbene, allora è evidente che di queste sostanze non ci sarà né definizione, né dimostrazione. Le sostanze corruttibili, infatti, a chi pure possieda scienza, sono inconoscibili, non appena siano fuori dal campo della sensazione; e anche se si conservano nell'anima le nozioni delle medesime, di esse non ci potrà essere né definizione, né dimostrazione. Perciò, per quanto concerne la definizione, è necessario che, quando si definisce qualcuna delle sostanze individuali, non si ignori che può sempre venir meno; in effetti, non è possibile darne definizione».

Sinonimica
Con questo termine può venir designata l'arte di Prodico di Ceo, di distinguere i vari sinonimi e di determinare con precisione le varie sfumature del loro significato, da lui largamente utilizzata, nell'argomentazione retorica (**II 277s**.).

Sinonimo (συνώνυμος)
Aristotele definisce sinonimi «quegli oggetti che hanno tanto il nome in comune quanto la medesima definizione» (*Categorie*, 1, 1 a 6 s.). Per la verità, più che di oggetti sinonimi sarebbe meglio parlare di termini sinonimi. Termini sinonimi sono quelli che, pur essendo fra loro diversi, indicano un contenuto semantico identico o affine. La definizione aristotelica di sinonimo coincide, in realtà, con quella di univoco (cfr. voce).

Sistema (σύστημα)
Il termine indica un complesso organicamente strutturato. A livello ontologico, ad esempio, gli Stoici definirono il cosmo come «*systema*» del cielo, della terra e di tutte le realtà in essi contenuti (cfr. la nostra edizione del *Trattato sul cosmo*, attribuito ad Aristotele, pp. 118 ss.; 202, n. 2). In senso logico-gnoseologico si intende «la verità» come un «insieme costituito dalla conoscenza dei veri» (cfr. per esempio Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, II, 84). – In senso generale è stato detto sistema il pensiero di un filosofo nel suo complesso in quanto costituito di parti organicamente connesse fra loro e tutte dipendenti da uno o da alcuni princìpi fondamentali. Il pensiero dei filosofi è più o meno sistematico, a seconda che i nessi di cui sopra siano più o meno evidenziati e volutamente perseguiti. Il

contrario di sistematico è aporetico o problematico, o, come oggi si dice, aperto. Il primo grande sistema dell'antichità, nel senso precisato, è quello aristotelico.

Socratismo
Con questo termine si designa la dottrina socratica e il movimento di pensiero da essa originato: non solo le cosiddette scuole socratiche minori (**II 399ss.**), ma anche la componente socratica che resta presente in quella scuola «maggiore», che è l'Accademia platonica, e, quindi, anche in Aristotele. Una reviviscenza del tutto particolare dello spirito socratico si ha nelle scuole dell'età ellenistica (cfr. **V *passim***). D'altra parte, è da rilevare che se, come abbiamo mostrato, la scoperta socratica è quella dell'essenza dell'uomo come *psyché* con i connessi corollari, di cui il più vistoso è quello dell'intellettualismo etico (**II 311ss.**), allora si può dire che il socratismo, almeno nell'antropologia e nell'etica, resta una costante di quasi tutto il pensiero greco.

Sofisma (σόφισμα)
Si tratta di una forma di ragionamento propria degli eristi (cfr. voce Eristica), i quali, attraverso abili giochi di termini e di concetti, per amore di contesa verbale, tendevano a sopraffare l'uditore (**II 288ss.**). In generale si intende con questo termine ogni forma di ragionamento capzioso, specialmente quello che è volutamente tale. Aristotele lo definisce come un «sillogismo eristico» (*Topici*, VIII, 11, 162 a 16), sul quale si veda quanto diciamo in **IV 995s.**

Sofistica
Sulla genesi, sulla natura e sul significato della Sofistica e dei Sofisti, cfr. **II 245ss.** L'originalità della sofistica sta soprattutto nell'aver spostato l'asse della speculazione filosofica, incentrando la sua problematica sull'uomo. Nella sofistica vanno distinte tre correnti: 1) quella dei grandi maestri, soprattutto quelli della prima generazione (**II 257ss.**); 2) quella degli Eristi (**II 288ss.**) e 3) quella dei Sofisti politici (**II 291ss.**). Per il catalogo degli esponenti della sofistica, cfr. Schedario, voce Sofisti.

Sofistica, seconda
Non è un movimento filosofico ma letterario, e designa la rinascita della eloquenza in età imperiale. La «prima sofistica», rispetto alla quale questa già dagli antichi viene detta «seconda», non è quella dei filosofi, ma dei retori classici.

Soffio, cfr. *Pneuma*.

Soggetto (ὑποκείμενον)
Indica ciò a cui tutto si riferisce e che, a sua volta, non può essere riferito ad altro. – Nella filosofia moderna indica l'io e la coscienza (il soggetto contrapposto all'oggetto). – Il primo significato è da noi svolto sotto la voce sostrato, che traduce meglio il greco *hypokeímenon*.

Sogno (ἐνύπτιον, *somnium*)
Sul tema confronta alcune notazioni che riportiamo in **VII 1966ss.** Soprattutto si ponga mente alle divinatrici anticipazioni platoniche di idee rese oggi comuni acquisizioni dalla psicoanalisi, *Repubblica*, IX, 571 A-572 B.

Sophia, cfr. Sapienza.

Sophos, cfr, Saggio.

Sophrosyne, cfr. Saggezza.

Soprasensibile, cfr. Iperuranio; Navigazione, seconda; Trascendenza.

Sorite, argomento del
È un famoso paradosso del megarico Eubulide, diretto contro il molteplice. Cfr. esposizione e interpretazione in **II 446s**.

Sospensione del giudizio, cfr. *Epoché*.

Sostanza, cfr. *Ousia*.

Sostanza eterea, cfr. Etere.

Sostanza pneumatica, cfr. *Pneuma*.

Sostrato (ὑποκείμενον)
Aristotele definisce il sostrato come ciò cui ineriscono e di cui vengono predicate tutte le altre cose, mentre esso non inerisce e non viene predicato di alcuna altra. Sostrato è, insomma, ciò che è soggetto di inerenza e di predicazione. È interessante notare che, contrariamente a quanto molti credono, sostrato, per Aristotele, non è solo la materia, ma anche il sinolo e la forma: «Sostrato primo viene detto, in un certo senso, la materia, in un altro senso, la forma, e, in un terzo senso, ciò che risulta dall'insieme di materia e forma» (*Metafisica*, VII, 3, 1029 a 2 ss.). Per una spiegazione di questi testi si veda il nostro commentario a questo luogo. – In senso logico l'*hypokeímenon* ha il significato di soggetto di predicazione. Questo significato, come è evidente, dipende strettamente da quello ontologico. – Negli Stoici, l'*hypokeimenon* designa prevalentemente il sostrato materiale (la materia) e indica la prima delle quattro categorie. – In Sesto Empirico indica l'oggetto reale (la cosa come è in sé); cfr. **VI 1566s**.

Soteriologia
Significa dottrina della salvezza. La filosofia è concepita come soteriologia soprattutto nella tarda antichità, con differenti sfumature. Una dottrina puramente soteriologica è, ad esempio, quella ermetica (**VII 1966ss**.). Motivi soteriologici sono presenti in tutti i pensatori neoplatonici. In particolare Porfirio definisce formalmente la filosofia come «salvezza dell'anima» (**VIII 2140ss**.).

Spazio, cfr. *Chora*; Luogo.

Specie (εἶδος)
Traduciamo col termine specie (inteso in senso tecnico) il termine aristotelico *eidos* quando ha significato logico, ossia quando indica il concetto che per astrazione il pensiero ricava dalla forma ontologica. Potremmo anche dire che la specie è la forma in quanto presente alla mente. Per la problematica connessa all'*eidos* cfr. quanto diciamo in **IV 995ss**.

Speculazione, cfr. Contemplazione.

Speranza (ἐλπίς)
È una virtù che comincia a comparire in Filone di Alessandria, insieme all'amore e alla fede, virtù che caratterizzano la dimensione spirituale e religiosa dell'uomo (**VII 1796s**.), e che, in una certa misura, sia pure limitata, prefigurano le virtù che nel Medioevo verranno dette «teologali» (cfr., peraltro, Platone, *Fedone*, 67 B; 114 C).

Spirito, cfr. *Nous*.

Stadio, **argomento dello**
È uno dei celebri argomenti dialettici di Zenone, diretto contro il movimento. Cfr. esegesi in **I 159s**.

Stato, cfr. Governo, Forme di; Politica.

Stoa (στοά)
Significa «Portico». Dal celebre portico dipinto da Polignoto, in cui si radunavano Zenone e i suoi seguaci, prese nome la loro scuola. Si veda il documento che riportiamo in **V 1304**. Cfr. Stoicismo.

Stoicismo
È la filosofia di Zenone di Cizio e dei suoi seguaci Cleante e soprattutto Crisippo, così detta dal luogo dove si radunavano (cfr. Stoa). Sulla genesi e sulle caratteristiche dello stoicismo cfr. **V 1295ss**. Lo stoicismo, che fu il più imponente movimento spirituale dell'età ellenistica, si può dividere in tre fasi: 1) la fase antica, durante la quale la dottrina viene fondata, elaborata e sistemata (**V 1311ss.**); 2) la fase del cosiddetto stoicismo medio, in cui la dottrina si apre cautamente ad alcune verità delle altre scuole e ammorbidisce le asperità di alcuni dogmi (**V 1415ss.**); 3) il neostoicismo, che fiorisce in età imperiale in ambiente romano, in cui predominano gli interessi etico-religiosi (**VI 1621ss.**). Per il catalogo degli esponenti si veda lo Schedario, voci Stoici, Stoici antichi, Mediostoici, Neostoici.

Sublime (ὕψος)
Ecco la definizione che ne dà il *Trattato del Sublime* (attribuito a Longino), I, 3 s.: «la sublimità è una certa altezza ed eccellenza di espressioni, e [...] i massimi fra i poeti e i prosatori non d'altro che di qui attinsero il primato e ai propri nomi procurano la corona dell'immortalità. Infatti, tutto ciò che è straordinario induce negli uditori non semplicemente la persuasione, ma l'estasi; e sempre, e in ogni caso, con l'impressione che fa, il meraviglioso prevale su ciò che solamente serve a persuadere o a piacere: poiché essa, la persuasione, dipende per lo più da noi, mentre queste altre cose, conferendo al discorso un potere e una forza irresistibile, s'impongono a qualsiasi uditore. Inoltre, sia l'abilità, sia l'ordine e la disposizione della materia, le vediamo risultare non da uno o due passi, bensì a mala pena dall'intero contesto dell'opera: il sublime, invece, purché a tempo e luogo prorompa, tutto scompiglia a guisa di fulmine e subito tutto in una volta rivela la potenza dell'oratore» (traduzione di A. Rostagni).

Suicidio (ἐξαγωγή)
Il problema del suicidio fu agitato nel pensiero antico soprattutto nell'età ellenistica, che fu un'età tragica per i Greci. Ma la prima netta presa di posizione in merito si trova già nel *Fedone* di Platone, ed è veramente paradigmatica. All'uomo, dice Platone, non è lecito togliere la vita non solo ad altri, ma nemmeno a sé, anche nelle situazioni in cui questo fosse di grande sollievo, perché l'uomo è «possesso degli Dei», e quindi la vita gli può essere tolta solo da Dio (cfr. 61 E-62 C). – Venuto meno il senso di questo legame religioso-metafisico fra l'uomo e Dio, nell'età ellenistica, il suicidio fu in genere giudicato, in particolari situazioni, ammissibile, e precisamente in quei casi in cui il saggio è costretto a vivere in condizioni contro natura, sì da non poter adempiere ai propri doveri (cfr., S.V.F., III, 757-768 von Arnim). Ecco ad esempio il fr. 763: «Ma poiché il punto di partenza di tutti i doveri è da queste (cioè dalle propensioni naturali), non a torto si dice che a esse si riportino tutte le nostre considerazioni, fra queste il permanere o il non permanere in vita. Quello infatti in cui la maggior parte delle cose sono secondo natura, ha il dovere di rimanere in vita; quello invece in cui la maggior parte delle cose sono contrarie a natura, o sembra che lo saranno, ha il dovere di lasciare la vita. Dal che appare evidente che è

talvolta dovere del sapiente, pur essendo beato, lasciare la vita, e per lo stolto, pur essendo misero, rimanere in vita». Si veda anche Seneca, *De prov.*, 6, 7; *Epist.*, 58, 32 ss.; 70, *passim*; 98, 15 ss. – Anche Epicuro è di parere analogo, come riferisce Seneca nella *Epist.*, 12, 10: «È doloroso vivere nella necessità: ma il vivere nella necessità non è affatto necessario. E che non sia affatto necessario, ci mostrano le molte vie aperte alla libertà, facili e brevi. Rendiamo grazie a Dio che nessuno può essere tenuto in vita a forza: è permesso anche calpestare le necessità stesse». – Plotino (*Enneadi*, I, 9) condanna, in linea di principio, il suicidio con questa argomentazione: «Egli non la scaccerà, l'anima, col rischio ch'ella non esca; perché veramente, quanto a uscire, uscirà, sì, ma trascinandosi qualcosa dietro; e un siffatto uscire non è altro che un trasmigrare in altro luogo; per contro, egli attende che il corpo, si allontani, tutto quanto, da quella, allorché l'anima non ha più bisogno di trapassare ma ne è ormai del tutto fuori». Cfr. peraltro, ivi, alla fine.

Superuomo (ὑπερανθρωπος)
È un termine già noto all'antichità, ma divenuto tecnico solo con Nietzsche. Il concetto che esso esprime in Nietzsche ha un anticipo, sia pure collocato in un diverso contesto, nella dottrina di Callicle, almeno come ci è presentata nel *Gorgia* platonico. Si vedano i testi che riportiamo in **II 293ss**.

Synkatathesis, cfr. Assenso.

T

Tabula rasa (πινακὶς ἀγραφή)
L'immagine dell'anima come tabula rasa, nei testi filosofici, si trova formulata da Platone nel *Teeteto*, 191 C ss.: «Fa conto dunque, per così dire, che ci sia nelle anime nostre come un blocco di cera da improntare (κήρινον ἐκμαγεῖον), in uno più grande e in un altro, più piccolo, in questo di cera più pura in quello più impura, in alcuni di cera più dura, in altri più molle, e in altri di temperanza giusta [...]. E ora diciamo che questa cera è dono di Mnemosine, la madre delle Muse; e che in essa, esponendola appunto alle nostre sensazioni e ai nostri pensieri, noi veniamo via via imprimendo, allo stesso modo che s'imprimono segni di sigilli, qualunque cosa vogliamo ricordare di quelle che vediamo o udiamo o da noi stessi pensiamo; e quel che ivi è impresso noi lo ricordiamo e conosciamo finché l'immagine sua rimane; quello che invece vi è cancellato o sia impossibile imprimercelo, lo dimentichiamo e non lo conosciamo» (cfr. anche 195 A). L'immagine di Platone – si badi – riguarda, però, quello che potremmo chiamare memoria empirica e non indica, pertanto, lo stato originario e strutturale dell'anima rispetto alla conoscenza in generale, che, per Platone, non è affatto quello di una tabula rasa, ma, al contrario, contiene, sia pure velata, l'originaria visione degli enti: il conoscere, per Platone, è infatti un tirar fuori dall'anima le conoscenze di cui è gravida con l'aiuto dell'esperienza (cfr. Anamnesi). – L'immagine della *tabula rasa* è ripresa in Aristotele, nel *De anima* (III, 4, 429 a 30-430 a 2): «l'intelletto è in un certo modo in potenza gli intelligibili, ma non in atto, prima che pensi. Deve essere come una tavola in cui nulla è scritto in atto (ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον): questo appunto si verifica per l'intelletto». Ma quella immagine è stata spesso travisata, giacché Aristotele non vuol dire affatto, che l'intelletto è in assoluto *tabula rasa*, ma, al contrario, dice che in potenza esso è tutti gli intelligibili, il che vuol dire che è positiva capacità di coglierli. Già Trendelenburg rilevava molto opportunamente: «Cave ne mentem tabulam rasa ni cogites, per se inanem et inertem, in quem res quasi dominae semet ipsas inscribant. Cui sententiae, quam ex hoc loco petivere, velut ipse Leibnitius [...], universa loci ratio adversatur. Neque enim mens per se inanis, sed δυνάμει res ipsae, quas ipsius mentis actio quasi in vitam suscitat» (*De Anima*, Berlin 1877, p. 399).

– Una concezione di tipo empiristico in senso moderno dell'anima come *tabula rasa* non c'è nemmeno nelle filosofie materialistiche e corporeistiche dell'età ellenistica, giacché, in queste, le prolessi (cfr. voce) giocano quasi un ruolo di a-priori empiristico. Questo vale sia per Epicuro (cfr. **V 1165s**.), sia, e a più forte ragione, per gli Stoici (**V 1313s**.). Gli Stoici dicono che l'egemonico è come χάρτες εὔργος εἰς ἀπογραφήν (S.V.F., II, fr. 83 von Arnim), ossia come un foglio di papiro pronto per essere scritto, e parlano di impressioni sensoriali come di «impronte» nell'animo (cfr. testi in **V 1319s**.), ma poi parlano di «nozioni comuni», e addirittura di «prolessi connaturate», e, in effetti, il *logos* umano, come momento del *logos* universale, deve in qualche modo, non solo essere capace di cogliere le verità, ma deve avere già in sé i germi di essa (cfr. **V 1320s**.). – L'esatta espressione πινακὶς ἀγραφή (= *tabula rasa*) ricorre in Alessandro di Afrodisia, *De Anima*, 84, 25 s. Bruns.

Tautologia
a) Si ha in generale una tautologia quando, nel fornire una definizione, si include in essa lo stesso definito, cadendo così in un circolo, ossia ripetendo due volte la stessa cosa (è una tautologia, per esempio, la proposizione: il vivente è un essere che vive). Tautologico, ovviamente, può essere anche un ragionamento, quando cade in questo stesso giro vizioso. – b) Un significato più particolare e specifico di tautologia si ha nei seguenti casi: in polemica con gli sviluppi della dialettica platonica, Antistene sostenne che a ogni cosa è possibile attribuire solo il nome che le è proprio (l'uomo è uomo, il buono è buono), e che, quindi, sono possibili solo giudizi tautologici, ossia giudizi in cui il predicato è uguale al soggetto (**II 1985**). – Analogamente, in polemica con la logica discorsiva, anche i Megarici sostennero la possibilità di formulare solo giudizi di questo genere (**II 444s**.). Del resto, la matrice eleatica del megarismo, per cui è possibile dire, al limite, solo che l'essere è, porta a queste conseguenze. – Gli stessi Stoici, fortemente influenzati dalla logica megarica, non sono del tutto riusciti a superare i presupposti della medesima, come mostriamo in **V 1329s**.

Techne (τέχνη)
La téchne greca implica, insieme, conoscenza dell'universale e applicazione pratica, ma con un prevalere della prima sulla seconda. Particolarmente chiarificatrici a questo proposito, sono le seguenti. precisazioni dello Jaeger (*Paideia*, ed. Bompiani 2003, cit.): «Il nostro concetto di "arte" non rende adeguatamente il senso della parola greca. Questa ha sì in comune con "arte" la tendenza a significare l'applicazione e la pratica, ma, d'altra parte, in pieno contrasto col senso di "individuale", di "libero da regole" che per noi è insito nella parola "arte", essa accentua proprio il momento del fondato sapere e della capacità, quel momento che per noi si lega piuttosto col concetto di "mestiere" o "professione". La parola *techne* ha in greco una estensione molto più vasta che la nostra parola "arte". Per essa si pensa a una qualunque attività professionale fondata su un sapere specializzato, cioè, non solo a pittura, scultura, architettura e musica, ma anche, e anche di più, ad arte sanitaria, arte della guerra e perfino ad arte per esempio del nocchiero. E, giacché la parola esprime che quella tal consuetudine o attività pratica non poggia solo su una routine, ma su regole generali e su cognizioni sicure, essa arriva facilmente al significato di "teoria", significato che ha correntemente nella terminologia filosofica di Platone e di Aristotele, specialmente là dove si tratta di contrapporla alla pura empiria o alla "pratica". D'altra parte, *techne* si distingue da *episteme*, la "scienza pura", in quanto la teoria della *techne* è pensata sempre in servigio di una *praxis*».

Teleologia, cfr. Finalismo.

Telestiké (τελεστική)
Questo termine indica la pratica di iniziazione misterica, assai diffusa nel tardo paganesimo, di consacrare e animare statue per ottenere oracoli. Si basava sulla convinzione che

ogni divinità avesse i suoi rappresentanti «simpatici» nel mondo animale, vegetale e minerale e che, agendo su questi ultimi, fosse possibile agire sulla volontà degli Dei (**VII 1978**).

Temperanza (σωφροσύνη)
Temperanza ridà solo parzialmente il senso del greco *sophrosyne*, termine intraducibile nelle lingue moderne. Nei filosofi antichi significa fondamentalmente l'ordine o il dominio o la disciplina dei piaceri e dei desideri. 1) Socrate parlò di *enkráteia*, che significa dominio sulla propria animalità e libertà dagli istinti animati. 2) Platone (che, fra l'altro, ha dedicato a questa virtù il *Carmide*) nella *Repubblica* (IV, 430 E-431 B) la definisce come segue: «La temperanza è una specie di ordine e una continenza di certi piaceri e desideri, come dicono quando dicono [...] che uno è più forte di se stesso [...]. Questa frase mi pare voglia dire che nell'uomo, appunto, e nell'anima sua, c'è qualche cosa che è, rispettivamente, parte migliore e parte peggiore, e questo sia il significato di "più forte di se stesso", e suoni a lode; e quando per cattiva educazione o cattiva compagnia, il meglio, essendo troppo poco, sia soverchiato dalla quantità del peggio, la cosa torna allora a biasimo e a rimprovero, e si chiama da meno di sé e intemperante chi è in questo modo». (Per il ruolo della temperanza nello Stato platonico, cfr. **III 728ss**.). 3) Per Aristotele è una delle virtù etiche ed è il giusto mezzo fra la insensibilità e l'intemperanza (**IV 944**). Anche per Aristotele questo «giusto mezzo» consiste nel dominio dei piaceri, non di tutti i piaceri indiscriminatamente, ma di quelli che abbiamo in comune con gli animali: «la temperanza e l'intemperanza riguardano tali piaceri di cui partecipano anche gli altri animali, per cui essi sembrano servili e bestiali: tali sono appunto il tatto e il gusto» (*Etica nicomachea*, III 10, 1118 a 23 ss.). Anche per Aristotele, dunque, la temperanza è il dominio su quella parte per cui siamo animali. 4) Tale è anche il significato della *sophrosyne* nelle filosofie ellenistiche. Cfr., ad esempio, la definizione stoica in **V 1387** e l'elenco delle virtù a essa subordinate (**V 1387s**.). 5) Per la concezione della *sophrosyne* a duplice livello in Plotino e a quadruplice livello in Porfirio, cfr. **VIII**. (Tradurre *sophrosyne* con il termine saggezza è errato, dato che questo termine rende piuttosto la greca *phrónesis*; il termine prudenza è ambiguo e comunque non adeguato a rendere il dominio sulla animalità umana; moderazione è troppo generico, tanto è vero che chi traduce con questo termine è costretto, per rendere il contrario, a usare intemperanza).

Tempo (χρόνος)
In tutti i filosofi antichi, il tempo risulta strutturalmente connesso al movimento. 1) L'elaborazione critica di questo concetto è avvenuta solo dopo la sua negazione da parte degli Eleati. Parmenide sosteneva, infatti, che l'essere è raccolto nell'istante atemporale («non fu né sarà, poiché ora è tutto insieme»; fr. 8, v. 5); cfr. **I 148s**. Melisso parlava dell'eternità dell'essere formulandola come un sempre era e sempre sarà, dove l'avverbio sempre svuota i verbi che accompagna del loro significato cronologico (cfr. **I 165s**.). Negando ogni forma di movimento, gli Eleati dovevano necessariamente negare anche il tempo. 2) La prima puntuale deduzione e giustificazione del tempo si trova in Platone, il quale collega la nascita del tempo con quella dell'universo fisico (*Timeo*, 38 B) e lo definisce come un'«immagine mobile dell'eternità», ossia come svolgimento dell'è nell'era e nel sarà, e, più precisamente, come «immagine eterna che procede secondo il numero» (cfr. **III 581s**.). 3) La stretta connessione del tempo con il movimento e la misura è studiata da Aristotele, che fornisce una definizione divenuta assai celebre: «tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi». Approfondendo il concetto di misura, lo Stagirita conclude che, poiché solo l'intelletto e l'anima sono in grado di numerare, «risulta impossibile l'esistenza del tempo senza quella dell'anima», anticipando una prospettiva divenuta assai famosa soprattutto negli sviluppi agostiniani (**IV 900s**.). 4) Anche nelle filosofie ellenistiche il tempo risulta strutturalmente collegato al movimento. In particolare è da segnalare il collegamento della problematica del tempo con quella dell'incorporeo negli Stoici (**V 1340s**.). 5) Un'inedita prospettiva assume la concezione del tempo nel neoplatonismo. Il tempo

coincide, secondo Plotino, con l'attività dell'anima-ipostasi, che produce tutto ciò che è altro dallo Spirito (il quale è nella dimensione dell'eterno). Il tempo coincide, dunque, con l'uscita dell'anima dall'unità e con quell'attività produttrice del mondo fisico, la quale pone in successione di prima e poi ciò che nello Spirito è tutto insieme e simultaneo (**VIII 2036ss.**).

Tensione, cfr. *Tónos*.

Teofania (θεοφανία)
Significa manifestazione di Dio. Il termine è divenuto tecnico con Scoto Eriugena (secolo IX), ma può essere, in modo del tutto corretto, usato a indicare i vari momenti della «processione» neoplatonica, i quali sono non altro in ultima analisi, se non «manifestazioni» ipostatiche del Principio primo o della sua potenza, e dunque, manifestazioni del divino.

Teogonia (θεογονία)
Con questo termine si intendono le rappresentazioni fantastico-poetiche della generazione degli Dei e, di conseguenza, di tutte le cose che dipendono dagli Dei (alla teogonia è quindi sempre connessa una cosmogonia). Le teogonie hanno carattere fondamentalmente mitico. – Sull'importanza della teogonia di Esiodo e sui rapporti con la filosofia cfr. **I 75s**. Sulla teogonia orfica, **I 67s**. Sulla teogonia ermetica **VII 1963s**. e su quella degli *Oracoli Caldaici*, cfr. **VII 1971s**. La teogonia differisce dalla teologia, perché in quella predomina l'elemento fantastico, in questa il *logos* e la ragione.

Teologia (θεολογία)
Il termine significa propriamente indagine razionale intorno all'esistenza e alla natura del divino. Nel contesto della filosofia greca la teologia coincide con la metafisica, con l'ontologia e la fisica (nel senso antico del termine) o, più precisamente, con una parte (per lo più essenziale) di esse. 1) In questo senso già i Fisici presocratici sono «teologi», in quanto il principio di tutte le cose da essi ricercato era considerato come il «Divino» immortale e indistruttibile (cfr. il testo riportato in **I 86**). L'acqua, l'aria e il fuoco dei Presocratici non hanno nulla a che vedere con gli elementi «fisici» in senso moderno, così come la «fisica» dei Presocratici non ha nulla a che vedere con la nostra fisica. Che l'ontologia presocratica sia una «teologia» è ormai tesi acquisita dalla più aggiornata storiografia, e in questa chiave l'abbiamo intesa. Nell'ambito dei Presocratici fa poi spicco la critica serrata che Senofane, già forte delle acquisizioni dei Milesi, diresse contro la teologia mitica e la religione tradizionale, soprattutto contro l'antropomorfismo (**I 133s**.). 2) Nella sofistica si svilupparono le prime forme di agnosticismo e nichilismo teologico (**II 266**) e di iperrazionalismo tendente a interpretare gli Dei o come ipostatizzazione dell'utile (**II 296s**.), oppure (come si direbbe oggi) come strumento ideologico di cui i politici si avvalgono per imporre il rispetto delle leggi (**II 291s**.). 3) La teologia è presente anche nel pensiero di Socrate, il quale, cercando di disimpegnarla dalla problematica fisica, interpreta Dio come intelligenza finalizzatrice e provvidente, fornendo addirittura le prime prove dell'esistenza di Dio (**II 350s**.). 4) Grandissimo rilievo ha poi la teologia in Platone, e non solo nella metafisica e nella cosmologia, ma nella stessa politica. In Platone non solo compare la parola teologia per la prima volta (*Repubblica*, II, 379 A), ma non c'è sua opera, si può dire, che più o meno estesamente non parli del Divino. A ragione Jaeger ha scritto: «Platone è il teologo del mondo classico. Senza di lui non esisterebbe della teologia né il nome, né la cosa». La sua scoperta della trascendenza («seconda navigazione»), in effetti, segna il più cospicuo dei guadagni nell'ambito della storia del discorso razionale sulla natura del divino (cfr. **III 503s**., spec. **III 780s**.). 5) Aristotele, dal canto suo, ha addirittura designato la sua ricerca metafisica come «teologia» in maniera esplicita (**IV 883s**.), in quanto tale ricerca muove ponendo il problema se esista una sostanza soprasensibile e termina dimostrandone, appunto, l'esistenza e la natura (**V 1128ss**.). 6) Anche le filosofie dell'età ellenistica hanno una loro teologia (che diventa

momento della fisica), di un certo rilievo, anche se non essenziale, in Epicuro (**V 1205s.**), fondamentale, invece, nella Stoa, la cui filosofia è essenzialmente un monismo panteistico (**V 1333s.**; cfr. inoltre la posizione dei Neostoici, **VI 1724s.**). 7) Il pensiero del divino è addirittura presente nello stesso scetticismo di Pirrone (**VI 1456s.**). 8) Con Filone la teologia razionale si fonde con quella rivelata e assume un ruolo tutto nuovo, rispetto a quello avuto nell'ambito della grecità (**VII 1746**, **1758s.**). Ma Filone, in questo, esce dallo spirito del pensiero antico (**VII 1762s.**). 9) Nell'età imperiale, la teologia diventa dominante, segnatamente nell'ambito del Medioplatonismo e del Neopitagorismo (**VII 1925s.**). 10) Nei Neoplatonici, infine, il discorso teologico diviene assolutamente predominante, come gli stessi titoli di opere di questi filosofi dimostrano. Proclo, l'ultimo più significativo neoplatonico dice, nella *Teologia Platonica*, che teologi sono stati tutti i filosofi «in quanto chiamano Dei i princìpi primissimi delle cose e quelli per sé sussistenti; e chiamano teologia la scienza che da essi si svolge». Platone, però, è di gran lunga superiore a tutti, rileva Proclo, appunto per la sua scoperta del soprafisico e dell'incorporeo (cfr. *Teologia Platonica*, I, 3). Cfr. **VIII *passim*.**

Teologia apofatica, cfr. *Apófasi*.

Teologia negativa, cfr. *Apófasi*.

Teonomia
Il termine, di conio moderno, significa legislazione divina. Un'etica teonoma è un'etica che si fonda su una legislazione divina, ossia posta e rivelata da Dio. L'etica dei filosofi greci non è teonoma. La prima etica teonoma è quella di Filone che, in questo, dipende essenzialmente dalla Bibbia e dal concetto ivi espresso del Dio rivelatore e Custode della legge morale.

Teoretico, cfr. Contemplazione; Scienza.

Teoria, cfr. Contemplazione.

Teosofia
Con questo termine si intende quella rappresentazione del Divino che nasce dalla contaminazione fra la componente razionale e quella mitico-fantastica, sorta soprattutto in età moderna e, in particolare, consistente nella trasposizione in termini occidentali di credenze orientali. Ma già nella tarda antichità questa tendenza è presente. Si vedano soprattutto le dottrine ermetiche (**VII 1957s.**), quelle degli *Oracoli Caldaici* (**VII 1969s.**), e, in certa misura, quelle del tardo Neoplatonismo (**VIII 2180**). Plotino ne è invece immune (**VIII 2007s.**).

Terra (γῆ)
È il principio della «fisica» di Senofane, nel senso che spieghiamo in **I 138s**. In Empedocle è uno dei quattro elementi, costitutivi della realtà (**I 174s.**) e così in Platone, in Aristotele e nella fisica successiva (cfr. Elemento).

Terzo escluso, principio del
È il principio che afferma l'impossibilità che ci sia un termine medio fra due contraddittori. Aristotele lo formula in modo preciso come segue: «E non è neppure possibile che fra i due contraddittori vi sia un termine medio, ma è necessario o affermare, o negare, di un medesimo oggetto, uno solo dei contraddittori, qualunque esso sia», e lo difende con un puntuale *élenchos*, nel libro della *Metafisica*, IV 7, *passim*.

Terzo uomo, argomento del
È un celebre argomento dialettico, probabilmente derivato dal circolo di Euclide (attribuito da alcune fonti a Polisseno), diretto contro la teoria delle Idee di Platone.

Probabilmente di esso vi erano molte varianti. Quella più efficace e nota si può così riassumere: se introduciamo l'Idea di uomo per spiegare la molteplicità degli uomini empirici, è necessario postulare anche un «terzo uomo» che spieghi la dualità di Idea-di-uomo, da un lato, e degli uomini empirici dall'altro. Ma poi, per le medesime ragioni, è necessario introdurre un ulteriore uomo, e così via all'infinito. Ora, il processo all'infinito cui la teoria delle Idee porterebbe, ne dimostrerebbe la insensatezza (cfr. **II 452s**.). – Già Platone conosce questa argomentazione e risponde a essa, come risulta soprattutto dal *Parmenide*, 132 A ss.

Teurgia (θεουργία)
A differenza della teologia, che si limita a parlare intorno alla divinità, la teurgia si propone di evocare gli Dei e di agire su di essi attraverso l'uso di simboli (cfr. *Telestiké*) o di pratiche del tipo di quella che oggi si chiama trance medianica. – a) Molto antica, come pratica, essa venne fissata per iscritto da Giuliano il Teurgo negli *Oracoli Caldaici*, e, attraverso questa opera, ebbe larga diffusione nella tarda antichità (**VII 1969s**., **1976s**.). – b) Porfirio, sulla base del principio della impassibilità divina e della indifferenza degli Dei a qualsiasi tipo di azione umana, la criticò, ma, insieme, ammise una sua efficacia, sia pure a livello inferiore (**VIII 2155ss**.). – c) Giamblico, invece, facendosi interprete delle esigenze dell'ultimo paganesimo, difese la teurgia perché riteneva che grazie a essa fosse possibile, in una dimensione soprarazionale, congiungersi con gli Dei e beneficiare della loro potenza. In questa relazione, la Divinità non rimarrebbe, però, passiva, ma assumerebbe l'iniziativa di scendere fino agli uomini, per liberarli dalla miseria di questo mondo (**VIII 2169ss**.). – d) Dopo Giamblico, quasi tutti i Neoplatonici pagani ebbero un atteggiamento di incondizionata fiducia nelle pratiche teurgiche; così, ad esempio, Giuliano l'Apostata (**VIII 2178ss**.) e Proclo (**VIII 2212ss**.). Quest'ultimo, in particolare, parlava di una «virtù teurgica» superiore a ogni altra e capace di unirci al divino.

Timocrazia, cfr. Governo, Forme di.

Tirannide, cfr. Governo, Forme di.

Tonos (τόνος)
Significa tensione ed è caratteristica del *pneuma* stoico. Consiste in una forza propulsiva che va dal centro alla periferia del cosmo, per poi ritornare al centro, garantendo in tal modo la perfetta unità del tutto (**V 1362**). Si veda S.V.F., frr. 439-462 von Arnim. A complemento riportiamo una pagina assai chiarificatrice di Pohlenz (*La Stoa*, cit., pp. 142 s.): «Attraverso le indagini dei medici era divenuta di dominio pubblico la nozione che nel corpo animale il movimento parte da un organo centrale e da esso si diffonde fino alle parti più lontane, e che d'altra parte dalla periferia, per mezzo della respirazione e della percezione sensibile, un movimento rifluisce fino al centro. Un tale gioco di movimenti era già noto a eraclito, che vedeva in tutto l'universo un compenetrarsi di contrari e rappresentava questa "armonia del cosmo" con l'esempio della tensione delle corde della lira e dell'arco. Se lo stesso Eraclito abbia parlato in modo esplicito di "tensione", è cosa che non risulta dalla nostra tradizione, mentre è certo che egli non si valse di questo concetto per spiegare l'essenza del singolo organismo. In sé e per sé il concetto di tensione, di *tonos*, era a portata di mano per i Greci: si pensi alla ginnastica e alla musica. Ma solo la Stoa gli diede una collocazione precisa nell'ambito della cosmologia. Già Zenone vide nel *tonos* la forza che tiene unito tanto il macrocosmo quanto le sue parti. Per Cleante tutto il mondo è pieno di tensione. È precisamente il sole infuocato che colpisce il mondo con i suoi raggi di luce e di calore, così come Apollo col plettro tocca le corde della lira – l'immagine ci riporta immediatamente a eraclito, e con la sua tensione dà al mondo lo stabile ritmo del tempo e della vita. Egli definì pertanto il *tonos* "forza propulsiva (πληγή) del fuoco".

Anche qui Crisippo, al posto del fuoco, mise il *pneuma* e, nel suo solito modo, trasformò la concezione poetica di Cleante in un elaborato sistema logico. Per lui il *tonos* è una forma speciale di movimento. Il movimento stesso è implicito nell'esistenza del principio informatore e nel suo rapporto con la materia. Ogni movimento è in sostanza un cambiamento di posizione, anche la trasformazione qualitativa, essendo basata su una compenetrazione della materia da parte del *pneuma*. Diverso è il movimento tensivo, in quanto ritorna su se stesso. Esso infatti procede da un centro verso la periferia, ma, raggiunta la superficie, si incurva e si dirige di nuovo al punto di partenza. È per mezzo di questa tensione a lui propria che il pneuma conferisce al sostrato unità e coesione. Perfino alla pietra e al pezzo di legno. Poiché la loro solidità – e questa è una scoperta della Stoa – in realtà è un gioco di movimenti contrapposti, come l'apparente immobilità dell'uccello che si libra nell'aria. A un livello più alto la tensione del *pneuma* presta alle piante e agli esseri viventi la loro unità organica, dà loro vita e forza. La stessa coesione del cosmo nella sua totalità è dovuta a questo *tonos*».

Topici, cfr. Luogo.

Totalità (ὅλον, πᾶν, πάντα)
Sulla totalità come oggetto del filosofare, cfr. ***Saggio***, ***passim***. Per le differenti sfumature dei termini greci sopra indicati, cfr. Aristotele, *Metafisica*, V, 26, *passim* e il nostro commentario a questo luogo.

Tranquillità, cfr. Atarassía; Eutimia.

Trascendentali
Così sono state chiamate, nella scolastica, quelle proprietà che valgono per tutto l'essere e quindi anche per il pensare. Così possono denominarsi, di conseguenza, gli assiomi (cfr. voce), in particolare il principio di non contraddizione (IV 992), sul quale si veda Aristotele, *Metafisica*, IV 3-8.

Trascendenza
Con questo termine si intende la caratteristica di quell'essere o di quegli esseri che sono oltre il sensibile, e oltre il fisico. Trascendenza indica non una semplice separazione fisica, ma una diversità di struttura ontologica. Il trascendente è il non-fisico, il non-empirico, il non-corporeo. 1) Il primo guadagno dell'orizzonte della trascendenza risale a Platone (cfr. Navigazione, seconda), il quale cercò di dimostrare l'esistenza di un genere di essere totalmente diverso dal sensibile, che identificò, dapprima, nelle Idee e, poi, anche nelle Idee-Numeri. Egli considerò altresì il Demiurgo e le anime razionali strettamente affini a questo essere. Anzi, Platone non solo parlò del trascendente, ma, in qualche modo, introdusse una diversificazione di enti nella sfera della trascendenza, gerarchicamente sovraordinati l'uno all'altro e culminanti nell'Idea del Bene, di cui si parla nella *Repubblica*. Tale idea è qualificata come al di là della stessa essenza, con la pregnante espressione ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (509 B), che diventerà tecnica nei Neoplatonici. 2) Aristotele, per indicare la trascendenza, usa, invece, i termini χωριστή οὐσία oppure οὐσία κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, oppure parla anche di sostanze sussistenti παρὰ τὰ αἰσθητά. Choristón e kechorisménon esprimono l'idea di «separazione» dal sensibile. Ora, per lo Stagirita, le Idee platoniche non possono essere «separate» (trascendenti), ma devono essere le forme immanenti che, determinando la materia, costituiscono il sinolo; ma «separato» è il Motore Immobile, così come «separate» sono le Intelligenze motrici dei cieli, e una «separabilità» (e quindi trascendenza) viene riconosciuta anche all'intelletto umano (νοῦς θύραθεν). Come abbiamo con ampiezza cercato di documentare, Aristotele non nega, ma piuttosto riforma e completa gli esiti della platonica «seconda navigazione». 3) Nell'età ellenistica

la trascendenza viene sistematicamente negata. Epicuro e gli Stoici respingono in modo categorico gli esiti della «seconda navigazione» (**V 1147s**, **1297s**.) e Pirrone tenta di rovesciare l'ontologia aristotelica (**VI 1450ss**.). L'essere viene dichiarato come strutturalmente corporeo e all'incorporeo viene negata pervicacemente una statura ontologica. L'età dell'ellenismo è l'età dell'antitrascendenza e dell'immanenza (cfr. **V *passim***). 4) A partire dagli ultimi decenni dell'era pagana e soprattutto nei primi secoli dell'era cristiana, la problematica della trascendenza rinasce e diviene vigorosissima. Filone di Alessandria, combinando platonismo e rivelazione biblica, estende la trascendenza di Dio anche a livello gnoseologico e semantico. Dio non solo è totalmente altro dal corporeo, ma è anche al di là delle nostre possibilità di conoscenza e di espressione (**VII 1772**). 5) I Neopitagorici e i Medioplatonici fanno valere in maniera sempre più consapevole le istanze dell'incorporeo (cfr. **VII 1881s**., **1827s**., **1916s**., **1919**). 6) I Neoplatonici, infine, fanno della trascendenza addirittura la cifra del loro filosofare. La terminologia che usano è, naturalmente, quella platonica, caricata di nuovi significati. Il principio primo nei Neoplatonici diviene l'assolutamente trascendente, in quanto posto al di là addirittura dell'Essere e del *Nous* (ἐπέκεινα ὄντος, ἐπέκεινα νοῦ), e di conseguenza diventa (come già in Filone) ineffabile e inesprimibile. Si può dire che i Neoplatonici distinsero tre gradi di trascendenza, corrispondenti alle tre ipostasi di Plotino o alle tre sfere in cui rientrano le ipostasi moltiplicate dai suoi successori, e precisamente: a) la trascendenza a livello dell'anima, che è trascendente rispetto ai corpi; b) la trascendenza a livello del *Nous*, che è trascendente non solo rispetto ai corpi, ma anche rispetto all'anima; e) la trascendenza dell'Uno, che è trascendente rispetto a tutto. Scrive Proclo: «L'essenza dell'anima è al di là di tutti i corpi, e la natura intellettuale è al di là di tutte le anime, e l'Uno è al di là di tutte le ipostasi intellettuali» (*Elementi di Teologia*, 20).

Traslazione, cfr. Mutamento.

Tropo (τρόπος)
Nella filosofia neoscettica il «tropo» è il «modo» che indica la ragione strutturale per cui si deve giungere al riconoscimento della indeterminatezza delle cose e dunque all'*epoché* (**VI 1527s**.). – a) Enesidemo ha redatto una tavola di dieci tropi, interpretandoli come le supreme categorie del dubbio, prevalentemente rivolta alla critica della certezza sensibile (**VI 1529ss**.). A questi ha fatto seguire una seconda tavola di tropi rivolta contro il metodo scientifico, in quanto fondato sul principio di causa (**VI 1541s**.). – b) Agrippa riformula in maniera più concisa e incisiva la tavola dei tropi di Enesidemo, riassumendola in cinque titoli, diretti sia contro la conoscenza sensibile che contro quella razionale (**VI 1553s**.). – c) Una interessante utilizzazione dei tropi di Enesidemo si ha in Filone di Alessandria, il quale, mediante essi, dimostra l'impotenza della ragione che vuole a tutti i costi bastare a sé e la conseguente necessità che questa si ancori a una fede trascendente per raggiungere la verità (**VII 1749**).

Tutto (πᾶν)
Indica, in generale, il complesso delle cose che sono. Proprio per la sua estensione, che è massima, il termine può assumere varie accezioni, a seconda dei contesti, e indicare oltre al complesso delle cose anche gli specifici modi in cui il complesso delle cose viene considerato. – a) Può indicare, ad esempio, la totalità delle cose nella loro ordinata unità, e allora tutto è sinonimo di cosmo (cfr. voce). – b) Nelle raffinate distinzioni terminologiche della Stoa, il Tutto, in senso tecnico, viene invece distinto dal cosmo e usato a indicare il cosmo più il vuoto che lo circonda (**V 1362**). – Cfr., invece, la posizione di Epicuro in **V 1175s**. – c) Il medioplatonico Severo chiamò qualcosa (τὸ τί) il Tutto, intendendo con questo l'essere (eterno) insieme al divenire, considerati nel loro complesso (**VII 1842**). – d) In Plotino, il Tutto, oltre al complesso delle cose che sono, significa, in senso forte, l'ipostasi dello

Spirito, la totalità dell'essere: «Ora questo verace Tutto, se vuole essere proprio tutto, in senso reale, non deve essere tutto unicamente in quanto è tutte le cose, ma deve inoltre contenere il tutto in guisa tale che non gli manchi nulla». Il tutto, inteso in questo senso, implica l'eternità: «Dunque, la perfetta e intera essenza dell'essere, non quella che consiste unicamente nelle parti, ma finanche quella che consiste nel fatto che non può venir meno mai più e che l'inesistente in nessun modo le si può aggiungere – poiché non solo il Tutto e l'Intero devono attualmente includere la totalità degli esseri ma devono pure escludere qualsiasi cosa che rientri nel non-essere – questo comportamento, dunque, questa proprietà costitutiva dell'essere è ciò che potremmo chiamare eternità: eternità deriva appunto da essere sempre (*aión = aei + on*)» (*Enneadi*, III, 7, 4).

U

Uguale (ὁμοῖος)
È un attributo essenziale che Parmenide attribuisce al suo essere (fr. 8, vv. 22 ss.), giacché, per lui, qualsiasi differenziazione dell'essere implicherebbe il non-essere che non è. È proprio questa caratteristica che rende impossibile all'Eleate dedurre e giustificare la molteplicità dei fenomeni e il divenire, che implicano strutturalmente la diseguaglianza, la differenziazione e la diversità (**I 149s**.). – Cfr. il modo in cui Platone supera le aporie dell'essere-tutto-uguale in **III 554ss**.; cfr. anche Identico.

Umore (χυμός)
Secondo i medici dottrinari, gli umori sono i componenti del temperamento di ciascun uomo, dalla cui mescolanza dipenderebbe la salute o la malattia del corpo. Ippocrate parlava di quattro fondamentali umori: quello sanguigno, quello flemmatico, quello bilioso e quello melancolico (**VI 1557s**.).

Unificazione, unione (ἕνωσις)
Il concetto di hénosis, nella filosofia antica, ha rilevanza sia 1) a livello metafisico-ontologico, sia 2) a livello etico-religioso e mistico. 1) In senso ontologico il concetto si trova già nei Presocratici (cfr. 7 B 3; 31 B 29; 44 B 10 Diels-Kranz) e nella Stoa (cfr. S.V.F., II, frr. 451 e 475 von Arnim), ma acquista un rilievo soprattutto nelle scuole dell'età imperiale e in particolare nel neoplatonismo (**VIII *passim***). 2) A livello etico-religioso coincide con l'estasi (cfr. voce) e con l'unione mistica.

Unità, cfr. Uno.

Universale (καθόλου)
Nella filosofia antica si possono distinguere tre diversi significati fondamentali di questo termine: 1) un primo, a livello ontologico-metafisico; 2) un secondo, a livello logico e 3) un terzo (con una portata molto limitata, ma interessante), a livello (diremmo con terminologia moderna) estetico. 1) Nel significato ontologico, l'universale è l'*arché*. E il principio o i princìpi primi sono universali in quanto fondano e spiegano tutte le cose, la totalità, l'intero. Universali sono, sempre in questo senso, le Idee platoniche: infatti, l'Idea, partecipando di tutte quelle cose di cui appunto è Idea, fa di esse un complesso organico e unitario. L'identità nella molteplicità, di cui espressamente parla Platone, è esattamente quell'universale ontologico di cui stiamo ragionando. Universali in questo senso (ossia in senso ontologico e non logico) sono anche le forme aristoteliche che fondano l'intelligibilità del reale, nel senso che spieghiamo in **IV 872ss**. E universali sono anche le sostanze supreme e Dio, tanto che lo Stagirita non esita a chiamare universale la scienza che si occupa di queste: infatti, le sostanze prime sono cause e fondamento di tutto il resto. Universali in senso on-

tologico possono dirsi, senza dubbio, tutti i princìpi primi nelle posteriori ontologie: dagli atomi di Epicuro, al *Logos* stoico, all'Uno neopitagorico, all'Uno plotiniano e alle supreme ipostasi neoplatoniche. 2) L'universale in senso logico è stato definito da Aristotele, in maniera paradigmatica, come segue: «chiamo universale ciò che per natura si predica di più cose, chiamo invece particolare ciò che non si predica di più cose» (*De interpr*., 7, 17 a 39 ss.). Pietro e Paolo sono, ad esempio, nomi che indicano individui particolari; invece uomo o animale indicano universali perché si predicano di più individui e sono, rispettivamente, una specie e un genere. L'universale in questo senso è un astratto, ossia un ente di ragione che la mente umana ricava per astrazione, basandosi sulla stessa struttura ontologica del reale. – Sui rapporti fra logica e realtà in Aristotele cfr. **IV 877s**.; in Epicuro, cfr. **V 1165ss**.; negli Stoici cfr. **V 1319s**. Si veda in **VIII 2152ss**., il celebre passo di Porfirio che diede origine alla annosa «disputa degli universali» nel Medioevo. (In genere è da notare che spesso gli studiosi hanno affrontato la questione dell'universale nella filosofia antica con ottica errata, facendo cioè uso di categorie guadagnate posteriormente, e, quindi, deformando in vario modo il senso della problematica dei pensatori greci). 3) Il terzo significato di universale si trova nella *Poetica* aristotelica. Lo Stagirita sostiene, infatti, che l'arte poetica considera il suo oggetto non in quanto particolare, bensì «sotto l'aspetto della possibilità e della verosimiglianza», facendolo assurgere, quindi, a un più ampio significato e perciò universalizzandolo. Lo Stagirita parla proprio di «universali» (τὰ καθόλου). Ulisse e gli eroi omerici sono sì, individualità, ma tali da assurgere a significazioni universali, come gli eroi delle tragedie e in genere della grande poesia. Si tratta di quegli universali che vichianamente potremmo chiamare fantastici, per distinguerli appunto da quelli ontologici e logici. Si vedano testi ed esegesi in **IV 1012ss**.

Universo, cfr. Cosmo; Tutto.

Univoco

Questo termine ha due significati fondamentali: 1) uno relativo alla problematica ontologica e 2) uno relativo a quella logica. 1) Univoco è l'essere eleatico che Parmenide e Melisso qualificano espressamente come ὁμοῖον, tutto uguale, e Aristotele, usando un linguaggio proprio, diceva essere μοναχῶς λεγόμενον, ossia detto o inteso in unico significato, e a esso contrapponeva un essere inteso πολλαχῶς, ossia in molti sensi riducibile però a un certo tipo di unità che non esclude la molteplicità (si tratta di una sorta di unità analogica). Per le implicanze e gli sviluppi di questa problematica cfr. voce Uguale e **I 147**; **IV 864s**.; 2) In senso logico, univoco è tutto ciò che è espresso da un solo nome inteso nello stesso significato. Aristotele chiama sinonimo questo senso logico dell'univocità e dà la seguente definizione: «si dicono sinonimi quegli oggetti, che hanno tanto il nome comune, quanto il medesimo discorso definitorio. Ad esempio sia l'uomo che il bue si dicono animali. In realtà, sia l'uomo che il bue vengono designati col comune nome di animale, e inoltre il loro discorso definitorio è lo stesso; se qualcuno, infatti, deve definire che cos'è, per ciascuno di questi due oggetti, l'essere un animale, fornirà il medesimo discorso definitorio» (*Categ*., 1, 1 a 6 ss.) – Il contrario di univoco è equivoco o omonimo. L'intermedio fra univoco ed equivoco è analogo.

Uno (ἕν, μονάς, ἑνάς)

1) Il problema dell'Uno nasce col sorgere della stessa ricerca filosofica, che è, alle sue origini, tentativo di spiegare la molteplicità delle cose in funzione, appunto, di un principio. Già nell'ambito dei Presocratici si possono distinguere due differenti concezioni dell'Uno: a) quella che introduce l'Uno senza negare i molti, e anzi per giustificarli (cfr. **I 99s**., **115s**., **135s**.); b) quella eleatica che, invece, nega i molti, risolvendoli senza residuo nell'Uno (**I 167ss**.). Quest'ultima è una concezione dell'Uno assoluto, che si fonda su una concezione altrettanto assoluta dell'essere (cfr. voce). Anche lo Sfero empedocleo, concede

ancora molto alla concezione eleatica (**I 177s**.). Lo stesso dicasi dell'Uno-Bene di Euclide e dei Megarici (**II 439ss**.). 2) Su un nuovo piano si colloca la concezione e la problematica dell'Uno in Platone. L'Idea è l'unità-di-un-molteplice (**III 530s**.). L'unità dell'Idea non solo non esclude la molteplicità al di sotto di sé, ma non la esclude nemmeno accanto a sé, in quanto vi sono molte Idee, ciascuna delle quali è una. La problematica dell'uno-molti è agitata in tutte le sue implicanze nel *Parmenide* e nei dialoghi dialettici (**III 550s**.). La conclusione di Platone è che Uno e molti si implicano a vicenda. In una ulteriore prospettiva il problema dell'Uno emerge nelle cosiddette «dottrine non scritte». L'Uno è stato introdotto, insieme a una Diade di grande-piccolo, come principio primo per poter dedurre tutte le Idee (**III 591ss**.). Il Bene è definito da Platone come l'Uno, Misura suprema di tutte le cose, soprattutto nelle dottrine non scritte e per cenni anche nei dialoghi della maturità e della vecchiaia. 3) Una radicale riforma apporta Aristotele, sostenendo la molteplicità (analogica) dei significati dell'Uno. Non esiste un Uno-in-sé, ma tante forme e modi di unità, quante sono le forme e i modi dell'essere. L'Uno e l'Essere si convertono a vicenda. Leggiamo nella *Metafisica*: «L'Essere e l'Uno sono una medesima cosa e una realtà unica, in quanto si implicano reciprocamente l'uno e l'altro (così come si implicano reciprocamente principio e causa), anche se non sono esprimibili con un'unica nozione: ma non cambierebbe nulla anche se noi li considerassimo identici altresì nella nozione» (IV, 2, 1003 b 23 ss.). La dottrina della molteplicità dei significati dell'Uno ha lo stesso significato storico-teoretico della dottrina dei molteplici significati dell'Essere, su cui cfr. **IV 859s**. 4) In età ellenistica è da rilevare soprattutto la posizione monistica della Stoa, che concepisce tutte le cose come derivanti e risolventisi nell'unità del *Logos* (**V 1337s**.). 5) La precisa tematica metafisica dell'Unità rinasce col neopitagorismo e con la dottrina della Monade e della Diade. Anzi, in quest'epoca, si tende addirittura a dedurre la stessa Diade dalla Monade, e, quindi, a fare di questa un principio assoluto. Si parla di un primo Uno da cui deriva un secondo Uno contrapposto alla Diade, e si tenta addirittura di differenziare terminologicamente le due unità, riservando a una il termine Uno e all'altra quello di Monade, ma con esiti incerti (**VII 1885ss**.). 6) Il vertice della problematica dell'Uno si ha in Plotino, il quale lo concepisce come infinita potenza autocreatrice, trascendente l'Essere stesso e lo stesso Pensiero. Con Plotino nasce, così, una henologia, con cui la metafisica antica raggiunge le sue colonne d'Ercole, e della quale diciamo (con un corredo di ampia documentazione) in **VIII 2117ss**. La successiva speculazione neoplatonica, introduce, oltre l'Uno, anche le Enadi; cfr. soprattutto Proclo (**VIII 2185ss**.). L'ultimo neoplatonismo, nell'esasperare la trascendenza dell'Uno, finisce col dissolverlo (**VIII 2233ss.**). Ricordiamo che il concetto di Uno nella storia del pensiero greco è uguale e per certi aspetti addirittura superiore (dal punto di vista assiologico) a quello di Essere. Si veda la presentazione dei rapporti fra la metafisica dell'Uno (henologia) e la metafisica dell'Essere (ontologia) in ***Saggio* 2286ss**.

Uomo (ἄνθρωπος)
Il concetto filosofico di uomo si determina 1) considerando l'uomo in sé e per sé, 2) raffrontandolo con ciò che è a lui superiore; 3) differenziandolo da ciò che gli è inferiore, ossia dall'animale e, quindi, 4) stabilendo quale posto occupi nell'universo. 1) La definizione dell'essenza dell'uomo in sé considerato è data per la prima volta da Socrate, il quale afferma che «l'uomo è la sua *psyché*», vale a dire che l'uomo coincide con la sua personalità morale e intellettuale, come mostriamo, sulla scorta di numerosi documenti, in **II 311s**. La definizione socratica determina tutto il pensiero dell'antichità. Platone, non solo ribadisce la tesi, ma fonda altresì le differenze essenziali che si riscontrano fra gli uomini (e la conseguente divisione delle classi del suo Stato) sul prevalere di una o dell'altra delle tre parti della *psyché* (cfr. **III 612s**.) e Aristotele dice, più specificamente, che l'uomo è fondamentalmente il suo *Nous* (cfr. **IV 916ss**.). La tesi è ribadita in vario modo dalle correnti ispirate al platonismo. Ma, sia pure con forti riduzioni materialistiche, la concezione che lo specifico dell'uomo si trovi nella sua anima (quale che sia la natura di questa) si può

ricavare dalla stessa filosofia dell'età ellenistica (cfr. *Psyché*). 2) Per quanto concerne il rapporto col Divino, quasi tutti i filosofi greci hanno ammesso una precisa tangenza dell'uomo con Dio, e, di regola, hanno considerato tale tangenza come prerogativa del solo uomo. D'altra parte, una volta additata nell'anima l'essenza dell'uomo, la tesi della tangenza col Divino ne scaturisce come conseguenza (cfr. *Psyché* e Affinità). 3) La celebre definizione dell'uomo come «animale razionale», che è implicita in Socrate e Platone, ed esplicita in Aristotele e nella Stoa, sembra dedotta dal confronto dell'uomo con l'animale. L'altra celebre definizione aristotelica, invece, secondo la quale l'uomo è «animale politico» è dedotta dal paragone sia con l'animale, sia con Dio, come risulta espressamente dal finale del passo che riportiamo in **IV 962s**. 4) Per quanto concerne il posto dell'uomo nel cosmo, l'Idea antropocentrica, se non estranea al mondo greco, è per lo meno marginale. Infatti, nella misura in cui molte parti del cosmo erano considerate divine (gli astri, i cieli), erano altresì considerate superiori all'uomo (cfr. quanto rileviamo alla voce Antropocentrismo).

Usiologia
Significa l'indagine sulla sostanza. La metafisica aristotelica, ad esempio, è, sostanzialmente, una usiologia. Per i vari problemi dell'usiologia aristotelica cfr. **IV 871ss**. Sul tema si veda: Reale, *Il concetto di filosofia prima*[7], *passim*.

Utile (ὠφέλιμος)
Il concetto di utile è per lo più inteso in modo molto ambiguo, soprattutto per il motivo che non si distinguono le valenze che esso ha nel pensiero antico da quelle che ha nella filosofia moderna. Utile, per la mentalità speculativa greca, è ciò che giova all'uomo. Ma si può parlare di giovamento a due livelli: a) a livello corporeo e fisico, b) a livello spirituale. Per conseguenza, si dovrà parlare di utile a due livelli: a) di utile sensibile, b) di utile spirituale. – La stessa proposizione «l'utile è il bene», si deve interpretare a due livelli, a seconda che si intenda: a) il bene del corpo, oppure b) il bene dell'anima. – Il messaggio rivoluzionario di Socrate, che restò un'acquisizione irreversibile nel pensiero antico, ha appunto il grande merito di aver spiegato come e perché il vero utile e quindi il vero bene è quello che riguarda la *psyché*, e la cura della *psyché* (**II 339s**.). Cfr. Utilitarismo.

Utilitarismo
È quella concezione che pone l'utile come fine dell'etica. Comunemente si intende l'utilitarismo come una forma di edonismo ragionato. L'edonismo è l'indiscriminato perseguimento di piaceri come tali, senza distinzioni; utilitarismo è, invece, il ponderato calcolo dei piaceri. La distinzione è indubbiamente corretta. Edonista è, per esempio, l'ultima sofistica (di cui Callicle è simbolo; cfr. **II 293s**.), e il cirenaismo (**II 424s**.). Utilitarista è, invece, la concezione dei primi Sofisti (cfr., ad esempio, **II 263ss**.), e, in modo particolare, la prospettiva etica di Prodico (**II 277s**.). Ma, stante la definizione che abbiamo dato alla voce Utile, si potrebbe parlare anche di una forma di utilitarismo che non ha di mira l'utile sensibile, bensì quello spirituale. In tal senso si spiegherebbero molti malintesi che la posizione socratica ha suscitato, a partire dai suoi contemporanei. In fondo l'utilitarismo, inteso a diversi livelli e in prospettive diverse, è una cifra di tutta l'etica greca, dato che a essa sono rimasti sconosciuti il concetto di azione che si collochi a livello di «dono gratuito» e le categorie a questo connesse, che costituiranno un guadagno essenziale del Cristianesimo.

Utopia
Il termine è stato coniato nel secolo XVI da Tommaso Moro per designare un'isola che non si trova in nessun luogo (questo è il significato etimologico), e dunque irreale, e anzi immaginaria, di cui egli narrò le particolari condizioni di vita. Il termine ha avuto una fortuna tale da essere assunto addirittura come tecnico per indicare tutte quelle forme di progetti politico-sociali, religiosi e culturali storicamente non realizzabili per ragioni strut-

turali. Si è spesso considerata, di conseguenza, la *Repubblica* platonica come una Utopia, come la prima grande Utopia. Tuttavia va precisato quanto segue. Utopico va infatti distinto da ideale. L'utopico è irrealizzabile, perché la natura dell'uomo non è strutturalmente capace di realizzarlo, e quindi l'utopico sfocia largamente nel mitico. L'ideale è, invece, un paradigma che si pone come modello o norma da realizzare, anche se non può essere interamente realizzato, ma lo può essere solo in modo relativo (così come, ad esempio, nel sistema platonico, le cose realizzano empiricamente il modello delle Idee). Ciò non toglie che nella *Repubblica* platonica ci sia anche una componente utopica, nel senso comune del termine. (Cfr. specialmente **III 750ss**. e l'importante passo della *Repubblica* ivi riportato).

V

Valore (τὸ ἄξιον)
Una teoria dei valori nel senso moderno del termine, quale è inteso in particolare a partire dal Lotze (*Logik*, hrsg. von. G. Misch, Leipzig 1912) in poi, come di qualcosa che «vale» indipendentemente dall'«essere» e dalla «realtà», è totalmente assente dalla speculazione dei Greci, ed è possibile solo in un contesto di pensiero post-kantiano. Infatti, per l'oggettivismo tipicamente greco, solo ciò che è, ed è reale, può valere, e solo ciò che massimamente è può essere massimamente «valore», ossia bene (bello e buono). Di conseguenza, potremmo dire che, nella dimensione oggettivistica dei Greci, può essere detto valore il bene, e il bene è l'essere. In questa accezione, abbiamo quindi usato il termine «valore». La gerarchia dei valori viene a coincidere, di conseguenza, con la gerarchia dell'essere: una cosa ha tanto più valore, quanto più ha di essere. La tavola dei valori, nei vari sistemi, è pertanto la tavola di quelle realtà che più sono e hanno essere e che quindi più sono buone (cfr., ad esempio, **II 325ss**.; **III 561**, **637s**.; **V 1371s**.). – In senso specifico e tecnico, una dottrina dei «valori» è stata elaborata dagli Stoici e dai pensatori da essi direttamente influenzati. Il Portico collocò, infatti, fra il bene morale (virtù) e il male morale (vizio), i cosiddetti indifferenti, ossia quelle cose intermedie che di per sé non sono né beni né mali dal punto di vista strettamente morale. Tuttavia queste realtà, se in senso assoluto sono indifferenti, perché non accrescono né diminuiscono il *logos* dell'uomo, sono peraltro relativamente positive o negative, a seconda che giovino o nuocciano, se non a livello di *logos*, almeno a livello fisico e biologico. Sotto questo profilo gli indifferenti sono oggetto di preferenza e di stima, quando giovano a livello di vita biologica, oppure sono oggetto di repulsione e disistima, quando nuocciono al medesimo livello: nel primo caso, si chiameranno valori (ἀξία), nel secondo, invece, disvalori (ἀπαξία); cfr. in **V 1380s**. testi ed esegesi. (Una corrente rigorista della Stoa negò validità a questa distinzione e sostenne l'assoluta neutralità degli indifferenti: cfr. voce Adiaforia). In conclusione si potrebbe dire, in termini moderni, che per gli Stoici il bene morale è il valore assoluto, mentre gli indifferenti «preferiti» sono valori relativi.

Vanità (ματαιότης)
Con questo termine si intende, in senso ontologico, la mancanza di valore e di significato delle cose, la ματαιότης di cui parla la Bibbia, il nulla di nuovo sotto il sole (οὐδὲν καινόν), lo stanco ripetersi di tutto, la nullità delle creature (οὐδένεια) e dell'uomo stesso. Questo sentimento della vanità delle cose e dell'uomo non è presente nella filosofia arcaica e classica se non in misura limitata. Esso si fa strada nell'età ellenistica, a partire da Pirrone (**VI 1454s**.), e assume proporzioni di rilievo in età imperiale, oltre che nel Neoscetticismo (**VI 1523s**.), nell'ambito del Neostoicismo, in Marco Aurelio (**VI 1722s**.). Cfr. Nullità.

Veicolo (ὄχημα)
È una dottrina di probabile genesi orientale, diffusa nel pensiero tardo pagano, soprattutto a partire dagli Oracoli Caldaici. In questi scritti il termine indica una sottile tunica

materiale che riveste l'anima durante la sua discesa attraverso i cieli e prima ancora di cadere nei corpi (**VII 1973s.**). Un concetto analogo si trova in Numenio (**VII 1951**) e soprattutto nei Neoplatonici. Porfirio ritiene che su di esso, più che sull'anima vera e propria, sia ammissibile una qualche azione delle pratiche teurgiche. Si veda anche la posizione di Giamblico, della quale diciamo. Proclo sviluppa l'idea dell'*óchema*, considerandolo come parte essenziale dell'anima, e dunque inscindibile da essa e addirittura immateriale ed eterno. A complemento di quanto si è detto, giova leggere alcuni passi degli *Elementi di teologia* di Proclo, in cui l'*óchema* viene addirittura ipostatizzato e i concetti sopra esposti vengono portati alle estreme conseguenze: «Ogni anima partecipabile si vale in modo primario di un corpo eterno e fornito di una ipostasi non generata e incorruttibile. Se infatti ogni anima è essenzialmente eterna, e anima in modo primario con l'esser suo qualcuno dei corpi, essa lo animerà sempre. Poiché l'essere di ogni anima è immutabile. Ma se è così, quello ch'è animato è sempre animato e sempre partecipa della vita. Ma ciò che vive sempre, è, con maggiore proprietà, qualcosa che esiste sempre. Ma ciò che esiste sempre è eterno. Dunque il corpo animato e dipendente in modo primario da ciascuna anima è eterno» (196). «Il veicolo di ogni anima particolare è immateriale e indivisibile per essenza, e impassibile» (208). «Il veicolo di ogni anima particolare discende per aggiunzione di tuniche più materiali, ma si unisce all'anima col distacco di ogni elemento materiale e col ricorrere alla forma propria, analoga all'anima che lo usa» (209). «Ogni veicolo connaturato all'anima conserva sempre la medesima figura e grandezza; ma si vede maggiore e minore e di aspetto dissimile, per le aggiunzioni e sottrazioni di altri corpi. Se infatti deriva la sua essenza da una causa immobile, è chiaro che la figura e la grandezza sono a esso definite dalla causa, e ciascuna delle due è immutabile e invariabile, ma tuttavia l'immagine appare diversa in diversi tempi, e la maggiore minore. Dunque: a causa di altri corpi, aggiunti e di bel nuovo sottratti dagli elementi materiali, apparisce tale e tale e tanto» (210).

Velato, argomento del
È uno dei famosi paradossi di Eubulide. Cfr. esposizione e interpretazione in **II 445s**.

Verbo
1) È termine che traduce l'accezione prevalentemente religiosa di *Logos*. Questa accezione è però presente solo nell'ultima fase del pensiero antico e solo in modo limitato. – Con questo termine può essere reso, ad esempio, un certo aspetto del *logos* di Filone di Alessandria (**VII 1779ss.**). – Alcuni rendono con «Verbo» il *logos* ermetico, che è Figlio primogenito del Dio supremo (**VII 1964**). 2) Nel significato logico-grammaticale, viene approfondito nella dialettica stoica, dove è inteso come «esprimibile ellittico», ossia non completo (cfr. **V 1326s.**).

Verità (ἀλήθεια)
Si possono distinguere due significati fondamentali di verità nell'ambito del pensiero antico: 1) uno ontologico e 2) uno gnoseologico. 1) Nel primo significato, verità indica l'essere stesso e la realtà. – a) Già i Presocratici identificarono verità e *physis*, dove la *physis* è l'essere come in modo paradigmatico emerge dal poema parmenideo (**I 146ss.**) e come è riconfermato dalla stessa polemica di Gorgia, il quale, volendo negare la verità, nega l'essere nel suo celebre scritto *Della Natura o del non-essere* (**II 267s.**). – b) L'identificazione della verità con l'essere è ancor più evidente nel contesto dell'ontologia platonica, ed è espressa addirittura a perfezione da Aristotele nella *Metafisica* (II, 2, 993 b 30) in questo modo: «ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere». Di conseguenza, la causa è più vera del causato, perché è più essere; il soprasensibile è più vero del sensibile perché è più essere. – c) Per le filosofie ellenistiche, la verità è l'essere materialisticamente inteso (gli Atomi per Epicuro e il *Logos* per gli Stoici). – d) Per Plotino coincide con lo Spirito, che è sintesi di essere e di pensiero (cfr. *Enneadi*, V, 5, 2). 2) Nel significato gnoseologico la verità

è la perfetta corrispondenza e l'adeguazione del pensare all'essere, come implicitamente è detto già nel poema parmenideo (**I 147**) ed esplicitamente da Platone e da Aristotele. Quest'ultimo scrive: «Il vero è l'affermazione di ciò che è veramente congiunto e la negazione di ciò che è realmente diviso» (*Metafisica*, VI, 4, 1027 b 20 s.). In tal senso il vero è «una affezione del pensiero», ma il suo fondamento è sempre e solo la realtà, l'essere. – Per la curiosa posizione degli Stoici, i quali ritengono che la verità sia un corpo e che il vero si distingua dalla verità e sia incorporeo, cfr. quanto diciamo in **V 1327ss**. Bisogna notare che è un tratto peculiare della filosofia greca la ferma fiducia che la verità sia accessibile all'uomo, con la sola eccezione di alcuni Sofisti (Gorgia in particolare) e degli Scettici, che costituiscono però una eccezione che conferma la regola; cfr. ***Saggio* 2272ss**.

Virtù, cfr. *Areté*.

Vita (ζωή)
È un concetto che i filosofi greci considerano in genere originario, e, quindi, non deducibile da concetti ulteriori. I Presocratici considerarono la vita come caratteristica strutturale del Principio (infatti molti interpreti parlano di ilozoismo presocratico, intendendo indicare con tale termine la caratteristica concezione di questi filosofi, secondo la quale l'originaria materia, o, meglio, il principio originario inteso come materia, è essenzialmente dotato di vita e quindi fonte di vita), e, in ogni caso, come naturalmente scaturente dai princìpi (come ad esempio gli Atomisti). *Physis* ed essere, insomma, implicano originariamente la vita, e quindi tutto è vita, perché tutto è dal e nel principio. L'esempio più significativo per illustrare questa mentalità è forse il paradosso parmenideo, secondo cui anche il cadavere, che è freddo, percepisce il freddo, il silenzio e simili e dunque ha una sua vita (**I 154**). La vita è poi connessa, oltre che alla *physis* e all'*arché*, anche alla *psyché*. Il termine *psyché* vuol dire, infatti, in una sua accezione antichissima (rimasta stabile anche quando il termine si estese a ricoprire un'area semantica sempre più vasta), vita ed essenza di vita; ed è interessante notare che la *psyché*, nei Presocratici, è strettamente connessa all'*arché*. La vita insomma, come abbiamo già accennato, non è per i Greci una caratteristica degli uomini e degli animali, ma di tutto ciò che è: vivi sono gli astri, vivo è il mondo che, per Platone e poi per gran parte dei filosofi successivi, è dotato di una sua anima: vivo in breve è il cosmo intero (**III 581ss**.). – La coincidenza fra l'anima e l'essenza della vita è tematica in Platone, *Fedone*, 102 B-107 B (cfr. **III 621s**.). Anche la concezione del mondo come grande essere vivente è espressa da Platone in modo paradigmatico nel *Timeo*. – Nel *De Anima* Aristotele, con la dottrina delle tre forme di anima: vegetativa, sensitiva, e razionale o intellettiva, apporta notevoli approfondimenti a questa problematica (**IV 907s**.). In funzione del concetto di vita Aristotele interpreta, inoltre, anche il suo supremo principio (il Motore Immobile), che è vita spirituale e pensiero che pensa se stesso (**IV 886ss**.). – E concetto di vita è al centro anche del monismo panteistico stoico, secondo il quale Dio, che è *logos*, anima, e dunque vita, penetra attraverso la materia e la realtà tutta, fondendosi intimamente con la medesima, e così generando tutte le cose (**V 1362ss**.). – Ma probabilmente il culmine della concezione greca della vita si ha in Plotino, il quale, oltre alla vita fisica, distingue la vita propria dell'Anima, la vita propria dello Spirito e quella particolarissima vita dell'Uno, che è una Super-vita, in quanto fonte di ogni altra vita. La vita ha così tanti gradi e forme, quanti i gradi della realtà e quante le ipostasi. La dottrina secondo cui tutto è vita o ha vita è così portata alle estreme conseguenze. Questi concetti ritornano poi in larga misura nel successivo neoplatonismo (**VIII**).

Vitalismo, cfr. Organicismo; Pampsichismo.

Vittorioso, argomento del
È il celebre argomento con cui il megarico Diodoro Crono cerca di dimostrare che è possibile solo ciò che è necessario; cfr. testi ed esegesi in **II 450**.

Vizio (κακία)
È il contrario della virtù, o meglio la privazione di questa (cfr. voce *Areté*). Il vizio si ha quando l'uomo esplica male e in modo non conveniente l'attività che gli è propria, ossia quando agisce contro la ragione. – a) Una particolare sfumatura utilitaristica il termine assume in Prodico, dove nell'interpretazione del significato del celebre mito dell'«Eracle al Bivio», *Kakía* impersona una forma di irragionevole edonismo in contrasto con Areté, che rappresenta, invece, l'utilitarismo ragionevole (**II 278ss.**). – b) Per Socrate il vizio è ignoranza: una tesi, questa, che, con varie sfumature, è fatta propria da quasi tutti i filosofi greci. Nella misura in cui è ignoranza, il vizio è considerato da Socrate involontario (**II 328ss.**). – c) Una particolare interpretazione del vizio è quella della filosofia del Portico. L'etica stoica, infatti, pur accettando l'interpretazione socratica del vizio e definendo quindi il vizio come ignoranza dei beni e dei mali, giunse tuttavia ad alcune conclusioni paradossali a cui Socrate non era giunto. In primo luogo, gli Stoici, così come ridussero tutte le virtù all'unica virtù della scienza, allo stesso modo ridussero tutti i vizi all'unico vizio dell'ignoranza (**V 1383ss.**), sostenendo, di conseguenza, che chi ha un vizio li ha tutti e che è impossibile ammettere alcuna gradazione gerarchica fra i vizi.

Volontà (*voluntas*)
Sulle valenze di questo concetto nel contesto antico-pagano, meglio di tutti gli altri studiosi il Pohlenz ha precisato quanto segue: «La volontà ha per gli Elleni un significato diverso e molto più ristretto che per noi, sì da passare, non solo in Socrate ma in tutta la filosofia greca, assolutamente in secondo piano, per quanto inclini possano essere i moderni storici della filosofia a trasferire nel pensiero greco il loro proprio concetto della volontà e nel reperirlo o nel *thymós* di Platone o nella "scelta" di Aristotele o in qualsiasi altro posto. Dicendo "volontà" noi pensiamo [...] a una funzione psichica del pari distinta dall'intelletto e dal sentimento, e la sentiamo indipendente anche dall'oggetto cui essa è rivolta. Parliamo per esempio di "forza di volontà" e di un "uomo volitivo", senza dare alcuna indicazione sulla direzione di questa volontà. In assoluto questa parola si sottrae a una traduzione in greco ed è possibile solo parafrasarla così: "il tale è uno che vuole fortemente ciò che vuole". Ciò implica che l'uomo greco non conosce se non un volere che si dirige a uno scopo, più o meno chiaramente conosciuto e intraveduto: un oggetto concreto o un'azione determinata» (*L'uomo greco*, cit., p. 396). Per il Greco il «conoscere» (νοεῖν, γιγνώσκειν) include, in qualche modo, già il «volere». Pertanto, spiega il Pohlenz: «Di un particolare volere, indipendente dall'intelletto, la mentalità greca non avverte il bisogno; infatti, dalla rappresentazione dell'utile o del bene e dalla visione della meta prefissa, si sviluppa da sola la volontà d'agire» (ivi, p. 399). – Per la posizione socratica riguardo alla volontà cfr. **II 329** e voce Intellettualismo etico; per il concetto di *thymos* platonico (anima irascibile) cfr. **III 608ss.**; per i concetti aristotelici di volontà, scelta, deliberazione cfr. **IV 957ss.** e le singole voci. – Per quanto concerne il sostanziale permanere dell'impostazione socratica di questa problematica in epoca ellenistica, tanto negli Epicurei quanto negli Stoici, cfr. **V 1203**, **1386**. La volontà (*voluntas*) ha in Seneca un rilievo inedito, ma non fondato teoreticamente in modo adeguato (**VI 1661ss.**). – Anche la *prohaíresis* di Epitteto (cfr. voce Scelta) è più intellettualistica che volontaristica (**VI 1693ss.**). – Secondo alcuni studiosi, Porfirio avrebbe assegnato alla volontà un posto determinante, anticipando posizioni agostiniane, ma i testi non confermano tale esegesi (**VIII 2142n[6]**). – Piuttosto, questa posizione può ritrovarsi in Filone di Alessandria, per le ragioni che indichiamo in **VII 1795s**. Ma Filone, in questo caso, si avvale di categorie desunte dalla *Bibbia* più che non dai filosofi greci.

Vuoto (κενός)
I Pitagorici furono i primi ad ammettere il concetto di vuoto. Essi, infatti, concepirono l'illimitato come vuoto circondante il tutto e considerarono l'universo come risultato della «inspirazione» di questo vuoto da parte di un Uno (**I 118s.**). – In seguito il concetto fu utiliz-

zato, in polemica esplicita con gli Eleati (che, identificandolo col non-essere, ne negavano l'esistenza), da Leucippo, per spiegare il movimento degli atomi (**I 192ss.**). – Per Aristotele, stante la sua definizione di luogo come limite del contenente, un luogo che non contenga nulla – cioè un luogo vuoto – non avrebbe senso. Da qui egli deduce l'impossibilità del vuoto (**IV 897ss.**). – Il vuoto, nella fisica epicurea, costituisce, insieme ai corpi, uno dei due princìpi di tutta la realtà. Per quanto non esperibile sensibilmente, la sua esistenza si può inferire dal fatto che esiste il movimento (**V 1175ss.**). Epicuro, in ossequio alla pregiudiziale eleatica della non esistenza del non-essere, definisce il vuoto come «natura intangibile», e non come puro non-essere (cfr. **V 1176s.**). – Gli Stoici lo considerarono come un incorporeo (cfr. voce) e lo posero all'esterno del cosmo, in polemica con gli Epicurei che lo collocavano all'interno della struttura del mondo (cfr. **V 1340ss.**).

Z

Zetetico (ζητητικός)
Con questo termine era denominato, già nell'antichità, l'atteggiamento proprio dello Scettico che è un uomo che investiga e fa ricerca (senza mai trovare una verità definitiva). Cfr. il passo di Diogene Laerzio riportato alla voce Scetticismo.

SCHEDARIO DEI PENSATORI ANTICHI

E DELLA LORO PRODUZIONE FILOSOFICA PERVENUTACI

CON UNA BIBLIOGRAFIA SELEZIONATA

AVVERTENZA

Le bibliografie e i repertori bibliografici sono numerosi, e concepiti a molteplici e differenti livelli. Tuttavia il lettore fatica, per lo più, a orientarsi e a trovare rapidamente ciò che cerca. Spesso gli autori minori vengono trascurati, quando non addirittura taciuti, mentre sui maggiori non è raro si ecceda in indicazioni, in cui talvolta ci si sente veramente smarrire.

Ebbene, anziché il solito impianto bibliografico tradizionale, abbiamo preferito presentare un vero e proprio «schedario dei pensatori antichi» in ordine alfabetico, capace di offrire al lettore tutti gli elementi essenziali che possono essere utili per qualsiasi approfondimento.

In primo luogo, diamo di ciascun autore una brevissima caratterizzazione (Scuola di appartenenza e cronologia).

Poi presentiamo l'elenco (eventuale) delle opere pervenuteci con il titolo in italiano, e, accanto, quello latino divenuto canonico nelle citazioni (e nei casi in cui occorra anche la relativa abbreviazione in uso).

Indichiamo quindi gli estremi delle edizioni critiche più recenti o più pratiche, delle traduzioni (di norma quelle in lingua italiana, e, quando sia opportuno, quelle in lingua straniera più accreditate), dei commentari o delle edizioni con annotazioni.

Nei casi in cui vi siano, informiamo il lettore sui lessici.

Successivamente menzioniamo alcuni studi critici e, a conclusione della scheda, segnaliamo il luogo o i luoghi in cui il lettore trova ulteriore bibliografia sull'autore in questione.

Per l'impianto dello schedario, articolato per singoli autori, non presenteremo l'elenco dettagliato delle varie storie della filosofia antica e neanche gli studi per singoli temi (per esempio: l'etica antica, l'estetica antica ecc.), e rimandiamo il lettore alle informazioni bibliografiche date alle pp. 2510 s.

L'opera ci è costata un lungo lavoro; ma non pochi lettori ci hanno ripagati della notevole fatica fatta, riconoscendo in vari modi l'utilità di essa.

Il filosofo Marino Gentile – per esempio – ha scritto sul «Bollettino filosofico» quanto segue: «Questo [...] volume costituisce il miglior repertorio bibliografico che il lettore italiano abbia disponibile sulla storia

del pensiero antico». E ha ulteriormente precisato che tale schedario bibliografico «verrebbe fatto di definire eccellente per la misura, la costanza del modulo (non esclusi gli accorgimenti tipografici) e per la varietà dell'informazione bibliografica».

Precisiamo che questo Schedario risponde a quattro differenti esigenze, e, di conseguenza, propone quattro tipi diversi di schede.

Un primo, relativo ai pensatori veri e propri (sia maggiori che minori), con il relativo impianto di cui abbiamo già detto, e la connessa bibliografia; un secondo, relativo alle Scuole o sette filosofiche; un terzo, che riguarda i dossografi e gli autori utilizzati come fonti dossografiche, e che offre alcune caratterizzazioni essenziali circa i medesimi; un quarto, che concerne gli autori e scrittori menzionati marginalmente nel corso della trattazione come fonti di informazione (e in tali casi la scheda si limita ad alcune indicazioni generali).

Al fine di rendere il più possibile pratica e facile la consultazione dello Schedario abbiamo inserito i seguenti simboli:

O = *Catalogo delle opere o indicazioni su quanto pervenutoci di un autore.*

E = *Edizioni critiche del testo originario.*

T = *Traduzioni in italiano e in lingue moderne.*

C = *Commentari ed edizioni (o traduzioni) con note.*

L = *Lessici e indici.*

S = *Studi critici.*

B = *Bibliografie e rassegne bibliografiche.*

Abbiamo cercato di eliminare il più possibile le abbreviazioni, risolvendo i vari problemi con rimandi interni, a seconda delle necessità.

È appena il caso di avvertire che, trattandosi di un mare magnum *(la letteratura sulla filosofia antica è forse la più ricca esistente), possiamo essere incorsi in sviste e omissioni di vario genere, delle quali chiediamo venia. Il lettore potrà tuttavia agevolmente constatare che non avevamo modelli precedenti con cui confrontarci, avendo cercato di seguire una via nuova.*

Nello Schedario sono anche inclusi i cataloghi degli esponenti delle varie Scuole filosofiche (in ordine alfabetico: Accademici, Atomisti, Cinici, Cirenaici, Eleati, Epicurei, Ionici, Medici empirici, Mediopitagorici, Medioplatonici, Mediostoici, Megarici, Neoaccademici, Neopitagorici,

Neoplatonici, Neoscettici, Neostoici, Peripatetici, Pitagorici, Presocratici, Scettici, Sofisti, Stoici), differenziati (quando si tratti di scuole che hanno avuto momenti e periodi diversi) e opportunamente ragionati.

Anche questo – che per quanto ci consta non è stato mai fatto in tale maniera e mai presentato in modo unitario – riteniamo sia un aiuto non indifferente al lettore.

Chiude il volume l'indice di tutti i nomi degli autori e dei personaggi antichi trattati o menzionati nei primi otto volumi e di tutti i passi in cui ricorrono.

Alla elaborazione e alla stesura delle prime edizioni di questo volume ha collaborato il prof. Roberto Radice, in una misura determinante. Per gli aggiornamenti apportati nella penultima edizione (2004) hanno collaborato Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli, con grande impegno e competenza. Gli ultimi aggiornamenti si devono a Vincenzo Cicero. L'indice dei nomi è stato redatto nel 2004 con grande acribia da Alberto Bellanti, e adeguato all'attuale edizione.

Ringrazio vivamente questi nostri collaboratori, senza i quali l'opera non avrebbe potuto essere completata e pubblicata nel modo in cui ora la presentiamo.

ABBREVIAZIONI DELLE OPERE GENERALI

ANRW	= «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt», Herausgegeben von W. Haase, De Gruyter, Berlin – New York 1972-
Bibl. Ox.	= «Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis», Clarendon Presse, Oxford.
Bibl. Teubn.	= «Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana», Teubner, Leipzig.
Coll. Budé	= «Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé», Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris.
Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*	= F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden 1926 ss.
Loeb	= «The Loeb Classical Library», Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – W. Heinemann, London.
Mullach, *Fr. Phil. Gr.*	= F. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, 3 voll., Didot, Parisiis 1860-1881; rist. anast., Scientia Verlag, Aalen 1968.
Müller, *Fr. Hist. Gr.*	= C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, 5 voll., Didot, Parisiis 1848-1885.
Praechter	= F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Erster Teil: *Die Philosophie des Altertums*, Herausgegeben von K. Praechter, Basel 1926[12]; rist. anast., Darmstadt 1960.
R.E.	= Pauly – Wissowa – Kroll – Mittelhaus – Ziegler, *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Stuttgart 1894 ss.
Totok, *Handbuch*	= W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, I. *Altertum*, Klostermann, Frankfurt am Main 1964.
Totok, 1997	= W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, I. *Altertum. Indische, chinesische, griechisch-römische Philosophie*, unter Mitarbeit von H.D. Finke und H. Schröer, Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
Ueberweg-Flashar, 2/1	= *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Begründet von F. Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe. *Die Philosophie der Antike*, Band 2/1 *Sophistik – Sokrates – Sokratik – Mathematik – Medizin*, von K. Döring – H. Flashar – G. B. Kerferd – C. Oser-Grote – H.-J. Waschkies, herausgegeben von H. Flashar, Schwabe & Co. AG Verlag, Basel 1998.
Ueberweg-Flashar, 3	= *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Begründet von F. Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe. *Die Philosophie der Antike*, Band 3 *Die Ältere Akademie* von H.J. Krämer – *Aristoteles* von H. Flashar – *Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit* von F. Wehrli,

herausgegeben von H. Flashar, Schwabe & Co. AG Verlag, Basel 1983.

Ueberweg-Flashar, 4 = *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Begründet von F. Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe. *Die Hellenistische Philosophie*, Band 4, von M. Erler – H. Flashar – G. Gawlick – W. Görler – P. Steinmetz, herausgegeben von H. Flashar, Schwabe & Co. AG Verlag, Basel 1994.

Questo volume è diviso in due tomi, il 4/1 e 4/2:

Ueberweg-Flashar, 4/1 *Einleitung*, von H. Flashar – *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, von M. Erler.

Ueberweg-Flashar, 4/2 *Die Stoa*, von P. Steinmetz – *Älterer Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, von W. Görler – *Cicero*, von G. Gawlick und W. Görler.

Zeller-Mondolfo, I, 1 = E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I. *I Presocratici*. Volume I, La Nuova Italia, Firenze 1943².

Zeller-Mondolfo I, 2 = E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I. *I Presocratici*. Volume II. *Ionici e Pitagorici*, La Nuova Italia, Firenze 1950².

Zeller-Reale I, 3 = E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I. *I Presocratici*. Volume III. *Eleati*, a cura di G. Reale, La Nuova Italia, Firenze 1967.

Zeller-Mondolfo I, 4 = E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I. *I Presocratici*. Volume IV. *Eraclito*, a cura di R. Mondolfo, La Nuova Italia, Firenze 1961.

Zeller-Capizzi I, 5 = E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I. *I Presocratici*. Volume V. *Empedocle, Atomisti, Anassagora*, a cura di A. Capizzi, La Nuova Italia, Firenze 1969.

Zeller-Isnardi Parente II, 3/1 e 3/2 = E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte II. *Da Socrate ad Aristotele*, Volume 3/1 e 3/2. [*Platone e*] *l'Accademia antica*, a cura di M. Isnardi Parente, La Nuova Italia, Firenze 1974.

Zeller-Plebe II, 6 = E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte II. *Da Socrate ad Aristotele*. Volume 6/3. *Aristotele e i Peripatetici più antichi*, a cura di A. Plebe, La Nuova Italia, Firenze 1966.

Zeller-Del Re, III, 4 = E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte III, Volume IV: *I precursori del Neoplatonismo*, traduzione di E. Pocar, a cura di R. Del Re, La Nuova Italia, Firenze 1979.

Zeller-Martano III, 6 = E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte III. *La filosofia post-aristotelica*. Volume 6. *Giamblico e la Scuola di Atene*, a cura di G. Martano, La Nuova Italia, Firenze 1961.

N.B. Per le altre storie del pensiero antico e le monografie su temi generali, rimandiamo all'ampia trattazione in Totok 1997, pp. 103-150.

A

ACCADEMICI (secoli IV-I a.C.)
Accademici sono detti, propriamente, i filosofi che professarono la dottrina platonica nelle forme in cui essa si espresse nell'ambito della Scuola, l'Accademia appunto, fra il secolo IV e la prima metà del I secolo a.C. È inesatto chiamare Accademici i Medioplatonici e i Neoplatonici della scuola di Atene per le ragioni che indichiamo nei volumi VII e VIII, e di cui diremo anche sotto. Gli Accademici si possono dividere in tre gruppi, in corrispondenza alle tre fasi fondamentali dell'evoluzione della dottrina della Scuola:

I **Accademici antichi**
II **Neoaccademici o Accademici scettici**
III **Accademici eclettici**

Diamo, sotto ciascuna di queste voci, il catalogo degli esponenti (ricostruito soprattutto sulla base delle notizie tramandateci da Diogene Laerzio e dall'*Academicorum Index* di Filodemo), interrompendolo con Antioco, con il quale, secondo le più recenti acquisizioni, l'Accademia muore. (Le date sono congetturali, e su alcune di esse gli studiosi non sono concordi).

1. **Platone** (cfr. voce) 387 (circa) - 348/47
2. **Speusippo di Atene** (cfr. voce) 348/47 - 339/38
3. **Senocrate di Calcedonia** (cfr. voce) 339/38 - 315/14
4. **Polemone di Atene** (cfr. voce) 315/14 - 270/69
5. **Cratete di Atene** (cfr. voce) 270/69 - 268/64
6. **Arcesilao di Pitane** (cfr. voce) 268/64 - 241/40
7. **Lacide di Cirene** (cfr. voce) 241/40 - 224/22
8. **Telecle di Focea** 224/22 -216/15 (?)
9. **Evandro di Focea** (cfr. voce) ? - ?
10. **Egesino di Pergamo** (cfr. voce) ? - ?
11. **Carneade di Cirene** (cfr. voce) ? - 137/35
12. **Carneade di Polemarco** (cfr. voce) 137/35 - 131/30
13. **Cratete di Tarso** (cfr. voce) 131/30 - 127/26
14. **Clitomaco di Cartagine** (cfr. voce) 127/26 - 110/09
15. **Filone di Larissa** (cfr. voce) 110/09 - 88 (?)
16. **Antioco di Ascalona** (cfr. voce) 88 (?) - 68 (?)

Dopo Antioco si può includere **Aristo di Ascalona** (17), fratello di Antioco, con cui, poco dopo la metà del I secolo a.C., la Scuola si dissolve.

I tardi Neoplatonici parlano di una «catena aurea» ininterrotta di diadochi da Platone a Damascio (cfr. Damascio, *Vita di Isidoro*, 151, p. 206 Zintzen), ma non si tratta di un dato storico, come prova il fatto che essa era fatta iniziare da alcuni addirittura da Solone (cfr. Marino, *Vita di Proclo*, 26, p. 64 Boissonade), che, come è noto, era un antenato di Platone per via di madre. Gli edifici dell'Accademia furono devastati in modo irreparabile da Silla nell'86 a.C. Filone di Larissa lasciò Atene e andò a Roma. Antioco, quando riprese l'insegnamento accademico ad Atene, non tenne più le sue lezioni nei gloriosi luoghi dell'Accademia. Pertanto si può dire che Filone fu l'ultimo scolarca nel senso pieno della parola. Antioco lo fu solo spiritualmente; fu, cioè, il capo riconosciuto degli ultimi Accademici. Egli, però, non trovò ad Atene condizioni soddisfacenti, tanto è vero che abbandonò definitivamente la città, lasciando al fratello Aristo l'eredità della scuola, che con lui, probabilmente, si esaurì completamente. Dopo Antioco il Platonismo diventa, a poco a poco, movimento ecumenico e rinasce soprattutto in ambiente alessandrino (cfr. Medioplatonici).

Infine, ricordiamo che il catalogo riportato abbisognerebbe di un approfondito riesame critico (cfr. J.P. Lynch, *Aristotle's School*, Berkeley-Los Angeles-London 1972, pp. 177 ss.).

Cfr. per il testo, notizie sulla vita, indici e presentazione di insieme di molti dei personaggi presentati:

— H.J. Krämer, *Die Ältere Akademie*, in Ueberweg-Flashar, *Die Philosophie der Antike*, Band 3, pp. 1-174.
— H.J. Mette, *Weitere Akademiker heute* (Fortsetzung von Lustrum 26,7-94). *Von Lakydes bis zu Kleitomachos*, «Lustrum», 27 (1985), pp. 39-148.

ACCADEMICI ANTICHI

Sono detti i seguaci di Platone che furono suoi diretti uditori e anche i più giovani seguaci dell'Accademia fino allo scolarcato di Cratete, e, dunque tutti gli esponenti dell'Accademia dal 387 (circa) al 268/64. Dopo questa data, Arcesilao impresse all'Accademia una svolta scettica.

Ecco un elenco (in ordine alfabetico) degli esponenti più significativi dell'antica Accademia che furono diretti uditori di Platone (per ulteriori indicazioni si veda Krämer, *Die Ältere Akademie*, cit.).

1. **Amicla di Eraclea**: fu uno degli intimi di Platone e forse tenne corsi all'Accademia ancor vivo il maestro.
2. **Anfinomo**: personaggio di cui nulla conosciamo, di solito associato a Speusippo e Menecmo.
3. **Aristotele di Stagira** (cfr. voce).
4. **Asclepiade**: noto solo per una testimonianza di Filodemo.
5. **Ateneo di Cizico**: fu un matematico, forse discepolo di Eudosso.
6. **Corisco di Scepsi**: insieme a Erasto (cfr. sotto n. 11) educò filosoficamente e diede buoni consigli politici al tiranno Ermia, che, a motivo del successo pratico dei medesimi, donò a lui e a Erasto la città di Asso, dove, nel 347, li raggiunse Aristotele per fondare la sua prima scuola. (Il figlio di Corisco, di nome Neleo, si segnalò successivamente come Aristotelico ed ereditò la biblioteca del Peripato (cfr. voce)).
7. **Dinostrato**: fratello minore di Menecmo.
8. **Dione di Siracusa**, zio del tiranno Dionigi il Giovane; ebbe grande importanza nella vita di Platone e nei suoi progetti politici.
9. **Elicone di Cizico**: si occupò di matematica, e oltre a ciò null'altro si sa.
10. **Eraclide Pontico** (cfr. voce).
11. **Erasto di Scepsi**: si veda quanto diciamo di Corisco (cfr. sopra, n. 6).
12. **Ermia Tiranno di Atarneo**: si lasciò convincere da Erasto e Corisco (cfr. voci) a mettere in pratica alcune riforme ispirate a princìpi platonici, con successo.
13. **Ermodoro di Siracusa**, matematico e biografo di Platone (cfr. anche voce).
14. **Ermotimo di Colofone**: fu più legato a Eudosso che a Platone, e si occupò più di matematica che di filosofia.
15. **Estieo di Perinto**, ci è noto per aver pubblicato le lezioni di Platone *Sul Bene*.
16. **Eudemo di Cipro,** grande amico e collaboratore di Aristotele (cfr. voce).
17. **Eudosso di Cnido**, astronomo e matematico. Forse resse provvisoriamente l'Accademia durante uno dei viaggi di Platone in Sicilia (cfr. voce).
18. **Filippo di Opunte**, fu matematico e astronomo, ma è noto soprattutto per aver pubblicato le *Leggi* di Platone. Secondo alcuni studiosi (ma la tesi non è dimostrata), egli sarebbe l'autore dell'*Epinomide*.
19. **Leodamante di Taso**: probabilmente, nell'Accademia si occupò di matematica, applicando il metodo analitico alla geometria.
20. **Leone** (o **Leonte**): allievo di Neoclide.
21. **Menecmo**: discepolo di Eudosso, apparteneva al gruppo dei matematici dell'Accademia.
22. **Menedemo di Pirra**: fu candidato alla successione di Speusippo, forse contemporaneo di Eraclide Pontico.
23. **Neoclide**: frequentò l'Accademia ai tempi di Filippo di Opunte.
24. **Panfilo di Samo**: le sue lezioni furono udite da Epicuro.
25. **Senocrate di Calcedonia**, fu terzo scolarca dell'Accademia (cfr. voce).
26. **Speusippo di Atene**, nipote e successore di Platone, fu secondo scolarca dell'Accademia (cfr. voce).
27. **Teudio di Magnesia**: frequentò l'Accademia ai tempi di Menecmo e Dinostrato.

28. **Teeteto di Atene**: probabilmente coincide col personaggio dell'omonimo dialogo platonico.

Le antiche testimonianze riferiscono che anche due donne frequentarono le lezioni di Platone:

29. **Assiotea di Fliunte**.
30. **Lastenia di Mantinea**.

Ed ecco i nomi più famosi degli Accademici antichi che non udirono direttamente Platone e furono legati alla scuola di Senocrate (secondo successore di Platone:

31. **Polemone di Atene**, quarto scolarca (cfr. voce).
32. **Crantore di Soli** (cfr. voce).
33. **Cratete di Atene**, quinto scolarca (cfr. voce).

O – Di nessuno degli Accademici antichi (eccettuato Platone) ci sono pervenute opere. Anche le testimonianze e i frammenti tramandatici sono piuttosto scarsi, il che si spiega, probabilmente, con la distruzione dell'Accademia di cui abbiamo detto. (Delle stesse opere essoteriche di Aristotele che risalgono al periodo accademico, ci sono pervenuti solo frammenti: cfr. voce).

E T C – Una raccolta sistematica del materiale pervenutoci con traduzione e commento si troverà in:

— F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments, Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987.

Per le edizioni di Eudosso, Speusippo, Senocrate, Ermodoro e Polemone si vedano le singole voci. Fondamentali sono i documenti di Filodemo *Su Platone e l'antica Accademia*, raccolti nella seguente eccellente edizione:

— K. Gaiser, *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Frommann – Holzgoog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988.

Sono superati, ma per qualche aspetto possono ancora essere utili:

— Mullach, *Fr. Phil. Gr.*, III, pp. 51 ss.
— C. De Vogel, *Greek Philosophy*, 3 voll., Leiden 1950-1959, vol. II, pp. 268 ss.

S – Fra gli studi critici degni di nota menzioniamo:

— W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; traduzione italiana di G. Calogero, Firenze 1935, più volte ristampata (cfr. soprattutto pp. 11 ss.).
— R. Philippson, *Akademische Verhandlungen über die Lustlehre*, «Hermes», 60 (1925), pp. 444-481.
— Ph. Merlan, *Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus*, «Philologus», 89 (1934), pp. 35-53; 187-214.
— H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944; New York 1962^2.
— H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles 1945; New York 1962^2; traduzione italiana di L. Ferrero col titolo *L'enigma dell'Accademia antica*, Firenze 1974.
— Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953; 1960^2; trad. it.: *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, trad. di E. Peroli, intr. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1990; 1994^2.
— M. Isnardi Parente, *L'Accademia e le lettere platoniche*, «La parola del passato», 10 (1955), pp. 241-273; ora in *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970, pp. 11-45.
— M. Isnardi Parente, *Teoria e prassi nel pensiero della Accademia antica*, «La parola del passato», 11 (1956), pp. 401-433.
— M. Isnardi Parente, *Nomos e Basileia nell'Accademia antica*, «La parola del passato», 12 (1957), pp. 401-438.
— D. Pesce, *Idea, Numero e Anima, Primi contributi a una storia del platonismo nell'antichità*, Padova 1961.
— E. Berti, *La filosofia del «primo» Aristotele*, Padova 1962, *passim*; nuova edizione con presentazione di G. Reale e indici a cura di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997.
— H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964; 1967^2.

— M. Isnardi Parente, *Per l'interpretazione della dottrina delle idee nell'Accademia antica*, «Annali dell'Istituto Italiano di Studi Storici di Napoli», 1 (1967), pp. 933.
— H.J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin – New York 1971.
— L. Tarán, *Academica I, Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis*, Philadelphia 1975.
— M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze 1979.
— M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia Antica*, Milano 1989.
— D.H. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy*, Oxford 1987; 1999².
— L.M. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina della mathesis universalis dall'Accademia Antica al Neoplatonismo*, Bibliopolis, Napoli 1988.
— J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford University Press 2003.

B – Stato della questione, accurata recensione di tutta la letteratura e bibliografia completa si trovano in:
— E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte II, Volumi III/1 e III/2, *Platone e l'Accademia antica*, a cura di M. Isnardi Parente, Firenze 1974, pp. 857-1050 (citiamo questo volume con l'abbreviazione Zeller-Isnardi Parente); F. Lasserre, *De Léodamas...*, sopra citato, pp. 9-22; H.J. Krämer, *Die Ältere Akademie*, in Ueberweg-Flashar, *Die Philosophie der Antike*, Band 3, pp. 1-174; L. Deitz, *Platonisme antérieur à Plotin: Bibliographie*, ANRW, II, 36, 1, 1987, pp. 124-182; Totok, 1997, pp. 355-358.

ACCADEMICI ECLETTICI: cfr. Eclettici.

ACCADEMICI SCETTICI: cfr. Neoaccademici.

ACRONE DI AGRIGENTO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 1.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Akron*, Abo 1965, pp. 1-2.

ACUSILAO DI ARGO: cfr. Presocratici, 9.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, Anfänge, III. *Frühe kosmologische und gnomische Prosa, Akusilaos*, Berlin 1951⁶, pp. 52-60.

T – G. Giannantoni, *Gli inizi, III. Primi documenti di prosa cosmologica e gnomica, Acusilao*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002⁷, pp. 62-69.

S – D. Pellegrini , *Sulle Genealogie argive di Acusilao*, «Atti dell'Accademia Patavina» 1973-1974, LXXXVI parte III, pp. 155-171.
— L.M. Pino Campos, *«Graecorum Philosophorum Aurea Dicta»*, «Fortunatae», 6 (1994), pp. 167-184.

ADRASTO DI AFRODISIA: cfr. Peripatetici, C, 1.

E – E. Hiller, *De Adrasti Peripatetici in Platonis Timaeum commentario*, «Rheinisches Museum», 26 N.F. (1871), pp. 582-589.

S – P. Moraux, *Der Aristotelismus* (cfr. voce Peripatetici), vol. II, pp. 295-332; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 1. *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 285-320.
— AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 486-487.

AEZIO, dossografo di tendenza peripatetico-eclettica vissuto probabilmente tra il I e il II secolo d.C.

O – Scrisse un'opera dossografica intitolata *Raccolta di opinioni filosofiche*, nota col titolo latino di *Placita*. La redazione originaria di quest'opera è andata perduta, ma essa fu epitomata da due successivi dossografi. 1) La prima epitome si deve all'ignoto autore di un'opera in cinque libri dal titolo *Sulle opinioni fisiche dei filosofi*, che viene designato come Pseudo-Plutarco, in quanto,

allo scopo di garantire una più larga diffusione del suo compendio, ne attribuì la paternità al prestigioso nome del filosofo medioplatonico Plutarco di Cheronea. 2) La seconda epitome si legge nelle *Eclogae* di Giovanni Stobeo (cfr. voce) con il titolo di *Estratti, detti e precetti derivanti da Aezio*. Dal confronto fra queste due epitomi è possibile farsi un'idea abbastanza precisa dei *Placita* di Aezio.

E – Una eccellente edizione critica ha approntato Diels, *Dox.* (cfr. voce Dossografi), pp. 267-444, disponendo, per le ragioni spiegate, in sinossi su colonne parallele le due epitomi: la colonna *a* presenta la redazione dello Pseudo-Plutarco, la colonna *b* la redazione di Stobeo. L'ingegnoso apparato a pie' pagina è anch'esso disposto su due colonne in corrispondenza al testo dello Pseudo-Plutarco e di Stobeo, ed è altresì articolato in due sezioni. La prima sezione costituisce il vero e proprio apparato critico con la registrazione delle diverse lezioni dei codici. La seconda, invece, in corrispondenza della colonna *a*, riporta i *Testimonia Plutarchi*, ossia i passi dei numerosi autori che utilizzarono il testo dello Pseudo-Plutarco e, quindi, indirettamente, Aezio (Pseudo-Giustino nella *Cohortatio ad Gentiles*; anonimo interpolatore del *De Providentia* di Filone Ebreo; Achille commentatore dei *Fenomeni* di Arato; Cirillo patriarca di Alessandria, nel secondo libro del *Contra Iulianum*; Atenagora nella *Supplicatio pro Christianis*; Giovanni Lido nel *De mensibus*; autori bizantini come Michele Psello e Giovanni Tzetzes; vari autori arabi). Sempre la sezione seconda, ma in corrispondenza della colonna *b*, riporta gli *Aliorum ex Aetio excerpta*, ossia i passi di autori che, oltre allo Pseudo-Plutarco e a Stobeo, attinsero direttamente, sia pure in modo rapsodico, dal testo originario di Aezio (Teodoreto nella sua *Graecarum affectionum curatio* e Nemesio nella sua opera *De natura hominis*). Cfr. per le versioni arabe:
— H. Daiber, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden 1980.

T – I *Placita* di Aezio sono stati tradotti in lingua italiana da Torraca, *Dossogr.* (cfr. voce Dossografi), pp. 15-223. (Torraca, attenendosi molto opportunamente alla ricostruzione di Diels, traduce a piè pagina anche i *Testimonia Plutarchi* e gli *Aliorum ex Aetio excerpta*).

S B – Diels, *Dox., Prolegomena*, pp. 99 ss.; 178 ss.
— J. Mansfeld, *Doxography and Dialetic: the Sitz im Leben of the Placita*, ANRW, II, 36, 4, Berlin – New York 1990, pp. 3056-3229.
— J. Mansfeld – D.T. Runia, *Aëtiana*, Leiden 1997.

AGAPIO NEOPLATONICO: cfr. Neoplatonici, V, 6.

AGATOBULO CINICO: cfr. Cinici, 20.

AGATOCLE DI TIRO: cfr. Neoaccademici, 14.

AGAZIA, nato a Mirina verso il 530 e morto a Bisanzio fra il 578 e il 582 d.C.; fu soprannominato *Scholasticus* (= avvocato). È noto, oltre che per la raccolta di un ciclo di epigrammi, per le sue *Storie*, dalle quali conosciamo le sorti degli ultimi Neoplatonici della scuola di Atene.

E – R. Keydell, *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, De Gruyter, Berlin 1967.
— S. Costanza, *Agathias Scholasticus, Historiarum libri quinque*, «Biblioteca di Helikon», Messina 1969.

T C – J.D. Frendo, *Agathias, The Histories, Translated with an Introduction and Short Explanatory Notes*, De Gruyter, Berlin 1975.
— J. Relihan, *Agathias Scholasticus (A.P. II. 354), the Philosopher Nicostratus and Boetius' Consolation*, «Classica et Mediaevalia», 41 (1990), pp. 119-129.

S – A. Cameron, *Agathias*, Oxford 1970.

AGNONE DI TARSO, cfr. Neoaccademici, 12.

S B – W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 909 e 914.

AGORIO PRETESTATO, VETTIO: cfr. Neoplatonici, VII, 4.

AGOSTINO, nato a Tagaste nel 354 e morto a Ippona nel 430; fu vescovo di Ippona dal 396. Per la ricostruzione della storia del pensiero antico-pagano S. Agostino è molto importante per una serie di notizie (che si desumono da alcune delle sue opere) concernenti pensatori della tarda antichità. Si pensi, ad esempio, che i frammenti del *De regressu animae* di Porfirio sono stati recuperati tutti dal *De civitate Dei*. Per le varie informazioni su Agostino (per la scelta metodologica che abbiamo fatto di trattare in questa nostra opera solo il pensiero antico-pagano) rimandiamo a:

E T S – G. Reale, *Prefazione* e *Monografia introduttiva* a Agostino, *Confessioni*, Bompiani, Milano 2013², pp. 7-342.

B – *Ibidem*, pp. 1351-1356..

AGRIPPA, filosofo neoscettico, vissuto nella seconda metà del I secolo d.C. o a cavallo fra il I e il II secolo.

O – Ci è noto per i suoi cinque *tropi*, in Diogene Laerzio, X, 88-89 e da Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, I, 164-179.

E T – Per le edizioni dei testi e le traduzioni cfr. le voci Diogene e Sesto. Il testo di Sesto è tradotto anche da Russo (*Scettici...* cfr. voce), pp. 646-650.

S – P. Woodruff, *Aporetic Pyrrhonism*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 6 (1988), pp. 139-68.
— I. Dellis, *Nicolaus Cavasilas' criticism on the theory of Pyrrhonism and on «the five modes of Agrippa»*, «Philosophia», 21-22 (1991-92), pp. 313-36.

B – Per la bibliografia cfr. i capitoli riguardanti il nostro autore nelle storie generali dello Scetticismo di Brochard, Robin, Goedeckemeyer, Dal Pra, che citiamo alla voce Scetticismo.

ALBINO DI SMIRNE, filosofo medioplatonico del II secolo d.C.

O – Ci è pervenuta la seguente opera:

Prologo — *Prologus* (= *Isagoge*)

L'opera dal titolo *Didascalico*, giuntaci sotto il nome di Alcinoo (cfr. voce), per molti anni (dalla fine del secolo XIX fino alla seconda metà del secolo XX) si è ritenuta di Albino stesso, in quanto il nome Alcinoo era ritenuto una corruzione paleografica di Albino sulla base di argomentazioni addotte da Freudenthal nell'opera sotto citata del 1879. Un opuscolo che reca il titolo di *De qualitatibus incorporeis*, pervenutoci fra le opere di Galeno ma giudicato non suo, è ora attribuito ad Albino dall'Orth (cfr. *Les oeuvres d'Albinos le Platonicien*, «L'Antiquité Classique», 16 [1947], pp. 113-114). Si tratta, però, solo di un'ipotesi di lavoro. In ogni caso, pare che l'opera rispecchi le idee del circolo di Gaio, cui Albino apparteneva.

E – Il *Prologo* è stato edito da:
— C.F. Hermann, *Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, vol. VI, Lipsiae 1880², pp. 147-151 (Bibl. Teubn.).
— Mullach, *Fr. Phil. Gr.*, III, pp. 20-27.
— J. Freudenthal, *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*, «Hellenische Studien», III, Berlin 1879, pp. 322-326.
Del *De qualitatibus incorporeis* è stata pubblicata un'ottima edizione:
— M. Giusta, *L'opuscolo pseudogalenico* Ὅτι αἱ ποιότητες ἀσώματα (*edizione critica, traduzione e note*), Accademia delle Scienze, Torino 1976.

T C – Di queste opere si vedano le seguenti traduzioni con note e commento:
— R. Le Corre, *Le Prologue d'Albinus*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 146 (1956), pp. 28-38.
— G. Invernizzi, *Il Prologo di Albino, Introduzione, traduzione e note*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 71 (1979), pp. 352-361.
— Dell'opuscolo *Sulle qualità incorporee*, cfr. la traduzione contenuta nella citata edizione del Giusta, con note.

Per le testimonianze si veda:

E T C B – A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 77-115.

— Medioplatonici, *Opere, frammenti, testimonianze*. Introduzione, traduzione, note e apparati di commento a cura di E. Vimercati, Bompiani, Milano 2015, pp. 369-399

S – R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, London 1937; Amsterdam 1971[2].
— Invernizzi, *op. cit*., vol. I.
— P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von Aphrodisias*. Zweiter Band: *Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch.*, Berlin – New York, 1984, pp. 441-480; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 2. *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 15-52.
— P. Donini, *La connaissance de Dieu et la hiérarchie divine chez Albinos*, in AA.VV., *Knowledge of God in Greco-Roman World*, Leiden 1988 (ritiene che il nome dell'autore sia Alcinoo).
— O. Nüsser *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Stuttgart 1991.
— A.B. Neschke-Hentschke, *La transformation de la philosophie de Platon dans le Prologos d'Albinus*, «Revue Philosophique de Louvain», 89 (1991), pp. 165-184.

B – Una bibliografia ragionata, completa e accurata si trova in C. Mazzarelli, *Bibliografia medioplatonica, Parte prima: Gaio, Albino e l'Anonimo commentatore del «Teeteto»*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 72 (1980), pp. 108-144.

ALCEO (o ALCIO), filosofo epicureo del II secolo a.C.

O – Ci è noto unicamente attraverso testimonianze indirette.

E C – G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a.C.*, Paravia, Torino 1973, I, pp. 79-80; II, 372 ss.

ALCIMO ORATORE: cfr. Megarici, 20.

ALCINOO: ritenuto per molto tempo una corruzione paleografica di Albino, oggi viene considerato un differente autore. Se Alcinoo fosse l'autore del *Didascalico*, non potrebbe in ogni caso identificarsi con l'Alcinoo *stoico*, menzionato da Filostrato, *Vit. soph.* I, 24, e, peraltro, del tutto sconosciuto. Sotto questa voce cataloghiamo anche le traduzioni e le opere di chi lo identificava con Albino.

O – Ci è pervenuta la seguente opera:
Didaskalikos (= *Didascalico*)

E – Hermann, *op. cit.*, pp. 152-189.
— Fr. Deubner, *Platonis Dialogi*, F. Didot, Parisiis 1873, pp. 228-258.

E T C – Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, introd., texte établi & comm. par J. Whittaker; trad. par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1990.
Oltre alla traduzione francese sopra citata, cfr.:
— G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino e il Medioplatonismo*, Abete Roma 1976, vol. II, con ricco commento.
— *The Platonic doctrines of Albinus*, transl. by J. Reedy, with an introd. by J.P. Herschbell, Grand Rapids (Mich) 1991.
— Alcinous, *The handbook of Platonism*, transl. with an introd. and commentary by J. Dillon, Oxford 1993.
— Medioplatonici, *Opere, frammenti, testimonianze*, ed. Vimercati, pp. 585-710.

S – J. Freudenthal, *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*, «Hellenische Studien», III, Berlin 1879, pp. 241-327.
— M. Giusta, Ἀλβίνου Ἐπιτομή ο Ἀλκινόου Διδασκαλικός?, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze moderne, storiche e filologiche», 95 (1960-1961), pp. 167-194 (contesta la tesi di Freudenthal).
— J. Whittaker, *Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus*, «Phoenix», 28 (1974), pp. 320-354; 450-456.
— C. Mazzarelli, *L'autore del «Didaskalikos»: l'Alcinoo dei manoscritti o il medioplatonico Albino?*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 72 (1980), pp. 606-639.

— J. Whittaker, *Numenius and Alcinous on the First Principle*, «Phoenix», 32 (1978), pp. 144-154.
— F. Becchi *Riflessioni sul pensiero etico di Albino-Alcinoo, con una proposta di correzione al testo del Didaskalikos*, «Prometheus», 16 (1990), pp. 269-278.
— L.P. Schrenk, *Faculties of judgment in the Didaskalikos*, «Mnemosyne», 44 (1991), pp. 347-363; ID., *A Middle Platonic reading of Plato's theory of recollection*, «Ancient Philosophy», 11 (1991), pp. 103-110.
— F. Becchi, *Il Didaskalikos di Alcinoo*, «Prometheus», 19 (1993), pp. 235-252.
— L.P. Schrenk, *The Middle Platonic reception of Aristotelian science,* «Rheinisches Museum», 136 (1993), pp. 342-359.
— J. Dillon, *A Platonist Ars amatoria*, «Classical Quarterly», 44 (1994), pp. 387-392.
— T. Göransson, *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Göteborg 1995.
— K. Alt, *Gott, Götter und Seele bei Alkinoos*, Stuttgart 1996.
— A. Sheppard, *Potted Platonism*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 14 (1996), pp. 291-301.
— J. Whittaker, *Varia Posidoniana*, «Échos du monde Classique», 16 (1997), pp. 305-315.
— M.J, Martínez Benavides, *La filosofía de Platón en el Renacimiento a través de un intermediario*, «Fortunatae», 9 (1997), pp. 81-101.

B – Cfr. la voce Albino e Medioplatonici.

ALCMEONE DI CROTONE: cfr. Presocratici, 24; Pitagorici Antichi, 8 e inoltre:

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Alkmaion*, Berlin 1951[6], pp. 210-216; ed. Bompiani, Milano 2006, pp. 430-441.

T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Alcmeone come pitagorico*, fasc. I, Firenze 1958, 118-153; nuova ed. Bompiani, Milano 2010.
— D. Delattre, *Les Pythagoriciens moyens, Alcméone. Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 217-226.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Alcmeone*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 238-244.

S – M. Timpanaro Cardini, *Originalità di Alcmeone*, «Atene e Roma», 40 (1938), pp. 233-244.
— M. Timpanaro Cardini, *Anima, vita e morte in Alcmeone*, ivi, 42 (1940), pp. 213-224.
— P. Ebner, *Alcmeone Crotoniate*, «Klearchos», 41-44 (1969), pp. 25-77 (Associazione degli amici del Museo di Reggio Calabria).
— D. Teti, *Alcmeone e Pitagora, Scuola medica crotoniate e scuola pitagorica italica*, Padova 1970.
— C. Triebel-Schurbert, *Der Begriff der Isonomie bei Alkmaio*, «Klio», 66 (1984), pp. 40-50.

B – B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, Paris 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 443-444.

ALESSANDRO DI AFRODISIA, filosofo peripatetico vissuto fra il II e il III secolo d.C. È il più insigne dei commentatori di Aristotele dell'antichità.
O – Ci sono pervenute le seguenti opere:

A. Commentari agli esoterici di Aristotele

1. *Commentario alla Metafisica di Aristotele*	*In Aristotelis Metaphysica*
2. *Commentario agli Analitici primi di Aristotele* (libro A)	*In Aristotelis Analytica priora*
3. *Commentario ai Topici di Aristotele*	*In Aristotelis Topica*
4. *Commentario alle Confutazioni Sofistiche di Aristotele* (ritenuto inautentico)	*In Aristotelis Sophisticos elenchos*
5. *Commentario al trattato Sul senso di Aristotele*	*In Aristotelis De sensu*
6. *Commentario ai Meteorologici di Aristotele*	*In Aristotelis Meteorologica*

B. Trattati teoretici

1. *Sull'anima*	*De anima cum mantissa*
2. *Problemi*	*Quaestiones*

3. *Sul Fato* — *De Fato*
4. *Sulla mistione* — *De mistione*

E – I commentari e i trattati teoretici sono stati tutti pubblicati nei *C.A.G.*, rispettivamente nei volumi: I; II, 1; II, 2; II, 3; III, 2 e nel *Supplementum Aristotelicum* della medesima collana, rispettivamente nei volumi II, 1 e II, 2 (cfr. indicazioni analitiche alla voce Commentari greci di Aristotele).

I frammenti concernenti la dottrina del *Nous* si trovano in:

— P. Moraux, *Alexandri Aphrodisiensis quae ad doctrinam de intellectu pertinent fragmenta vestigiaque*, in *Alexandre d'Aphrodise, Exégète de la noétique d'Aristote* («Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège», 99), Liège-Paris 1942, pp. 207-221.

T – Di Alessandro di Afrodisia sono state finora pubblicate nella collana «Ancient Commentators on Aristotle», a cura di R. Sorabji, presso la Duckworth e la Cornell University Press, London – Ithaca, N.Y., 1989-2004, le seguenti traduzioni:

— W.E. Dooley, *Alexander, On Aristotle Metaphysics 1*, London 1989.
— W.E. Dooley – A. Madigan, *Alexander, On Aristotle Metaphysics 2-3*, Ithaca, N.Y., 1992.
— A. Madigan, *Alexander, On Aristotle Metaphysics 4*, London 1993.
— W.E. Dooley, *Alexander, On Aristotle Metaphysics 5*, London 1993.
— J. Barnes – S. Bobzien – K. Flannery – K. Ierodiakonou, *Alexander, On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*, London 1991.
— I. Mueller, *Alexander, On Aristotle Prior Analytics 1.8-13*, London 1998.
— I. Mueller, *Alexander, On Aristotle Prior Analytics 1.14-22*, London 1998.
— J. M. Van Ophuijsen, *Alexander, On Aristotle Topics 1*, London 2001.
— A. Towey, *Alexander, On Aristotle On Sense Perception*, London 2000.
— E. Lewis, *Alexander, On Aristotle Meteorology 4*, London 1996.
— R. W. Sharples, *Alexander, Quaestiones 1-2.15*, London 1992.
— R. W. Sharples, *Alexander, Quaestiones 2.16-3.15*, London 1994.
— R. W. Sharples, *Alexander, Ethical Problems*, London 1990.
— R. W. Sharples, *Alexander, Supplement to On the Soul*, 2004.

Sono inoltre annunciate le seguenti:

— E. Gannagé, *Alexander, On Aristotle On Coming-to-Be and Perishing 2.2-4* (dall'arabo) [2005].
— I. Mueller, *Alexander, On Aristotle Prior Analytics 1.23-31*, [2005].
— I. Mueller, *Alexander, On Aristotle Prior Analytics 1.32-46* [2005].

T C – R.B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of De Mixtione with Preliminary Essays, Text, Transaltion and Commentary*, Leiden 1976.

— P. Thillet, *Alexandre d'Aphrodisie, Traité du destin*, Les Belles Lettres, Paris 1984.
— C. Vecce, *Alexander Aphrodisiensis. Addenda* in *Catalogus translationum et commentariorum* VII, 1993, pp. 296-98.
— Alexander von Aphrodisias, *Über das Schicksal*, übers. und komm. von A. Zierl, Berlin 1995.
— A. Magris, *Alessandro di Afrodisia, Sul destino*, introduzione, traduzione e commento, Ponte alle Grazie, Firenze 1996.
— P. Accattino – P.L. Donini, *Alessandro di Afrodisia, L'anima*, Laterza, Roma-Bari 1996.
— C. Natali – E. Tetamo, *Alessandro di Afrodisia, Il destino*, prefazione, intr., commento, bibl. e indici, Milano 1996.
— C.H. Lohr, *Commentaria in Aristotelem Graeca: versiones Latinae temporis resuscitatarum litterarum* (CAGL), Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
— S. Fazzo, *Alessandro di Afrodisia, La provvidenza; Questioni sulla provvidenza*, con traduzione dall'arabo di M. Zonta, Rizzoli, Milano 1999.
— Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle, Prior analytics*, I, *1.8-13*; II, 1. 14-22, intr., tr. and comm. by I. Mueller – J.B. Gould, London 1999.
— *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect: the De intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle, De anima 3.4-8* / intr., tr., comm. by F.M. Schroeder – R.B. Todd, Toronto 1990.
— Ps. Alessandro d'Afrodisia, *Trattato sulla febbre*, ed. critica, trad. e comm. di P. Tassinari, Alessandria 1994.

— Alessandro di Afrodisia e Pseudo Alessandro, Commentario alla “Metafisica” di Aristotele, testo greco a fronte, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2007.

S – P. Merlan, *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague 1963; 1969[2].
— Moraux, *op. cit.*, vol. III.
— G. Movia, *Alessandro di Afrodisia tra naturalismo e misticismo*, Padova 1970.
— P.L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino 1974.
— AA.VV., *Aristoteles. Werk und Wirkung. Zweiter Band, Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, hrs. J.W. Wiesner, Berlin – New York 1987, pp. 72-119.
— M. Mignucci, *Logic and Omniscience. Alexander of Aphrodisias and Proclus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3 (1985), pp. 219-246.
— M.M. Tweedale, *Alexander of Aphrodisias' Views on Universals*, «Phronesis», 29 (1984), pp. 279-303.
— T. Lee, *Eine Untersuchung über die Kommentare zu den Analytica priora von Alexander Aphrodisiensis, Ammonius und Philoponus* («Hypomnemata», 79), Göttingen 1984.
— R.W. Sharples, *Alexander of Aphrosisias: Scholasticism and Innovation*, ANRW, II, 36, 2 Q, Berlin – New York 1987, pp. 1176-1243.
— D. Papadis, *«L'intellect agent» selon Alexandre d'Aphrodise*, «Revue de Philosophie Ancienne», 9 (1991), pp. 133-151.
— P.L. Donini – P. Accattino, *Alessandro di Afrodisia, De an. 90. 23 sqq., a proposito del nous thurathen*, «Hermes», 122 (1994), pp. 373-375.
— J. Ellis, *Alexander's defense of Aristotle's Categories*, «Phronesis», 39 (1994), pp. 69-89.
— K.L. Flannery, *Ways into the logic of Alexander of Aphrodisias*, Leiden – New York 1995.
— K. Corrigan, *Plotinus' theory of matter-evil and question of substance*, Leuven 1996.
— R.W. Sharples, *On being a tode ti in Aristotle and Alexander*, «Méthexis», 12 (1999), pp. 77-87.
— I.Kupreeva, *Alexander of Aphrodisias on soul as form (de anima 1-26 Br.)* [S. l.], 1999.
— G. Abbamonte, *Aspetti della ricerca su Alessandro di Afrodisia*, «Koinonia», 24 (2000), pp. 153-97.
— A. Rescigno, *Alessandro di Afrodisia e Plotino*, «Koinonia», 24/2 (2000), pp. 199-230.
— M. Bonelli, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Bibliopolis, Napoli 2001.
— C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la «Métaphysique» d'Aristote*, Leiden 2001.
— P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Dritter Band. *Alexander von Aphrodisias*, herausgegeben von J. Wiesner. Tale volume è stato edito solo nel 2001, dopo la morte dell'autore. Moraux aveva portato molto avanti il suo lavoro, ma non lo aveva completato. La quinta parte dedicata all'etica è stata affidata a R.W. Sharpless e pubblicata in lingua inglese (pp. 511-615).
— AA.VV., *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica» di Aristotele*, a cura di G. Movia, Vita e Pensiero, Milano 2003.

B – AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 487-489; R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias*, sopra citato, pp. 1226-1243.

ALESSANDRO DI DAMASCO: cfr. Peripatetici, Elenco scolarchi, 15.

ALESSANDRO DI EGE: cfr. Peripatetici, C, 3.

S – P. Moraux, *Der Aristotelismus* (cfr. voce Peripatetici), vol. II, pp. 222-225; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 1. *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 217-220.

ALESSANDRO DI LICOPOLI: filosofo neoplatonico alessandrino vissuto fra il III secolo d.C. e gli inizi del IV.

O – È autore di uno scritto *Contro le dottrine manichee*.

E – A. Brinkmann, *Alexandri Lycopolitani Contra Manichaei opiniones disputatio*, Lipsiae 1895 (Bibl. Teubn.).

— *Patrologia Graeca*, XVIII, coll. 409-448.
— A. Villey, *Contre la doctrine de Mani*, éd., trans., comm., Paris 1985.
— A. Brinkmann, *Contra Manichaei opiniones disputatio*, ed., Stuttgart 1989.

T C – P.W. van der Horst-J. Mansfeld, *An Alexandrian Platonist Against Dualism, Alexander of Lycopolis' Treatise «Critique of the Doctrines of Manichaeus», Translated from the Greek with an Introduction and Notes*, E.J. Brill, Leiden 1974.

S – M.J. Edwards, *A Christian addition to Alexander of Lycopolis*, «Mnemosyne», 42 (1989), pp. 483-487.

ALESSANDRO POLIISTORE (CORNELIO) DI MILETO, erudito vissuto nel I secolo a.C.

O – Scrisse – tra altro – un'opera dal titolo *Successione dei filosofi*, nella quale seguiva prevalentemente il criterio espositivo per autori e non per problemi. Sembra che si sia interessato in modo particolare dei Pitagorici, dedicando loro una sezione speciale della sua opera, se non addirittura un intero trattato.

E – Le testimonianze e i frammenti di Alessandro sono stati raccolti dal Müller, *Fr. Hist. Gr.*, III, pp. 206-244 (i frammenti delle *Successioni* sono alle pp. 240-243), e quindi da Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, III, A, n. 273, pp. 96-126 (i frammenti delle *Successioni* sono alle pp. 115-118).

T – *I frammenti delle Successioni dei filosofi*, a cura di R. Giannattasio Andria, Napoli, 1989.

S – L. Troiani, *Sull'opera di Cornelio Alessandro soprannominato Polistore*, Como 1988, pp. 7-39.

ALESSINO DI ELIDE: cfr. Megarici, 9.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 401-408.

S – M. Schofield, *The syllogism of Zeno of Citium*, «Phronesis», 28 (1983), pp. 31-58 (su Alessino si vedano le pp. 31-41).

AMAFINIO CAIO, filosofo epicureo vissuto fra il II e il I secolo a.C., famoso per aver composto il primo trattato di filosofia epicurea in lingua latina.

O – Ci è noto solo attraverso testimonianze indirette.

E C B – G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a.C.*, Paravia, Torino 1973, I, pp. 117-119; II, pp. 463 ss.

S – H.H. Howe, *Amafinius, Lucretius and Cicero*, «American Journal of Philology», 72 (1951), pp. 57-62.
— M. Gigante, *Ricerche filodemee*, Napoli 1969, pp. 13 ss.

AMELIO GENTILIANO, filosofo neoplatonico della scuola di Plotino vissuto nel III secolo d.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti.

E – A.N. Zoumpos, *Amelii Neoplatonici Fragmenta*, Athenis 1956.

S – L. Brisson, *Amélius, Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style*, ANRW, II, 36, 2 (1987), 793-860.
— K. Corrigan, *Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intelect and the One. A Reappraisal*, ANRW, II, 36, 2 (1987), pp. 975-993.
— J. Igal, *El enigma del oráculo de Apolo sobre Plotino*, «Emerita», 52 (1984), pp. 83-115.
— L.Tarán, *Amelius-Amerius. Porphyry Vita Plotini 7 and Eunapius Vitae Soph. 4.2*, «American Journal of Philology», 105 (1984), pp. 476-479.

AMICLA D'ERACLEA: cfr. Accademici antichi, 1.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Édition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 87-90, 301-304, 521-522.

AMICLA PITAGORICO: cfr. Presocratici, 54; Pitagorici Antichi, 28.

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, *Die Fragmente der Philosophen*

des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Proros, Amyklas, Kleinias, Berlin 1951[6], pp. 443-444; ed. Bompiani, pp. 908-909.

T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Proro, Amicla, Clinia*, fasc. II, Firenze 1962, pp. 428-433; ed. Bompiani, pp. 653-658.
— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Amyclas, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 552-553.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Proro, Amicla, Clinia*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 1975[2] 1981, p. 504.

AMINIA PITAGORICO: cfr. Presocratici, 27; Pitagorici Antichi, 11.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Ameinias*, Berlin 1951[6], p. 217; ed. Bompiani, pp. 446-447.

T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Aminia*, fasc. I, Firenze 1958, 160-161; ed. Bompiani, pp. 179-182.
— D. Delattre, *Les Pythagoriciens moyens. Aminias*, Textes traduits, présentés et annotés, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 230.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Aminia*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 1975[2], 1981.

AMINOMACO DI ATENE: cfr. Epicurei, A, 1.

AMMIANO MARCELLINO DI ANTIOCHIA, storico del V secolo d. C. Fu greco di origine, ma scrisse in latino.

O – È autore di una storia di Roma dal 96 al 378 d.C., in parte pervenutaci (*Rerum gestarum libri XXXI*).

E – C.V. Clark, *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*, 3 voll., Berolini 1910-1915.

E T – A. Salem, *Ammiano Marcellino, Le Storie*, Utet, Torino 1965; 1976[2] (con testo a fronte).

S B – J. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*, London 1989.

AMMONIO CRISTIANO: ricordato come autore di un libro *Sulle concordanze fra Mosè e Gesù*, erroneamente identificato con Ammonio Sacca da alcuni, perché – sembra – fu, egli pure, maestro di Origene Cristiano, così come lo fu Ammonio Sacca.

AMMONIO DETTO L'EGIZIANO: cfr. Medioplatonici, 2.

AMMONIO FIGLIO DI ERMIA, filosofo neoplatonico del V-VI secolo d.C. Fu discepolo di Proclo e udito da Damascio e Simplicio. Capeggiò la scuola dei commentatori alessandrini.

O – Ci sono pervenute le seguenti opere:

1. *Commentario all'Isagoge di Porfirio*	*Porphyrii Isagogen*
2. *Commentario alle Categorie di Aristotele*	*In Artistotelis Categorias*
3. *Commentario al trattato Sull'Interpretazione di Aristotele*	*In Aristotelis De Interpretatione*
4. *Commentario agli Analitici primi di Aristotele*	*In Aristotelis Analytica priora*
5. *Sul fato*	*De fato*

E – I quattro commentari sono pubblicati nei *C.A.G.*, rispettivamente nei voll. IV, 3; IV, 4; IV, 5; IV, 6 (cfr. indicazioni analitiche alla voce Commentari greci di Aristotele).
— Il *De fato* è stato edito da J.K. Orelli, insieme ad altri trattati sullo stesso tema di altri autori, Zürich 1824.

T – Di Ammonio sono state finora pubblicate nella collana «Ancient Commentators on Aristotle», a cura di R. Sorabji, presso la Duckworth, London 1991-1998, le seguenti traduzioni:
— S. M. Cohen – G. B. Matthews, *On Aristotle Categories*, London 1991.
— D. Blank, *On Aristotle On Interpretation 1-8*, London 1996.
— D. Blank, *On Aristotle On Interpretation 9*, with Boethius, *On Aristotle On Interpretation 9*, trans. N. Kretzmann, London 1998.

T C – Y. Pelletier, *Les attributions (catégories). Le texte aristotélicien et les prolégomènes à Ammonios d'Hermeias*, Présentation, traduction e notes, Montreal 1983.

S – K. Kremer, *Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Münster-Westfalen 1961.
— K. Verrycken, *The Metaphysics of Ammonius Son of Hermeias*, in AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 199-231.
— G. Verbeke, *Some Later Neoplatonic Views on Divine Creation and the Eternity of the World*, in AA.VV., *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany 1981, pp. 45-53.
— P.L. Donini, *Plutarco, Ammonio e l'Accademia*, in AA.VV., *International Plutarch Society, Sezione Italiana. Miscellanea Plutarchea, Atti del primo convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)* a cura di F.E. Brenk, I. Gallo, Ferrara 1986, pp. 97-110.
— T. Lee, *Eine Untersuchung über die Kommentare zu den Analytica priora von Alexander Aphrodisiensis, Ammonius und Philoponus*, («Hypomnemata», 79), Göttingen 1984.
— J.M. Rist, *Pseudo-Ammonius and the soul/body problem in some Platonic texts of late antiquity* «American Journal of Philosophy», 109 (1988), pp. 402-415.
— C. Wildberg, *Three Neoplatonic introductions to philosophy: Ammonius, David and Elias*, «Hermathena», 149 (1990), pp. 33-51.
— M.R. Fernández Garrido, *La categoría de onoma según Ammonio de Alejandría*, «Habis», 22 (1991), pp. 313-327.
— E. Tempelis, *The school of Ammonius, son of Hermias, on knowledge of the divine*, «Parnassos», 38 (1996), pp. 289-373; 39 (1997), pp. 295-350.
— *Ammonius and the seabattle*, ed. by G. Seel, in collab. with J.P. Schneider and D. Schulthess, Berlin – New York 2001.

B – AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 489-490.

AMMONIO PERIPATETICO: cfr. Peripatetici, C, 10; Elenco scolarchi, 19.

AMMONIO SACCA, fondatore del Neoplatonismo, vissuto fra il II e il III secolo d.C. (L'origine e il significato del soprannome Sacca costituiscono tuttora oggetto di discussione).

O – Non ha scritto nulla. Tuttavia pare si possano ricavare testimonianze sul suo pensiero da Fozio, *Biblioth. codd*. 214 e 251; Nemesio, *De nat. hom*. capp. 2 e 3 e (secondo alcuni) anche da Prisciano Lido, *Solut. ad Chosroen*, p. 42, 15 ss. (Bywater).

E C – Raccoglie (in versione latina) e commenta le testimonianze:
— G. Bruni, *Ammonio Sacca e i suoi «frammenti»*, Pontificia Università del Laterano, Roma 1959 (un opuscolo di pp. 78, estratto da «Aquinas», 1958 e 1959).

S – H. von Arnim, *Quelle der Ueberlieferung über Ammonius Sakkas*, «Rheinisches Museum», 42 (1887), pp. 276-285.
— E. Zeller, *Ammonius Sakkas und Plotinus*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 7 (1894), pp. 295-312.
— F. Heinemann, *Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus*, «Hermes», 61 (1926), pp. 127 ss.
— E. Seeberg, *Ammonius Sakkas*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 61 (1941), pp. 136-170.
— E. Elorduy, *¿Es Ammonio Sakkas el Pseudo-Aeropagita?*, «Estudios Eclesiásticos», 18 (1944), pp. 501-557.
— H. Langerbeck, *The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements therein*, «Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), pp. 67-74.
— H. Dörrie, *Ammonios, der Lehrer Plotins*, «Hermes», 83 (1955), pp. 439-477; ora in *Platonica minora*, München 1976, pp. 324-360.

— E. Elorduy, *Ammonio Sakkas. I: La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita* (Estudios Onienses, Series I, vol. VII), Facultad de Teología, Oria (Burgos) 1959.
— E.R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres – Genève 1960, pp. 3-61.
— W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des Origenes*, in *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, pp. 1-45.
— H.R. Schwyzer, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, Opladen 1983.
— F.M. Schroeder, *Ammonius Saccas*, ANRW, II, 36.1 (1987), pp. 493-526.
— M. Baltes, *Ammonios Sakkas*, «Reallexikon für Antike und Christentum», Suppl.-Lieferung 3, Stuttgart 1985, coll. 323-332.
— M.J. Edwards, *Ammonius, teacher of Origen*, «Journal of Ecclesiastical History», 44 (1993), pp. 169-181.
— J.M. Narbonne, *Plotinus and the secrets of Ammonius*, «Hermathena», 157 (1994), pp. 117-153.

B – Ampia bibliografia si trova in Bruni, sopra cit., pp. 70 ss.; Totok, 1997, pp. 593-594.

ANASSAGORA DI CLAZOMENE: cfr. Presocratici, 59

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Anaxagoras*, Berlin 1952², pp. 5-44; ed. Bompiani, pp. 1000-1087.

E T C – D. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, Meisenheim 1981 (con introduzione).
— D. Lanza, *Anassagora, Testimonianze e frammenti, Introduzione, traduzione e commento*, La Nuova Italia («Biblioteca di Studi Superiori», 52), Firenze 1966.
— J. Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène*, Paris 1948.
— D.E. Gershenson – D.A. Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics*, Blaisdell, New York 1964 (con traduzione inglese e ricco commentario).
— G. Gilardoni e G. Giugnoli, *Anassagora, Frammenti e testimonianze*, Bompiani, Milano 2003.

T – J.P. Dumont, *Anaxagore, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 613-682.
— R. Laurenti, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Anassagora*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002⁷, pp. 555-610.

S – F.M. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras, An Attempt at Reconstruction*, New York 1949; The Hague 1973.
— D. Lanza, *Il pensiero di Anassagora*, «Memorie dell'Istituto Lombardo», Classe di Lettere, Milano 1965, pp. 223-228.
— F. Romano, *Anassagora*, Padova 1965; 1974².
— G. Calogero, *Storia della logica antica*, Bari 1967, pp. 316-451.
— Carbonara-Naddei, *Spermata, Nous, Chremata nella dottrina di Anassagora*, Napoli 1969.
— M.L. Silvestre, *Anassagora nella storiografia filosofica dal V sec. a.C. al VI sec. d.C.*, Roma 1989.
— D. O' Brien, *The Relation of Anaxagoras and Empedocles*, «Journal of Hellenic Studies», 88 (1968), pp. 93-113.
— T. Teodorsson, *Anaxagoras' Theory of Matter*, Göteborg 1982 (contiene edizione e traduzione dei frammenti).
— M. Furth, *A «philosophical hero»? Anaxagoras and the Eleatics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 9 (1991), pp. 95-129.

B – Bibliografia in Lanza, *op. cit.*, pp. XXI ss. e in Zeller-Capizzi [cfr. Presocratici], pp. 345 ss. In Zeller-Capizzi si troverà anche lo *status quaestionis* sui vari aspetti del pensiero anassagoreo; cfr. anche Gershenson-Greenberg, *op. cit.*, *passim*; Totok, 1997, pp. 198-200; B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 580-588.

ANASSARCO DI ABDERA: cfr. Presocratici, 72; Atomisti, 6.

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Abderiten, Anaxarchos*, Berlin 1952[6], pp. 235-240; ed. Bompiani, pp. 1496-1509.

E T C – M. Andolfo, *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti*, secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, parole-chiave e appendice bibliografica, Bompiani, Milano 2001, pp. 428-443.

T – J.P. Dumont, *Les Abdéritains, Anaxarque, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 949-957.

— V.E. Alfieri, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Anassarco*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], pp. 839-846.

S – M. Gigante, T. Dorandi, *Anassarco e Epicuro «Sul regno»*, in AA.VV., *Democrito e l'atomismo antico* («Atti del Convegno Internazionale», Catania 18-21 aprile 1979), a cura di F. Romano, Catania 1980, pp. 479-497.

— B. Wisniewski, *Anaxarchos et Gorgias*, «Silenus», 1 (1975), pp. 47-52.

— J. Brunschwig, *The Anaxarchus case*, «Proceedings of the British Academy», 82 (1992), pp. 59-88.

— T. Dorandi, *I frammenti di Anassarco di Abdera*, «Atti e Memorie dell'Accademia Toscana "La Colombaria"», 59 (1994), pp. 9-59.

— T. Dorandi, *Novità su Anassarco*, «Prometheus», 21 (1995), pp.: 253-255.

ANASSIMANDRO DI MILETO: cfr. Presocratici, 12; Ionici, 2 e inoltre:

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünfen Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Anaximandros*, Berlin 1951[6], pp. 81-90; ed. Bompiani, pp. 178-199.

— M. Conche, *Anaximandre, Fragments et témoignages, Texte grec, traduction, introduction et commentaire*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.

E T C – A. Maddalena, *Ionici, Testimonianze e frammenti, Anassimandro*, Firenze 1963, pp. 76-157.

— G. Colli, *La sapienza greca, II. Anaximander*, Milano 1992, pp. 153-206, 297-316 (segue criteri ecdotici diversi da quelli di Diels-Kranz).

— J.P. Dumont, *Les Milésiens, Anaximandre, textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 24-40.

— R. Laurenti, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Anassimandro*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 96-107.

S – M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950 (piu volte riedito), pp. 296 ss.; traduzione di V. Cicero, *La locuzione di Anassimandro*, in *Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2018[4], pp. 748 ss.

— U. Hölscher, *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*, «Hermes», 81 (1953), pp. 257-277; 385-418; ora in *Anfänglichen Fragen*, Göttingen 1968, pp. 989 ss.

— C.H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York – London 1960; 1964[2].

— C.J. Classen, *Anaximandros*, in R.E., Suppl. 12 (1970), coll. 3069.

— R. Laurenti, *Introduzione a Talete Anassimandro Anassimene*, Bari 1971.

— G. Pohlenz, *Beziehungen zwischen physikalischem und metodisch-metaphysischen Denken in den Anfängen menschichen Geistes*, I, «Perspektiven der Philosophie», 16 (1990), pp. 269-290.

— H. Schmitz, *Anaximander und die Anfänge der griechischen Philosophie*, Bonn 1988.

— G. Scalera McClintock, *Anassimandro e la parola orfica*, «La Parola del Passato», 40 (1985), pp. 250-268.

— M. Riedel, *Arché e apeiron. Sulla parola fondamentale di Anassimandro*, «Elenchos», 6 (1985), pp. 295-314.

— R. Ferber, *Der Ursprung der Wissenschaft bei Anaximander von Milet,* «Philosophia naturalis», 24 (1987), pp. 195-215.
— C. Morelli, *Talete ed Anassimandro*, «Atti dell'Accademia Peloritana», 63 (1987), pp. 219-241.
— G. Naddaf, *On the origin of Anaximander's cosmological model*, «Journal fo the History of Ideas», 59 (1998), pp. 1-28.
— R. Hahn, *Anaximander and the architects*, Albany (N.Y.), 2001.
— D.L. Couprie – R. Hahn, *Anaximander in Context: New Studies on the Origins of Greek Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2002.

B – Discussione sulle moderne interpretazioni di Anassimandro e bibliografia si trovano in Zeller-Mondolfo [cfr. Presocratici] I, 2, pp. 187-205; per la bibliografia cfr. anche Laurenti, *op. cit.*, pp. 221 ss. e Classen, coll. 67 ss.; Totok, 1997, pp. 167-169; e per aggiornamenti si veda B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 405-412.

ANASSIMENE DI MILETO: cfr. Presocratici, 13; Ionici, 3 e inoltre:

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Anaximenes*, Berlin 1951[6], pp. 90-96; ed. Bompiani, pp. 200-223.

E T C – Anaximenes aus Milet, *Die Fragmente zu seiner Lehre*, her., übersezt, erläutert und mit einer Einleitung von G. Wöhrle, Stuttgart 1993.
— A. Maddalena, *Ionici, Testimonianze e frammenti, Anassimene*, Firenze 1963, pp. 158-213.
— G. Colli, *La sapienza greca, II. Anaximenes*, Milano 1992, pp. 207-232, 317-322 (segue criteri ecdotici diversi da quelli di Diels-Kranz).

T – J.P. Dumont, *Les Milésiens, Anaximène, textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 41-50.
— R. Laurenti, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Anassimene*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 108-114.

S B – H. Gomperz, *Asomatos*, «Hermes», 67 (1932), pp. 155-167.
— Gigon, *Der Ursprung...* (cfr. Presocratici), pp. 99 ss.
— R. Laurenti, *Introduzione a Talete Anassimandro Anassimene*, Bari 1971.

B – Discussioni sulle interpretazioni postzelleriane e stato della questione si trovano in Zeller-Mondolfo (cfr. voce Presocratici), I, 2. pp. 224 ss.; Totok, 1997, pp. 169-170; B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 412-413.

ANATOLIO DI ALESSANDRIA, filosofo peripatetico divenuto vescovo di Laodicea intorno al 280 d.C. Fu discepolo di Porfirio e maestro di Giamblico (Zeller erroneamente ritiene l'Anatolio discepolo di Porfirio altra persona rispetto all'Anatolio peripatetico).

O – Di lui ci sono pervenuti frammenti vari e l'opera *Sui primi dieci numeri* (il titolo esatto sarebbe: *Sulla decade e sui numeri in essa contenuti*). È invece discussa l'autenticità di uno scritto (pervenutoci in versione latina) dal titolo *Liber Anatoli de ratione paschali*.

E – *Patrologia Graeca*, X, pp. 231-236.
— J.L. Heiberg, *Anatolius sur les dix premiers nombres*, in *Annales internationales d'histoire, Congrès de Paris 1900, 5e Section, Histoire des Sciences*, Colin, Paris 1901, pp. 27-57.

S B – F. Hultsch, *Anatolios*, 15, in *R.E.*, I (1894), coll. 2073 s.
— V. De Falco, *Sui «Theologoumena Arithmeticae»*, «Rivista Indo-Greco-Italica di filologia-lingua-antichità», 6 (1922), pp. 49-61.
— S.J. Bucking, *On measuring the range of Anatolian text in the Theologoumena Arithmeticae*, «Grazer Beiträge», 18 (1992), pp. 127-148; Id., *The excerpt format of the [Iamblichean] Theologoumena Arithmeticae and its impact upon the range of Anatolian text*, *ibid.*, 19 (1993), pp. 157-172.
— D. McCarthy, *The lunar and paschal tables of De ratione paschali attributed to Anatolius of Laodicea*, «Archiv for History of Exact Sciences», 49 (1995-1996), pp. 285-320.

ANCHIPILO DI ELIDE: discepolo di Fedone e quindi esponente della Scuola eliaca del IV secolo a.C. (cfr. Eliaci, 3).

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 499-500.

ANDROCIDE PITAGORICO, PSEUDO (?): cfr. Mediopitagorici, 62.

ANDRONICO DI RODI, filosofo peripatetico del I secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti e testimonianze che si troveranno in:

E – F. Littig, *Andronikos von Rhodos*, I, II, III, München-Erlangen 1880, 1894, 1895 (II, pp. 27 ss. e III, pp. 13 ss.).

S – P. Moraux, *Der Aristotelismus...* (cfr. voce Peripatetici), vol. I, pp. 45-141; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume primo. *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, prefazione di G. Reale, introduzione di Th. A. Szlezák, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 53-148.
— H.B. Gottschalk, *Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century A.D.*, in ANRW, II, 36, 2, Berlin – New York 1987, pp. 1079-1174.
— AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 490.

B – Bibliografia in Moraux, *op. cit.*, *loc. cit*.

ANDRONICO DI RODI (PSEUDO)

E – Pseudo-Andronicus de Rhodes, «Περὶ Παθῶν». Édition critique du texte grec et de la traduction latine médiévale, par A. Glibert-Thirry («Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum», Suppl. 2), Leiden 1977.

ANFINOMO: cfr. Accademici antichi, 2.

E T C B – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 149-152, 359-362, 383-89.

ANNICERI(DE) DI CIRENE: cfr. Cirenaici, 8.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 117-118.

S – A. Laks, *Annicéris et les plaisirs psychiques. Quelques préalables doxographiques*, in J. Brunschwig – M. Nussbaum (curatori), *Passions and Perceptions*, Cambridge 1993, pp. 18-49.

ANNIO STOICO: è uno degli ultimi epigoni della Stoa del III secolo d. C. (cfr. Longino, presso Porfirio, *Vita di Plotino*, 20).

ANTIFONTE DI ATENE: cfr. Presocratici, 87, Sofisti, 13. Se, come alcuni credono, Antifonte Sofista e antifonte Retore sono la stessa persona, sono sue anche le *Tetralogie*, che si vedranno in:

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, *Ältere Sophistik, Antiphon der Sophist*, Berlin 1952[2], pp. 334-370; ed. Bompiani, pp. 1724-1777.
— F. Decleva Caizzi, *Antiphontis Tetralogiae*, Istituto editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1968.

E T C – M. Untersteiner, *Antifonte sofista*, in A. Battegazzore, M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, vol. IV, Firenze 1962, pp. 2-212.
— Antiphon the Sophist, *The Fragments*, ed. G.J. Pendrick, Cambridge Univ. Press 2002.

T – J.L. Poirier, *Les Sophistes, Antiphon le Sophiste, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 1091-1125.
— M. Timpanaro Cardini, *Antica sofistica, Antifonte sofista*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], pp. 892-1008.

S – Fra gli studi sul nostro filosofo (cfr. anche la voce Sofisti), sono ancora un punto di riferimento quelli di Bignone, pubblicati dapprima su periodici e poi raccolti in:
— E. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Napoli 1938, pp. 1-226, e ora anche nel volume: *Antifonte oratore e Antifonte sofista*, B. Gentili e G. Morelli, Argalia, Urbino 1974.
— F. Decleva Caizzi, *Ricerche su Antifonte. A proposito di POxy 1364, fr. 1*, in AA.VV., *Studi di filosofia preplatonicca*, Napoli 1985, pp. 191-208.
— F. Adorno, F. Decleva Caizzi, F. Lasserre, F. Vendruscolo, *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri*, Firenze 1986 (in part. Decleva Caizzi, *Il nuovo papiro di Antifonte POxy LII 36-47*, pp. 61-69).
— M. Nill, *Morality and self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden 1985.
— M. Reesor, *The Thruth of Antiphon the Sophist*, «Apeiron», 20 (1987), pp. 203-218.
— B.A. Kyrkos, *Antiphon, Kritias, Anonymus Iamblichi. Studienausgabe ausgewälter Texte, ubersetz und erleutert*, «Dodone», 3, Teil Beih. 37, 1988.

B – La bibliografia su Antifonte si troverà in Decleva Caizzi, *op. cit.*, pp. 263-266 e in Untersteiner, *Sofisti* (cfr. voce), IV, pp. XI-XXIII; la bibliografia più recente si troverà in B. Kerferd – H. Flashar, *Die Sophistik*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 130-132; Totok, 1997, pp. 213-214.

ANTIGONO DI CARISTO, erudito, vissuto nella seconda metà del III secolo a.C. (fu – tra l'altro – paradossografo, scultore, autore di trattati di storia dell'arte). Interessa la storia della filosofia in particolare per aver scritto alcune *Vite di filosofi* (largamente utilizzate dai dossografi successivi), ritenute dagli studiosi di notevole valore documentario, dato che i pensatori di cui egli si occupò, furono quasi tutti suoi contemporanei o, addirittura, da lui conosciuti personalmente.

O – Ci sono rimasti frammenti delle biografie di filosofi scettici (Pirrone, Timone), di Accademici (Polemone, Cratete, Crantore, Arcesilao), di Peripatetici (Licone), di Socratici (Menedemo di Eretria), di Stoici (Zenone, Dionigi di Eraclea).

E – Tutti i frammenti (recuperati principalmente attraverso Diogene Laerzio, Ateneo ed Eusebio di Cesarea) sono stati studiati e raccolti in una edizione fondamentale:
— U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Antigonos von Karystos*, Berlin 1881; Berlin-Zurich 1965[2].
— *Antigone de Caryste, Fragments*; texte établi et trad. par T. Dorandi, Paris 1999.

S – M. Gigante, *Biografia e dossografia in Diogene Laerzio*, «Elenchos», 7 (1986), pp. 7-102.

ANTIOCO DI ASCALONA, filosofo accademico eclettico del I sec. a.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti e testimonianze.

Una parziale raccolta si trova in:
E – G. Luck, *Der Akademiker Antiochos* («Noctes Romanae», Band 7), Verlag Paul Haupt, Bern-Stuttgart 1953, pp. 73-94.
— H.J. Mette, *Philon von Larisa und Antiochos von Askalon*, «Lustrum», 28-29 (1986-1987), pp. 30-63.

T – Traduce i frammenti più importanti Russo, *Scettici...* (cfr. voce), pp. 414-421.
Fondamentali per capire la posizione di Antioco sono soprattutto gli *Academica* di Cicerone.

S – H. Strache, *Der Eklektizismus des Antiochos von Askalon*, Berlin 1921.
— A.M. Lüder, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*, Diss., Göttingen 1941.
— Luck, *Der Akademiker...* cit., pp. 13-72.
— J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978.
— J. Barnes, *Antiochus of Ascalon*, in AA.VV., *Philosophia togata. Essays on philosophy and Roman Society*, edd. M. Griffin, J. Barnes, Oxford 1989, pp. 51-96.
— H. Tarrant, *Peripatetic and Stoic epistemology in Antiochus, Boethus*, «Apeiron», 20 (1987) pp. 17-37 (?).
— E. Di Stefano, *Antioco di Ascalona tra platonismo scettico e medioplatonismo*, in AA.VV., *Momenti e problemi della storia del platonismo*, Catania 1984, pp. 37-52.
— W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 938-975.

— L. Fladerer, *Antiochos von Askalon*, Horn 1996.
— J. Mansfeld, *Philo and Antiochus in the lost «Catulus»*, «Mnemosyne», 50 (1997), pp. 45-74.
— C. Lévy, *Philon et Antiochus dans le «Catulus»*, «Archives de Philosophie», 62 (1999), pp. 117-126.
— H.A.S. Tarrant, *Recollection and prophecy in the «De divinatione»*, «Phronesis», 45 (2000), pp. 64-76.
— E. Puglia, *Le biografie di Filone e di Antioco nella Storia dell'Academia di Filodemo*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 130 (2000), pp. 17-28.
— F. Prost, *L'éthique d'Antiochus d'Ascalon*, «Philologus», 145 (2001), pp. 244-268.
— W.J. Tatum, *Plutarch on Antiochus of Ascalon*, «Hermes», 129 (2001), pp. 139-142.

B – L. Ferraria – G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, in: *Lo Scetticismo...* (cfr. voce Scettici), pp. 753-850; – H.J. Mette, *Philon von Larisa...*sopra citato, pp. 25-29; stato della questione in: W. Görler, sopra citato, pp. 976-980.

ANTIOCO DI LAODICEA: cfr. Neoscettici, 13.

ANTIPATRO DI CIRENE: cfr. Cirenaici, 4.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 107-108.

ANTIPATRO DI TARSO: cfr. Stoici, Elenco scolarchi, 6; Stoici antichi, 12 e inoltre:

E S – H. Cohn, *Antipater von Tarsos. Ein Beitrag zur Geschichte der Stoa*, Berlin 1905.

S B – P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 637-642; 644 s.

ANTIPATRO DI TIRO, filosofo stoico vissuto fra la fine del II e la prima metà del I secolo a.C. Fu discepolo di Stratocle e consigliere di Catone.

E S – H. Cohn, *Antipater von Tarsos*, Berlin 1905 (in particolare l'*Excursus*, pp. 87 ss., dedicato ad Antipatro di Tiro).

S B – P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 708 s.

ANTISTENE DI ATENE, filosofo socratico fondatore del Cinismo, vissuto a cavallo fra il V e il IV secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti e testimonianze.

E C – F. Decleva Caizzi, *Antisthenis Fragmenta*, Istituto editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1966, con commento. (Cfr. ivi, p. 11, l'indicazione delle precedenti edizioni).
— G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae.* Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 137-226, IV 195-412.

T – Paquet, *Les Cyniques...* (cfr. Cinici), pp. 29-58.
— Neste, *Die Sokratiker...* (cfr. Socratici), pp. 79-98.

S – F. Dümmler, *Antisthenica*, in *Kleine Schriften*, I, Leipzig 1901, pp. 10-78.
— A. Levi, *Le teorie metafisiche, logiche e gnoseologiche di Antistene*, «Revue d'Histoire de la Philosophie», 4 (1930), pp. 227-249.
— F. Decleva Caizzi, *Antistene*, «Studi Urbinati», 38 (1964), pp. 48-99.
— J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, Paris 1967, pp. 231-250.
— H.D. Rankin, *Antistenes Sokratikos*, Amsterdam 1986.
— A. Brancacci, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli 1990.
— V. Celluprica, *Antistene: logico o sofista?*, «Elenchos», 8 (1987), pp. 285-328.
— CW. Müller, *Cicero, Antisthenes und der pseudoplatonische Minos über das Gesetz,* «Rheinisches Museum», 138 (1995), pp. 247-265.
— F. Kalouche, *Antisthenes' ethics and theory of language*, «Revue de Philosophie Ancienne», 17 (1999), pp. 11-41.
— L.E. Navia, *Antisthenes of Athens*, Westport (Conn.), 2001.
— A. Brancacci, *Le Socrate de Dion Chrysostome*, «Philosophia Antiqua», 1 (2001), pp. 166-182.

— O. Thomsen, *Socrates and love*, «Classica et Mediaevalia», 52 (2001), pp. 117-178.

B La bibliografia si vedrà in Decleva Caizzi, in Giannantoni e in K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 356-359.

ANTISTENE L'ERACLITEO: cfr. Presocratici, 66.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Antisthenes der Herakliteer*, Berlin 1952[2], p. 70; ed. Bompiani, pp. 1152-1153.

T – J.P. Dumont, *Après Anaxagore et Héraclite, Antisthène l'Héraclitéen, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 275.

— G. Giannantoni, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Antistene Eracliteo*, in AA.VV*., I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], p. 642.

ANTONINO NEOPLATONICO: cfr. Neoplatonici, IV, 13.

APELLA SCETTICO: cfr. Neoscettici, 21.

APELLE EPICUREO: cfr. Epicurei, A, 2.

APELLICONE DI TEO: cfr. Peripatetici, B, 2.

APOLLODORO DI ATENE EPICUREO, detto il «Tiranno del Giardino»: cfr. Epicurei, Elenco scolarchi, 8.

S – T. Dorandi, *La Cronologia di Apollodoro nel PHerc. 1021*, Napoli 1982.

— T. Dorandi, *Filodemo e l'Accademia nuova (PHerc. 1021, XVIII-XXVI)*, «Bollettino del centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi», 17 (1987), pp. 119-134.

S B – M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, pp. 280 ss.

APOLLODORO DI ATENE IL GRAMMATICO, erudito del II secolo a.C. Ebbe come maestri il filologo alessandrino Aristarco e il filosofo mediostoico Panezio.

O – Viene ricordato soprattutto per la sua *Cronaca*, scritta in versi. Quanto ci è rimasto di essa riguarda soprattutto la cronologia dei filosofi.

E – Le testimonianze e i frammenti di Apollodoro sono stati raccolti da:

— Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, II, B, n. 244, pp. 1022-1128.

S – C. De Luca, *Per l'interpretazione del POxy XX 2260*, «Papyrologica Lupiensia», 8 (1999), pp. 151-163; Id., *Per una nuova ricostruzione di PKöln III 126 col I 1-4*, *ibid.*, pp. 165-169; Id., *A proposito di alcuni grammatici e della cronologia di Apollodoro di Atene nel POxy 1241*, *ibid.*, 7 (1998), pp. 81-89.

APOLLODORO DI ATENE STOICO: cfr. Stoici, Elenco scolarchi, 10.

APOLLODORO DI CIZIO: cfr. Presocratici, 74; Atomisti, 8.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Abderiten, Apollodoros*, Berlin 1952[6], p. 246; ed. Bompiani, pp. 1524-1525.

E T C – M. Andolfo, *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti*, secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, parole-chiave e appendice bibliografica, Bompiani, Milano 2001, pp. 460-461.

T – J.P. Dumont, *Les Abdéritains, Apollodore de Cyzique, Textes traduits, présentés et annotés*,

in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 967.
— V.E. Alfieri, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Apollodoro*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], p. 856.

APOLLODORO DI SELEUCIA: cfr. Stoici antichi, 13.

E T – Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, ed. von Arnim, Bompiani, pp. 174-175.

S – M.O. Goulet-Cazé, *Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique à propos de Diogène Laërce VI 72*, «Rheinisches Museum», 215 (1982), pp. 214-240.

APOLLOFANE STOICO: cfr. Stoici antichi, 3.

E T – Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, ed. von Arnim, Bompiani, pp. 1482-175.

APOLLONIDE DI NICEA: cfr. Neoscettici, 19.

APOLLONIDE STOICO: cfr. Mediostoici, 14.

APOLLONIO BIBLA DI ANTIOCHIA: cfr. Medici Empirici, 5.

APOLLONIO DI CIZIO: cfr. Medici Empirici, 11.

APOLLONIO CRONO: cfr. Megarici, 10.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 411-412.

APOLLONIO L'EMPIRICO DI ANTIOCHIA: cfr. Medici Empirici, 4.

APOLLONIO DI TIANA, filosofo neopitagorico del I secolo d.C., reso famoso soprattutto dalla vita che di lui scrisse Filostrato.

O – Ci sono pervenuti frammenti dall'opera *Sui sacrifici*, conservatici da Eusebio di Cesarea, mentre le *Epistole* giunteci sotto il suo nome sembrano essere per la maggior parte di dubbia autenticità.

E – F.C. Conybeare, *Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana, the Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*, 2 voll., London-Cambridge (Mass.) 1912.

T C – R.J. Penella, *Apollonius of Tyana, The Letters of Apollonius of Tyana. A Critical Text with Prolegomena, Translation and Commentary*, Leiden 1979.

T – Oltre a quelle citate cfr. le seguenti traduzioni italiane:
— V. Lancetti, *Le opere dei due Filostrati volgarizzate*, Milano 1828.
— D. Del Corno, *Filostrato, Vita di Apollonio di Tiana*, Adelphi, Milano 1978 (con brevi note).
— F. Lo Cascio, *Apollonio di Tiana, Epistole e frammenti, Traduzione con introduzione e note*, Palermo 1984.

S – M. Meunier, *Apollonius de Tyane ou le séjour d'un dieu parmi les hommes*, Paris 1936; 1975[2].
— J.G. Bernard, *Apollonius de Tyane et Jésus*, Paris 1977.
— M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, trad. di P. Pienkowski, Roma 1986.
— V. Longo, *Apollonio di Tiana*, «Atti dell'Accademia Ligure», 54 (1997), pp. 413-422;
— J. Boulogne, *Apollonios de Tyane*, «Bull. de l'Association G. Budé», 3 (1999), pp. 300-310.
— C.P. Jones, *Apollonius of Tyana's passage to India*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 42 (2001), pp. 185-199.

B – Bibliografia in Del Corno, *op. cit.*, pp. 46 ss., nelle note.

APOLLONIO DI TIRO: cfr. Mediostoici, 12.

APULEIO DI MADAURA, letterato e filosofo medioplatonico del II secolo d.C.

O – Oltre ad alcuni frammenti, ci è pervenuto un buon numero di opere integrali. Esse di norma vengono classificate in due gruppi: *a*) opere retoriche e letterarie (*Apologia* o *De magia*, *Florida*, *Metamorphoses*, delle quali non ci occupiamo in questa sede) e *b*) opere propriamente filosofiche. Ecco l'elenco di queste ultime:

1. *Sul Dio di Socrate*	*De deo Socratis*
2. *Intorno a Platone e alla sua dottrina*	*De Platone et eius dogmate*
3. *Sul cosmo*	*De mundo*

Gli sono state anche attribuite le seguenti opere:

4. *Asclepio*	*Asclepius*
5. *Sulla interpretazione*	*De interpretatione*

Il primo scritto viene oggi ritenuto inautentico e lo si trova incluso fra i trattati del *Corpus Hermeticum*. Invece non sembra affatto fuori discussione l'inautenticità del *De interpretatione*.

E – P. Thomas, *Apulei Opera quae supersunt*, III, *Apulei Platonici Madaurensis De philosophia libri*, Lipsiae 1908; ristampa anast., Stuttgart 1970 (Bibl. Teubn.).
— J. Beaujeu, *Apulée, Opuscules philosophiques et fragments*, Paris 1973 (Coll. Budé).
— C. Moreschini, *Apulei platonici Madaurensis opera quae supersunt*, vol. III, *De philosophia libri*, Leipzig 1991.

T C – Oltre alla traduzione francese e al buon commento del Beaujeu, *op. cit*., cfr. anche la traduzione e le note di G. Barra del *De Deo Socratis* (che pubblica anche il testo in collaborazione con U. Pannuti) in «Annali della Facoltà di Lettere di Napoli», 10 (1962-63), pp. 81-141.

T – M.Baldassarri, *Apuleio, L'interpretazione*, Como 1986.
— C. Moreschini, *Apuleio, La magia*, Milano 1990 (con testo a fronte).
— B. Maria, *Apuleio*, *Il demone di Socrate,* Portogalli Cagli, Venezia 1992.
— Medioplatonici, *Opere, frammenti, testimonianze*, ed. Vimercati, pp. 791-1162.

S – Opere di interesse filosofico, soprattutto per quanto concerne i rapporti di Apuleio con il Platonismo, sono le seguenti:
— J. Redfors, *Echtheitskritische Untersuchung der apuleischen Schritten De Platone und De mundo*, Lund 1960.
— M.W. Sullivan, *Apuleian Logic, The Nature, Sources and Influence of Apuleius's Peri Hermeneias*, Amsterdam 1967.
— F. Regen, *Apuleius Philosophus Platonicus*, Berlin 1971.
— C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978.
— S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, («Publications in Medieval Studies», 23,1), vol. I, Notre Dame 1986, pp. 215-325.
— A. Pennaccini, P.L. Donini, T. Alimonti, A. Monteduro Roccavini, *Apuleio: letterato, filosofo, mago*, Bologna 1979.
— A. Marchetta, *L'autenticità apuleiana del De mundo*, L'Aquila, 1991.
— C. Moreschini*, Elementi filosofici nelle Metamorfosi di Apuleio,* «Koinonia», 17 (1993), pp. 109-123.
— W. Bernard, *Zur Dämonologie des Apuleius von Madaura*, «Rheinisches Museum», 137 (1994), pp. 358-373
— N. Méthy, *La divinité suprême dans l'œuvre d'Apulée*, «Revue des Études Latines», 74 (1996), pp. 247-269.
— F. Regen, *Il «De deo Socratis» di Apuleio*, «Maia», 51 (1999), pp. 429-456; «Maia», 52/1 (2000), pp. 41-66.
— S.J. Harrison, *Apuleius*, Oxford – New York, 2000.
— U. Schindel, *Apuleius – Africanus Socrates?*, «Hermes», 128 (2000), pp. 443-456.

B – C. Mazzarelli, *Bibliografia medioplatonica. Parte seconda: Apuleio*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 73 (1981), pp. 557-595; M.G. Bajoni*, Apuleio filosofo platonico*, «Lustrum», 34 (1992), pp. 339-390; Totok, 1997, pp. 575-578.

ARATO DI SOLI, poeta greco del III secolo a.C., influenzato dalla Stoa. Di lui ci è pervenuto il poemetto *Fenomeni*, molto noto nell'antichità.

E T C – J. Martin, *Arati Phaenomena*, La Nuova Italia, Firenze 1956.
— P.C. Tapia Zúñiga, *Arato, Fenómenos*, introd., trad. y notas, México 1995.
— J. Almirall i Sardà, *Arat*, *Fenòmens*, text revisat i trad., Barcelona 1996.
— J. Martin, *Aratos, Phénomènes*, texte établi, trad. et commenté, Paris 1998.

L – M. Campbell, *A Word Index to Aratus' Phaenomena*, Hildesheim 1988.
— K. Oikonomakos, *Concordantia Aratea*, Hildesheim 1997

B – E. Manfred, *Arat und Aratea 1966-1992*, «Lustrum», 6 (1994), pp. 189-284; 299-301

ARCESILAO DI PITANE, filosofo accademico scettico, vissuto fra la fine del IV e la prima metà del III secolo a.C. Fu scolarca dell'Accademia.

O – Ci sono pervenuti solo testimonianze e frammenti.

E – I frammenti della biografia di Arcesilao scritta da Antigono di Caristo si vedano in:
— Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos* (cfr. voce), pp. 70-76.

T – Traduzione delle testimonianze più significative:
— Russo, *Scettici...* (cfr. voce), pp. 171-201.

S – H.J. Mette, *Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane*, «Lustrum», 26 (1989), pp. 7-94.
— A.M. Ioppolo, *Doxa ed epoché in Arcesilao*, «Elenchos», 5 (1984), pp. 317-363.
— J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford University Press 2003, cap. 6.

B L. Ferraria – G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)* in: *Lo scetticismo...* (cfr. voce Scettici), pp. 753-850; stato della questione e bibliografia in: W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 786-828, in part. 825-828.

ARCHEDEMO DI TARSO: cfr. Stoici antichi, 14.

E T – Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, ed. von Arnim, Bompiani, pp. 1488-1494.

ARCHELAO DI ATENE: cfr. Presocratici, 60.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Archelaos*, Berlin 1952², pp. 44-49; ed. Bompiani, pp. 1088-1101.
T – J.P. Dumont, *Après Anaxagore et Héraclite, Archélaos, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 685-692.

S – V. Tilman, *Archélaos d'Athènes*, «Revue de Philosophie Ancienne», 18 (2000), pp. 65-107.

B – B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), p. 588.

ARCHIBIO: cfr. Medici Empirici, 13.

ARCHIPPO DI TARANTO: cfr. Presocratici, 46; Pitagorici antichi, 20.

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Archippos, Lysis, Opsimos*, Berlin 1951⁶, pp. 420-421; ed. Bompiani, pp. 860-861.

T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Archippo, Liside, Opsimo*, vol. II, Firenze 1962, pp. 258-261.
— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Archippos, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Porrier, Gallimard, Paris 1988, pp. 516-517.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Archippo, Liside, Opsimo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002⁷, p. 478.

ARCHIPPO DI TARANTO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 2.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Archippos*, Abo 1965, p. 2.

ARCHITA DI TARANTO: cfr. Presocratici, 47; Pitagorici, Elenco scolarchi, 12; Pitagorici antichi, 21.

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Archytas*, Berlin 1951[6], pp. 421-439; ed. Bompiani, pp. 862-893.

T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Archita*, vol. II, Firenze 1962, pp. 262-385; ed. Bompiani, pp. 471-596.

— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Archytas, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 518-539.

— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Archita*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 479-496.

B – B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 446-447.

ARCHITA DI TARANTO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 3 e inoltre:

E T C – Th. Szlezák, *Pseudo-Archytas Über die Kategorien, Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese, herausgegeben, übersetzt und kommentiert* («Peripatoi», 4), De Gruyter, Berlin 1972.

— B. Centrone, *Pseudopythagorica Ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Introduzione, edizione, traduzione, commento, Napoli 1990, pp. 71-85 (edizione), 109-120 (traduzione), 137-191 (commentario).

— H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Archytas*, Abo 1965, pp. 2-48.

T – *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), pp. 53-60; 86-89; 139 s.; 142-151.

— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 177-201.

S – P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch.*, Berlin – New York 1984, pp. 608-683; traduzione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 2. *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 177-196.

B – Cfr., in Szlezák, *op. cit.*, pp. 222 ss., la bibliografia e pp. 1 ss. l'indicazione delle prec. edizioni; Moraux, *op. cit., loc. cit.*

ARESA LUCANO: cfr. Pitagorici, Elenco scolarchi, 6.

ARESA LUCANO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 4.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Aresas*, Abo 1965, pp. 48-50.

ARETE DI CIRENE, figlia di Aristippo di Cirene: cfr. Cirenaici, 2.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae.* Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 1-136.

ARGEIA MEGARICA: cfr. Megarici, 14.

ARIGNOTE PITAGORICA, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 5.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Arignote*, Abo 1965, pp. 50-51.

ARIMNESTO PITAGORICO, PSEUDO (?): cfr. Mediopitagorici, 6.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Arimnestos*, Abo 1965, p. 51.

ARIO DIDIMO, erudito e pensatore di tendenza eclettico-aristotelico-stoicheggiante, vissuto fra la seconda metà del I secolo a.C. e gli inizi dell'età cristiana, prevalentemente alla corte dell'imperatore Augusto a Roma.

O – Fu autore di un *Compendio* di dottrine filosofiche (*Epitomé*), che è andato in gran parte perduto.

E – Quanto rimasto sulle dottrine fisiche è stato raccolto in edizione critica da Diels, *Dox.* (cfr. voce Dossografi), pp. 445-472.

T – La traduzione è stata curata da Torraca, *Dossogr.* (cfr. voce Dossografi), pp. 225-258.
— A.J. Pomeroy, *Arius Didymus, Epitome of Stoic Ethics*, with trad. and notes, Atlanta (Ga.) 1999.

S – Su Ario Didimo e i caratteri della sua dossografia, si vedano:
— Diels, *Dox.* (cfr. voce Dossografi), *Prolegomena*, pp. 69-88.
— Moraux, *Der Aristotelismus...* (cfr. voce Peripatetici), vol. I, pp. 259-443 (eccellente); traduzione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume primo. *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo I a.C.*, prefazione di G. Reale, introduzione di Th. A. Szlezák, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 261-436.
— W. Fortenbaugh, *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, ed. by W. Fortenbaugh, New Brunswick 1983.
— M. Giusta, *Ario Didimo e la diairesis dell'etica di Eudoro di Alessandria*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», 120 (1986), pp. 97-132.
— D.E. Hahm, *The ethical doxography of Arius Didymus*, in ANRW, II, 36, 4, 1990, pp. 2935-3055; 3234-3243.
— G. Magnaldi, *L'oikeiosis peripatetica in Ario Didimo e nel De finibus di Cicerone,* Firenze 1991
— T. Göransson, *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Göteborg 1995.

B – Stato della questione e bibliografia in Moraux, *op. cit.*, pp. 261-436.

ARIONE DI LOCRI: cfr. Presocratici, 53; Pitagorici Antichi, 27.

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, *Die Fragmente der Philosophe des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Diocles, Echekrates, Polymnastos, Phanton, Arion*, Berlin 1951^{6}, p. 443; ed. Bompiani, pp. 906-917.

T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Diocle, Echecrate, Polimnesto, Fantone, Arione*, vol. II, Firenze 1962, pp. 426-429; ed. Bompiani, pp. 647-652.
— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Arion, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 550-551.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Diocle, Echecrate, Polimnesto, Fantone, Arione* in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002^{7}, p. 503.

ARISTEA DI CIPRO: fu un ufficiale vissuto nel II secolo a.C. alla corte di Tolomeo Filadelfo (cfr. voce seguente).

ARISTEA, PSEUDO

O – Sotto il nome di Aristea (cfr. voce precedente) ci è giunta una importante *Lettera*, scritta da un ebreo forse intorno al 100 a.C., sull'origine della versione della Bibbia a opera dei Settanta.

E – P. Wendland, *Aristeae ad Philocraten epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis*, Lipsiae 1900 (Bibl. Teubn.).
— A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Les Editions du Cerf, Paris 1962.

L – Wendland, *op. cit.*, pp. 171 ss. e Pelletier, *op. cit.*, pp. 261-317.

T C S B – W. Schmidt, *Untersuchungen zur Fälschung historischer Dokumente bei Pseudo-Aristatios*, Bonn 1986.

ARISTEO DI CROTONE: cfr. Pitagorici, Elenco scolarchi, 2.

ARISTEO DI CROTONE, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 7.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Aristaios*, Abo 1965, pp. 51-53.

ARISTIDE DIALETTICO: cfr. Megarici, 21.

ARISTIPPO DI CIRENE, fondatore della Scuola Cirenaica: cfr. Cirenaici, 1.

E C – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae.* Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 1-104, IV, 135-184.

S – K. Döring, *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*, Wiesbaden-Stuttgart 1988.

B – La bibliografia si troverà nel corso delle note in Giannantoni, *op. cit.,* vol. IV, pp. 135-184 e in K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 354 s.

ARISTIPPO DI CIRENE IL GIOVANE (detto **METRODIDATTA**): cfr. Cirenaici, 3.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae.* Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 105-106.

ARISTO DI ASCALONA: cfr. Accademici, 17.

ARISTOBULO DI ALESSANDRIA: ebreo di cultura ellenica, vissuto fra il II e il I secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti frammenti dell'opera *Interpretazione della legge sacra* conservatici soprattutto da Eusebio di Cesarea (la cui autenticità è però da alcuni contestata).

E – A. Elter, *De gnomologiorum graecorum historia atque origine commentario*, Bonn 1894-1896.

T C – C. Kraus Reggiani, *I frammenti di Aristobulo esegeta biblico*, «Accademia Nazionale dei Lincei, Bollettino dei Classici», 3 (1982), pp. 87-134.

— *I frammenti di Aristobulo*, Nota introduttiva di C. Angelino, traduzione a cura di D. Valesini, note al testo di E. Salvaneschi, in AA.VV., Σύγκρισις*. Testi e studi di storia e filosofia del linguaggio religioso*, a cura di C. Angelino, E. Salvaneschi, Genova 1982, pp. 41-82.

— I frammenti più significativi, che ci sono stati tramandati nella *Praep. evang*. di Eusebio, si vedranno nell'edizione di quest'opera, curata dal Mras (cfr. voce Eusebio), vol. I, pp. 390, 13 ss. e 451, 13 ss.; vol. II, pp. 190, 18 ss.; 191, 9 ss.; 195, 13 ss.

S B – N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos, Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdischhellenistischen Literatur*, Berlin 1964.

— R. Radice, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il «De mundo» attribuito ad Aristotele*, prefazione di A. Bos, Vita e Pensiero, Milano 1994; 1995[2].

ARISTOBULO EPICUREO: cfr. Epicurei, A, 3.

ARISTOCLE DI MESSENE, filosofo peripatetico del II secolo d.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti.

E – Mullach, *Fr. Ph. Gr*. III, pp. 206-221.

— H. Heiland, *Aristoclis Messenii Reliquiae*, diss., Meyer, Giessen 1925.

S B – F. Trabucco, *Il problema del «De philosophia» di Aristocle di Messene e la sua dottrina*, «Acme», 11 (1958), pp. 97-150 (con ampia bibliografia).

— P. Moraux, *Der Aristotelismus* (cfr. voce Peripatetici), vol. II, pp. 83-123; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 1. *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 89-204.

ARISTOFANE (come fonte di Socrate): cfr. Socrate.

ARISTOMBROTO PITAGORICO, PSEUDO (?): cfr. Mediopitagorici, 8.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Aristombrotos*, Abo 1965, pp. 53-54.

ARISTONE DI ALESSANDRIA, filosofo peripatetico del I secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti solo alcuni frammenti.

E T C – I. Mariotti, *Aristone d'Alessandria, Edizione ed interpretazione*, Patron, Bologna 1966.

S B – I. Mariotti, *op. cit.*, pp. 21-101.
— Moraux, *Der Aristotelismus...* (cfr. Peripatetici), vol. I, pp. 181-193; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume primo. *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, prefazione di G. Reale, introduzione di Th. A. Szlezák, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 185-197.

ARISTONE DI CEO: cfr. Peripatetici, A, I; Elenco scolarchi, 5.

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft VI: *Lykon und Ariston von Keos*, Benno Schwabe Verlag, Basel – Stuttgart 1952; 1968^2, pp. 27-67.

ARISTONE DI CEO IL GIOVANE: cfr. Peripatetici, A, 2.

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft X: *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schuler, Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit, Register*, Benno Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1959; 1969^2, pp. 77-84.

ARISTONE DI CHIO: cfr. Stoici antichi, 2 e inoltre:

E T – Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, ed. von Arnim, Bompiani, pp. 144-175.

S – A.M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1981.
— E. Asmis, *The poetic theory of the stoic «Aristo»,* «Apeiron», 23 (1990), pp. 147-201.
— M. Schofield, *Ariston of Chios and the Unity of Virtue*, «Ancient Philosophy», 4 (1984), pp. 83-96.
— M. Lancia, *Aristone di Chio e Bione di Boristene*, «Elenchos», 1 (1980), pp. 276-291.
— P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 558-561.

B – Bibliografia in *Stoici Antichi*, di M. Isnardi Parente, vol. I, Torino 1989, pp. 92-93 e in P. Steinmetz, *op. cit.*, p. 564.

ARISTOSSENO DI TARANTO: cfr. Peripatetici, A, 3 e inoltre:

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Heft II: *Aristoxenos*, Benno Schwabe Verlag. Basel-Stuttgart 1945; 1967^2.

E T – R. Da Rios, *Aristoxeni Elementa harmonica*, Romae 1954.

T C – L. Pearson, *Elementa rythmica. The Fragment of Book II and Additional Evidence for Aristoxean Rythmic Theory*, Oxford 1989.

S – A. Barker, *Aristoxenus' Theorems and the Foundations of Harmonic Science*, «Ancient Philosophy», 4 (1984), pp. 23-64.

S B – F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn des römischen Kaiserzeit*, § 22, *Aristoxenos von Tarent*, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 540-546.

ARISTOTELE CIRENAICO: cfr. Cirenaici, 6.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 111-112.

ARISTOTELE DI MITILENE, filosofo peripatetico del II secolo d.C., forse uno dei maestri di Alessandro di Afrodisia, solo di recente emerso alla ribalta.

S – P. Moraux, *Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 49 (1967), pp. 169-182.
— P. Accattino, *Alessandro di Afrodisia e Aristotele di Mitilene*, «Elenchos», 6 (1985), pp. 67-74.

S B – P. Moraux, *Der Aristotelismus* (cfr. voce Peripatetici), vol. II, pp. 399-425; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 1. *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 383-407.

ARISTOTELE DI STAGIRA, fondatore del Peripato, 384/383-322.

O – La produzione filosofica e scientifica di Aristotele è da annoverare fra le più cospicue che siano esistite. Delle sue opere, che spaziano su quasi tutta l'area del sapere di allora, ci è pervenuta la parte più significativa, consistente soprattutto in scritti approntati per le lezioni (scritti esoterici o acroamatici). Invece è andata sostanzialmente perduta la produzione essoterica, ossia le opere scritte da Aristotele (per lo più nella prima parte della sua vita) destinate al grosso pubblico. Ecco l'elenco delle opere pervenuteci, nell'ordine in cui sono pubblicate nel Bekker (sotto citato), un ordine che, nelle sue linee di forza, risale, come sembra, addirittura all'edizione di Andronico. Alcune di queste opere sono spurie, ma allo stato attuale degli studi aristotelici, il verdetto di autenticità pronunciato nel secolo scorso, per molte, è caduto, oppure è stato rimesso in discussione. In ogni caso, i pezzi forti del *Corpus* soprattutto quelli propriamente filosofici, sono giudicati concordemente autentici. (Accanto al titolo italiano, indichiamo il titolo latino divenuto canonico e le abbreviazioni più comunemente usate nelle citazioni).

1.*Categorie*	*Categoriae*	*Cat.*
2. *Sull'interpretazione*	*De interpretatione*	*De interpr.*
3. *Analitici Primi*	*Analytica priora*	*An. pr.*
4. *Analitici Secondi*	*Analytica posteriora*	*An. post.*
5. *Topici*	*Topica*	*Top.*
6. *Confutazioni sofistiche*	*De sophisticis elenchis*	*Soph. el.*
7. *Fisica*	*Physica*	*Phys.*
8. *Sul cielo*	*De caelo*	*De caelo*
9. *Sulla generazione e corruzione*	*De generatione et corruptione*	*De gen. et corr.*
10. *Meteorologici*	*Meteorologica*	*Meteor.*
11. *Sul cosmo per Alessandro*	*De mundo*	*De mundo*
12. *Sull'anima*	*De anima*	*De an.*
13. *Sul senso e sui sensibili*	*De sensu et sensibili*	*De sensu*
14. *Sulla memoria e sulla reminiscenza*	*De memoria et reminiscentia*	*De mem.*
15. *Sul sonno e sulla veglia*	*De somno et vigilia*	*De somn. et vig.*
16. *Sui sogni*	*De somniis*	*De somn.*
17. *Sulla divinazione nel sonno*	*De divinatione per somnum*	*De divinat.*
18. *Sulla longevità e brevità della vita*	*De longitudine et brevitate vitae*	*De long. vit.*
19. *Sulla giovinezza e sulla vecchiaia*	*De iuventute et senectute*	*De iuvent.*
20. *Sulla vita e sulla morte*	*De vita et de morte*	*De vita*
21. *Sulla respirazione*	*De respiratione*	*De respirat.*
22. *Sul pneuma*	*De spiritu*	*De spir.*
23. *Ricerche sugli animali*	*Historia animalium*	*Hist. an.*
24. *Parti degli animali*	*De partibus animalium*	*De part. an.*
25. *Sul moto degli animali*	*De motu animalium*	*De motu an.*
26. *Locomozione degli animali*	*De incessu animalium*	*De in. an.*
27. *Riproduzione degli animali*	*De generatione animalium*	*De gen. an.*
28. *Sui colori*	*De coloribus*	*De color.*
29. *Sui suoni*	*De audibilibus*	*De aud.*
30. *Fisiognomonia*	*Physiognomonica*	*Physiogn.*
31. *Sulle piante*	*De plantis*	*De plant.*
32. *Storie mirabili*	*De mirabilibus auscultationibus*	*De mir.*
33. *Meccanica*	*Mechanica*	*Mech.*
34. *Problemi*	*Problemata*	*Probl.*
35. *Le linee indivisibili*	*De lineis insecabilibus*	*De lin. insec.*

36. *La posizione dei venti*	*Ventorum situs*	*Vent. sit.*
37. *Intorno a Senofane, Zenone e Gorgia (Intorno a Senofane, Melisso e Gorgia)*	*De Xenophane, Zenone, Gorgia, (De Xenophane, Melisso, Gorgia)*	*De Xen. Mel. Gor. (XMG)*
38. *Metafisica*	*Metaphysica*	*Metaph.*
39. *Etica a Nicomaco*	*Ethica Nicomachea*	*Eth. Nic., EN*
40. *Grande etica*	*Magna moralia*	*M. Mor., MM*
41. *Etica eudemia*	*Ethica Eudemea*	*Eth. Eud., EE*
42. *Sulla virtu e sui vizi*	*De virtutibus et vitiis*	*De virt.*
43. *Politica*	*Politica*	*Pol.*
44. *Trattato di economia*	*Oeconomica*	*Oec.*
45. *Retorica*	*Rhetorica*	*Rhet.*
46. *Retorica per Alessandro*	*Rhetorica ad Alexandrum*	*Rhet. ad Alex.*
47. *Poetica*	*Poetica*	*Poet.*
48. *Costituzione di Atene*	*Constitutio Atheniensium*	*Const. Ath.*

Ed ecco i titoli delle opere delle quali sono stati via via recuperati frammenti o testimonianze, secondo l'edizione del Ross, che è oggi la più essenziale ed equilibrata nella scelta del materiale.

I. Dialoghi

1. *Grillo o della retorica*
2. *Simposio*
3. *Sofista*
4. *Eudemo o dell'anima*
5. *Nerinto*
6. *Erotico*
7. *Protreptico (Esortazione alla filosofia)*
8. *Della ricchezza*
9. *Sulla preghiera*
10. *Sulla nobiltà di nascita*
11. *Sul piacere*
12. *Sull'educazione*
13. *Sulla monarchia*
14. *Alessandro*
15. *Politico*
16. *Sui poeti*
17. *Sulla filosofia*
18. *Sulla giustizia*

II. Opere logiche

1. *Sui problemi*
2. *Divisioni*
3. *Tracce per argomentazioni*
4. *Categorie*
5. *Sui contrari*

III. Opere filosofiche

1. *Sul Bene*
2. *Sulle Idee*
3. *Sui Pitagorici*
4. *Sulla filosofia di Archita*
5. *Su Democrito*

IV. Opere poetiche

Poesie

Un'idea piuttosto precisa di ciò che Aristotele ha scritto, il lettore moderno se la può ancora fare leggendo i cataloghi tramandatici da:

1) Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, V, 21 ss.;
2) un Anonimo autore della cosiddetta *Vita Menagiana* (dal suo editore), che attinge da Esichio di Mileto;
3) Tolomeo, che attinge da Andronico.

Questi cataloghi sono stati pubblicati per la prima volta da V. Rose, nel vol. V dell'*Aristotelis Opera* dell'Accademia di Berlino, sotto citata. Sull'argomento si vedrà:

— P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951 (qui il lettore troverà *status quaestionis*, nuove e approfondite congetture, ricchissima bibliografia).

E – Le edizioni delle opere di Aristotele sono assai numerose, ma tutte quelle edite prima del 1831 hanno ormai un valore quasi solo storico-erudito. Infatti, in questo anno, vide la luce l'edizione della Accademia delle Scienze di Berlino, divenuta punto di riferimento per le citazioni e tuttora indispensabile, anche se in gran parte superata da nuove edizioni delle singole opere:

— *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, 5 voll., G. Reimer, Berolini 1831-1870. Ecco il contenuto dei singoli volumi.

I-II: *Aristoteles Graece*, testo critico a cura di I. Bekker (stampato su due colonne, quella di sinistra si indica con *a* e quella di destra con *b*).

III: *Aristoteles Latine*, contiene traduzioni latine rinascimentali di vari autori; il volume fu pubblicato pure nel 1831.

IV: *Scholia in Aristotelem*, contiene passi desunti da commentatori greci a cura di C.A. Brandis (l'edizione dei commentatori greci che successivamente l'Accademia di Berlino ha pubblicato, e di cui daremo l'elenco più avanti, rende ormai pressoché inutile questo volume).

V: *Aristotelis Fragmenta*, raccolti da V. Rose; supplementi agli *Scholia in Aristotelem* curati da Usener e *Index Aristotelicus* curato da H. Bonitz.

Una riedizione di questa opera è stata curata da O. Gigon, De Gruyter, Berlin 1960-1961.

Degna di particolare menzione, perché migliora, in certi punti, il Bekker, è l'edizione pubblicata da F. Didot, non apprezzata quanto merita e, purtroppo, oggettivamente non utilizzabile, perché non riproduce l'impaginazione Bekker, che è ormai d'obbligo nelle citazioni: *Aristotelis opera omnia graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*, A.F. Didot, voll. I-IV, Parisiis 1848-1869; vol. V (*Index*) 1874.

Per la *Costituzione degli Ateniesi* si veda:

— H. Oppermann, ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, Lipsiae 1928 (Bibl. Teubn.); rist. anast. Stuttgart 1961.

Molte delle opere del *Corpus Aristotelicum* sono inoltre disponibili – talora in ottime edizioni che migliorano sensibilmente il testo del Bekker – nelle seguenti collezioni di classici:

— «Bibliotheca Teubneriana»;
— «Collection des Universités de France»;
— «Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis»;
— «The Loeb Classical Library».

(Si veda l'elenco analitico dei titoli nella nostra *Introduzione a Aristotele*, sotto cit., pp. 209 ss.).

Per quanto concerne i frammenti, si vedano:

— V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Lipsiae 1886[3] (Bibl. Teubn.).
— P. Walzer, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze 1934.
— W.D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955.
— M. Plezia, *Aristotelis epistularum fragmenta cum testamento*, Warszawa 1961.
— O. Gigon, *Librorum deperditorum fragmenta*, collegit et annotationibus instruxit, De Gruyter, Berlin 1987 (che oggi si impone come edizione di riferimento).
— R. Laurenti, *Aristotele, I frammenti dei dialoghi, traduzione, introduzione e commento*, Napoli 1987.

L – Insuperato – e superabile solo con l'ausilio dei calcolatori elettronici – è il già citato *Index Aristotelicus* del Bonitz contenuto nel vol. V dell'edizione delle opere di Aristotele dell'Accademia di Berlino. L'*Index* è stato di recente riprodotto anche a parte in edizione anastatica:

— H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1955; De Gruyter, Berlin 1961.

Sono oggi a disposizione del lettore anche numerosi lessici di singole opere, che qui non riportiamo, in particolare il lessico elettronico di tutto Aristotele:

— R. Radice – R. Bombacigno: *Lexicon III. Aristoteles*, edited by R. Radice, electronic edited by R. Bombacigno, Biblia, Milano 2005.

C – I commentari greci sono stati pubblicati in una monumentale edizione a cura dell'Accademia di Berlino:

— *Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Literarum Regiae Borussicae*, G. Reimeri, Berolini 1882-1909. (Per il catalogo completo cfr. la voce Commentari Greci di Aristotele).

Per i commentari medievali latini, si consultino i repertori:

— H.C. Lohr, *Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors*, «Traditio», 23 (1967), pp. 313-413 [A-F]; 24 (1968), pp. 149-245 [G-I]; 26 (1970), pp. 135-216 [Ja-Jo]; 27 (1971), pp. 251-351 [Jo-Myn]; 28 (1972) pp. 281-396 [N-Ri], 29 (1973), pp. 93-197 [Ro-Wil].

— A. Zimmermann, *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles*, I. *Aus der Zeit von etwa 1250-1350*, Leiden-Köln 1971.

Per i commentari rinascimentali si troveranno ricche indicazioni in:

— Schwab, *Bibliographie d'Aristote* (sotto cit.), *passim*.

— Philippe, *Aristoteles* (sotto cit.), pp. 22 ss.

Fra i commentari moderni segnaliamo le opere della «Clarendon Aristotle Series» edite da J.L. Ackrill, che si propongono di accompagnare alla traduzione di opere (o di parti scelte di opere) di Aristotele puntuali commentari (ne diamo notizia ai singoli trattati).

Per la *Metafisica*:

— A. Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles, Grundtext, Uebersetzung und Kommentar, nebst erläuternden Abhandlungen*, Tübingen 1847-1848, 4 voll.; rist. anast., Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main 1960.

— H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, 2 voll., Bonn 1848-1849; il secondo volume, che contiene il commentario in lingua latina, è stato ristampato in ediz. anast., Olms, Hildesheim 1960.

— W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics a Revised text with Introduction and Commentary*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1924; 1948², 1953³.

Si vedano inoltre i seguenti commenti a singoli libri o a parte di questi:

— M. Frede – G. Patzig, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, presentazione di G. Reale, traduzione di N. Scotti Muth, Vita e Pensiero, Milano 2001.

— C. Kirwan, *Aristotle's Metaphysics Books Γ, Δ, E.* Translated with notes, «Clarendon Aristotle Series», Oxford 1971, 1984³.

— J. Annas, *Aristotle's Metaphysics, Books M and N*, «Clarendon Aristotle Series»; edizione italiana: *Interpretazione dei libri M-N della «Metafisica» di Aristotele*, traduzione di E. Cattanei, Vita e Pensiero, Milano 1992.

— L. Elders, *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics*, Assen 1961.

Per la *Fisica*, il trattato *Sulla generazione e corruzione* e i *Meteorologici*:

— W.D. Ross, *Aristotle's Physics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1936; 1955².

— W. Charlton, *Physics, Books I and II, Translated with introduction and notes*, «Clarendon Aristotle Series», Oxford 1985.

— E. Hussey, *Physics, Books III and IV*, *Translated with notes*, «Clarendon Aristotle Series», Oxford 1985.

— H.H. Joachim, *Aristotle On Coming-to-be and Passing-away, A Revised Text, with Introduction and Commentary*, Oxford 1922; Hildesheim 1970².

— M. Migliori, *Aristotele, La generazione e la corruzione, Traduzione introduzione e commento*, Loffredo, Napoli 1976.

— C. Baffioni, *Il IV libro dei «Meteorologica» di Aristotele*, Napoli 1981.

— Williams, *Aristotle's De generatione et corruptione, Translated with notes*, «Clarendon Aristotle Series», Oxford 1982, 1985².

Per i frammenti di geometria non-euclidea presenti nel *Corpus Aristotelicum*:

— I. Tóth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, prefazione e introduzione di G. Reale, traduzione di E. Cattanei, Vita e Pensiero, Milano 1997, 1998².

Per il trattato *Sull'anima*:

— F.A. Trendelenburg, *Aristotelis De anima libri tres*, Berlin 1877²; rist. anast., Graz 1957.

— G. Rodier, *Aristotle, Traité de l'ame traduit et annoté*, 2 voll., Paris 1900.

— W.D. Ross, *Aristotle, De anima, Edited, with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1961.

— G. Movia, *Aristotele, L'anima, Traduzione introduzione e commento*, Loffredo, Napoli 1979.
— D.W. Hamlyn, *Aristotle's De Anima, Books II and III*, «Clarendon Aristotle Series», Oxford 1968.
Per l'*Etica a Nicomaco*:
— R.A. Gauthier – Y.J. Jolif, *Aristote, l'Ethique à Nicomaque, Introduction traduction et commentaire* 4 voll., Louvain 1970 (il vol. I contiene una monografia, il II la traduzione, il III e il IV il commentario).
Per l'*Etica eudemia*:
— M. Woods, *Aristotle's Eudemian Ethics*, Books I, II and VIII, «Clarendon Aristotle Series», Oxford 1982.
— R.J. Sullivan, *Morality and the Good Life. A Commentary on Aristotle's Nichomachean Ethics*, Memphis 1977.
Per la *Politica*:
— W.L. Newman, *The Politics of Aristotle, With an Introduction, two Prefatory Essays and Critical and Explanatory Notes*, 4 voll., Clarendon Press, Oxford 1887-1902.
Per la *Costituzione di Atene*:
— P.J. Rhodes, *A Commentary on the Athenaion Politeia*, Oxford 1981.
Per le opere di logica:
— T. Waitz, *Aristotelis Organon Graece*, 2 voll., Leipzig 1844-1846; rist. anast., Scientia Verlag, Aalen 1962.
— D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1949.
— J. Barnes, *Aristotle's Posterior Analytics*, «Clarendon Aristotle Series», Oxford 1975.
— M. Mignucci, *Aristotele, Gli Analitici primi, Traduzione introduzione e commento*, Loffredo, Napoli 1969.
— M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele, Commento agli Analitici secondi*, Antenore, Padova 1975.
— A. Zadro, *Aristotele, I Topici, Traduzione introduzione e commento*, Loffredo, Napoli 1974.
— J.L. Ackrill, *Aristotle's Categories and De interpretatione, Translated with notes*, «Clarendon Aristotle Series», Oxford 1979.
Per la *Poetica*:
— I. Bywater, *On The Art of Poetry, A Revised Text with Critical Introduction Translation and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1909; 1911[2].
— A. Rostagni, *Aristotele, Poetica, Introduzione, testo e commento*, Torino 1927; 1945[2].
— A. Gudeman, *Aristoteles, (Greek text), mit Einleitung, Text und adnotatio critica, exegetischem Kommentar, kritischem Anhang und Indices nominum, rerum, locorum*, De Gruyter, Berlin und Leipzig 1934.
— C. Gallavotti, *Aristotele, Dell'arte poetica*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1974.
— A.B. Neschke, *Die Poetik des Aristoteles. I. Interpretationen, II. Analysen*, Frankfurt 1980.
Per la *Retorica*:
— W.M.A. Grimaldi, *Aristotle. Rhetoric I. A Commentary*, New York 1980.
Per il *Trattato sul cosmo*:
— G. Reale, *Aristotele, Trattato sul cosmo per Alessandro*, Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, commento e indici, Loffredo, Napoli 1974; nuova edizione: G. Reale – A.P. Bos, *Il trattato «Sul cosmo per Alessandro» attribuito ad Aristotele*, monografia introduttiva, testo greco con traduzione a fronte, commentario, bibliografia ragionata, indici generali a cura di G. Girgenti e F. Sarri, Vita e pensiero, Milano 1995.
Per il trattato *Sulla filosofia*:
— M. Untersteiner, *Aristotele, Della filosofia, Introduzione, testo, traduzione e commento esegetico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963.
Per i frammenti dei dialoghi:
— R. Laurenti, *Aristotele. I frammenti dei dialoghi*, Napoli 1987.

T – Purtroppo non esiste ancora un «tutto Aristotele» nella nostra lingua. Una iniziativa sistematica di nuove traduzioni critiche con introduzioni, commentario analitico e bibliografie è stata promossa dal «Centro Studi filosofici di Gallarate» per l'editore Loffredo di Napoli. Sono usciti finora:

— *La Metafisica*, a cura di G. Reale, 2 voll., 1968; 1978[2] (cfr. ivi, II, p. 455 le indicazioni circa le precedenti traduzioni italiane di quest'opera aristotelica); ora in: G. Reale, *Aristotele, Metafisica.* Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario, 3 voll., Vita e Pensiero, Milano 1993; 1995[2]; nuova edizione in un unico volume: G. Reale, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2004.
— *Gli Analitici primi*, a cura di M. Mignucci, 1969.
— *I Topici*, a cura di A. Zadro, 1974.
— *Trattato sul cosmo per Alessandro*, a cura di G. Reale, 1974.
— *La generazione e la corruzione*, a cura di M. Migliori, 1976.
— *L'anima*, a cura di G. Movia, 1979; riedita Bompiani, Milano 2009.

La maggior parte delle traduzioni dei trattati aristotelici in lingua italiana è stata pubblicata dall'editore Laterza (ma senza commento e senza apparati).

— *Opere*, a cura di Gabriele Giannantoni, 4 voll., Roma-Bari 1973 (riprodotte anche in edizione economica nella collana «Universale Laterza»). Le traduzioni sono a cura di: Giorgio Colli (*Organon*), Antonio Russo (*Fisica*, *Della generazione e della corruzione*, *Metafisica*), Oddone Longo (*Del cielo*), Renato Laurenti (*Dell'anima*, *Piccoli tratti di storia naturale*, *Politica*, *Trattato sull'economia*, *Costituzione degli Ateniesi*), Mario Vegetti (*Parti degli animali*), Diego Lanza (*Riproduzione degli animali*), Armando Plebe (*Etica Nicomachea*, *Grande etica*, *Etica Eudemia*, *Retorica*), Manara Valgimigli (*Poetica*), Gabriele Giannantoni (*Frammenti*).

L'Utet di Torino ha pubblicato la traduzione italiana di varie opere di Aristotele, senza greco a fronte:

— Vol. 1: *La Metafisica di Aristotele*, a cura di C.A. Viano, Utet, Torino 1974.
— Vol. 2: *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di C. A. Viano, Utet, Torino 1992 (1955[1]).
— Vol. 3: *Organon di Aristotele, volume primo: Categorie, Dell'interpretazione e Analitici primi*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 1996.
— Vol. 4: *Organon di Aristotele, volume secondo: Analitici secondi, Topici e Confutazioni sofistiche*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 1996.
— Vol. 5: *Etiche di Aristotele. Etica Eudemia, Etica Nicomachea, Grande Etica*, a cura di L. Caiani, introduzione di F. Adorno, Utet, Torino 1996.
— Vol. 6: *Fisica di Aristotele*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 1999.
— Vol. 7: *Retorica e Poetica di Aristotele*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 2004.

Nella collana parallela di opere scientifiche si troveranno:

— *Opere biologiche di Aristotele*, a cura di M. Vegetti e D. Lanza, Utet, Torino 1972.

L'editore Bompiani ha iniziato una sistematica riproposta di molte opere di Aristotele con testo greco a fronte e apparati, e finora sono usciti i seguenti volumi:

— G. Reale, *Metafisica*, introduzione, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, appendice bibliografica di R. Radice, Bompiani, Milano 2000; 2004[4].
— C. Mazzarelli, *Etica nicomachea*, introduzione, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2000; 2001[2].
— D. Pesce, *Poetica*, saggio introduttivo, traduzione, note e sommari analitici; revisione del testo, aggiornamento bibliografico, parole chiave e indici di G. Girgenti, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2000; 2001[2].
— G. Movia, *L'anima*, intr., trad., note e apparati, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2001.
— A. Jori, *Il cielo*, introduzione, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, prefazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2002.
— L. Pepe, *Meteorologia*, introduzione, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2003.
— A.L. Carbone, *Anima e corpo (Parva Naturalia)*, introduzione, traduzione e note, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2002.
— M.F. Ferrini, *Problemi*, introduzione, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2002.
— M.F. Ferrini, *Meccanica*, introduzione, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2010.
— R. Radice, *Fisica*, introduzione, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, appendice bibliografica e lessicografica a cura di L. Palpacelli, Bompiani, Milano 2011.

- M.F. Ferrini, *Le piante*, introduzione, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2012.
- F. Cannavò, *Retorica*, introduzione, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2014.
- M.F. Ferrini, *Retorica ad Alessandro*, introduzione, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2015.
- F. Ferri, *Politica*, introduzione, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2016.

Presso gli altri editori si possono reperire altre traduzioni (ne citiamo alcune in ordine cronologico di edizione):

- E. Riondato, *La teoria aristotelica dell'enunciazione*, Antenore, Padova 1957 (contiene la traduzione del *De interpretatione*).
- L. Torraca, *De motu animalium*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1958 (ed. crit., trad. e note).
- C. Sorge, *La poetica*, S.E.I., Torino 1961.
- G. Marenghi, *Problemi di fonazione acustica*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1962 (edizione critica, traduzione e commento).
- O. Longo, *De caelo*, introduzione, traduzione e note, Sansoni, Firenze 1962.
- P. Cristofolini, *Generazione e corruzione*, Boringhieri, Torino 1963.
- D. Pesce, *Le Categorie*, introduzione, traduzione e commento, Liviana editrice, Padova 1966.
- M. Zanatta, *Aristotele, Le categorie*, introduzione, traduzione e commento, testo greco a fronte, Milano 1989.
- G. Marenghi, *Problemi di medicina*, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1966 (ed. crit., trad. e note).
- G. Laurenza, *Fisica*, Italgrafica, Napoli 1967.
- M. Mignucci, *Gli Analitici secondi*, Azzoguidi, Bologna 1970.
- M. Timpanaro Cardini, *De lineis insecabilibus* (Pseudo-Aristotele), introduzione, traduzione e commento, Istituto editoriale Cisalpino, Milano – Varese 1970.
- D. Antiseri, *Le Categorie*, Minerva Italica, Bergamo 1971.
- A. Pieretti, *Retorica*, Minerva Italica, Bergamo 1972.
- M. Pittau, *La poetica*, Palumbo, Palermo 1972.
- C. Gallavotti, *Dell'arte poetica*, Mondadori, Milano 1974.
- C. Rossitto, *Divisioni*, introduzione, traduzione e commento, Antenore, Padova 1984.
- A. Carbone, *Le parti degli animali*, introduzione, traduzione e note, testo greco a fronte, BUR, Milano 2002.

Delle opere giovanili vi sono le seguenti traduzioni:

- M. Untersteiner, *Della filosofia*, introduzione, testo, traduzione e commento esegetico, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963.
- E. Berti, *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, Radar, Padova 1967; Il Tripode, Napoli 1994².
- Il *De ideis* è tradotto da Leszl nel volume: *II «De Ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, Olschki, Firenze 1975 (con edizione critica del testo a cura di D. Harlfinger).

In lingua inglese esiste una buona traduzione di tutto il *Corpus Aristotelicum* in 12 volumi:

- *The Works of Aristotle, Translated into English under the Editorship of* W. D. Ross, at the Clarendon Press, Oxford 1908 ss. (detta comunemente *The Oxford Translation of Aristotle*). Diamo la descrizione dell'opera e dei rispettivi curatori nella nostra *Introduzione a Aristotele* (sotto cit.), p. 217. Questa traduzione si è imposta come punto di riferimento a livello internazionale e rimane, per ora, insuperata nel suo insieme, anche se denunzia, ormai, in molti punti, i suoi anni. Questa edizione è ora raccolta in due soli volumi, a cura di J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, 2 voll., Princeton University Press 1985; 1991⁴. Traduzioni inglesi si troveranno anche nell'edizione bilingue della «Loeb Classical Library», e nella collana «Clarendon Aristotle Series» (sopra citata nella sezione dei commentari a fianco dei vari scritti aristotelici) a cura di vari autori.

In lingua francese sono buone le traduzioni curate da J. Tricot:

- *Aristote*, Traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Vrin, Paris 1934 ss.: *Organon*; *Métaphysique* (si veda soprattutto la Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire,

1953); *De la Génération et de la Corruption*; *De l'Ame*; *Traité du Ciel suivi du Traité Pseudo-Aristotélicien du Monde*; *Parva naturalia suivi du Traité Pseudo-Aristotélicien de Spiritu*; *Les Météorologiques*; *Histoire des Animaux*, 2 voll.; *Les Economiques*; *Ethique à Nicomaque*. (Alcuni di questi volumi hanno anche buone note di commento). Traduzioni in lingua francese si trovano anche nelle edizioni bilingui delle varie opere di Aristotele pubblicate dalla «Collection des Universités de France», sotto il patrocinio della Association G. Budé, a cura di vari autori.

Una traduzione di tutte le opere aristoteliche in lingua tedesca ha iniziato e condotto a buon punto Paul Gohlke:

— *Aristoteles, Die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erlaütert*, F. Schöning, Paderborn 1945 ss. Diamo il piano dettagliato dell'opera del Gohlke nella nostra *Introduzione a Aristotele* (sotto cit.), p. 219. Un grande piano di traduzioni di tutto Aristotele, a cura di diversi specialisti, è stato programmato dalla Wissenschaftliche Buchgesellschaft di Darmstadt in collaborazione con l'Akademie Verlag di Berlino:
— *Deutsche Aristoteles Gesamtausgabe. Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung*, 20 voll.

L'opera è stata iniziata sotto la direzione di E. Grumach e, dopo la morte di questi, proseguita sotto la direzione di H. Flashar. Il piano dell'opera e i curatori dei singoli volumi si troveranno nella nostra *Introduzione a Aristotele* (sotto cit.), pp. 219 s. A giudicare dai volumi già pubblicati, questa edizione supererà la traduzione inglese di Oxford, soprattutto perché contiene ricchi commentari (e quindi giustificazione della traduzione), introduzioni e bibliografie. (Una traduzione di Aristotele senza note e apparati è ormai pressoché illeggibile).

N.B. Il lettore che intendesse trovare ulteriori informazioni sulle numerose traduzioni di Aristotele in varie lingue, potrà vedere Flashar, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 236-293 (descrizione delle singole opere) e pp. 294-321 (letteratura critica afferente); per le più recenti traduzioni, si veda Totok, 1997, pp. 361 ss.

S – Per la letteratura critica su Aristotele, che è sterminata, rimandiamo il lettore a:
— G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1986; 2014[17], pp. 224-240; Flashar, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 175-457 (*status quaestionis* e bibliografia). Si veda l'ulteriore bibliografia sotto citata.

Qui ci limiteremo a segnalare alcune opere di insieme o sui temi di fondo della filosofia dello Stagirita.

a) Su Aristotele in generale e sulla genesi del suo pensiero
— W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; 1955[2]; traduzione italiana a cura di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1935, più volte riedita.
— W.D. Ross, *Aristotle*, London 1923, più volte riedito; traduzione italiana di A. Spinelli, Laterza, Bari 1946; Feltrinelli, Milano 1972.
— E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Firenze 1936; 1973[2]. (Opera fondamentale che rimane valida, anche se è superata la prospettiva jaegeriana che la sorregge, per la dimostrazione dei riflessi che il giovane Aristotele ebbe sulla filosofia dell'età ellenistica, in particolare su Epicuro).
— E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962; nuova edizione con presentazione di G. Reale e indici di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997.
— I. Düring, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966. (È un lavoro fondamentale; forse dopo quella dello Jaeger è la monografia d'insieme più significativa). Il lettore italiano ha ora a disposizione l'opera del Düring in una bella traduzione di P.L. Donini, Mursia, Milano 1976.
— AA.VV., *Aristoteles in der neueren Forschung*, Herausgegeben von P. Moraux, Darmstadt 1968.
— B. du Moulin, *Recherches sur le premier Aristote, Eudème, De la philosophie, Protreptique*, Paris 1981.
— M.D. Philippe, *Introduction à la philosophie d'Aristote*, Paris 1991.
— G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997[10].
— O. Höffe, *Aristoteles*, München 1999.
— A. Jori, *Aristotele*, Bruno Mondadori, Milano 2003.

b) Sulla metafisica e sulla ontologia
— J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951, 1963[2]; 1978[3] (è uno dei migliori contributi moderni allo studio della *Metafisica* aristotelica).

— L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze 1961; 1972[2].
— G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della* Metafisica *di Aristotele*, Milano 1961; 2008[7] (con l'aggiunta di saggi integrativi).
— E. Riondato, *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Padova 1961.
— P. Aubenque, *Le problème de l'etre chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962; 1966[2].
— AA.VV., *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Herausgegeben von F.P. Hager, Darmstadt 1969.
— W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova 1970.
— K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, I. Teil: *Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin 1972.
— H. Happ, *Hyle, Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin – New York 1971.
— C. Natali, *Cosmo e divinità, La strutura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila 1974.
— E. Berti, *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975.
— E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977; nuova edizione Bompiani, Milano 2004.
— AA.VV., *Aristoteles. Werk und Wirkung. P. Moraux gewidmet. Erster Band, Aristoteles und seine Schule*, hrs. J.W. Wiesner, Berlin – New York 1985, pp. 239-338.
— F.A. Lewis, *Substance and predication in Aristotle*, Cambridge 1991.
— J. Maul Hanns, *Kontinuum und Sein bei Aristoteles*, Frankfurt 1991.
— H. Steinfath, *Selbständigkeit und Einfachheit: zur Substanztheorie des Aristoteles*, Frankfurt am Main 1991.
— A.P. Bos, *Teologia cosmica e metacosmica. Per una nuova interpretazione dei dialoghi perduti di Aristotele*, traduzione di E. Peroli, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991.
— F.A. Lewis, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge 1992.
— AA.VV., *Aristotele. Perché la Metafisica*, a cura di A. Bausola e G. Reale (saggi di A. Bausola, E. Berti, A. Bos, B. Cassin, A. Ghisalberti, G. Giannantoni, H. Krämer, V. Melchiorre, M. Migliori, M. Mignucci, C. Natali, R. Radice, G. Reale, C. Rossitto, L. Ruggiu, Th.A. Szlezák, V. Verra. C. Vigna, M. Wesoly, I.E. Zielinski), Vita e Pensiero, Milano 1994[1-2].
— P. Natorp, *Tema e disposizione della "Metafisica" di Aristotele*, con in appendice il saggio sulla inautenticità del libro K della *Metafisica*, prefazione e introduzione di G. Reale, traduzione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1995.
— F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, prefazione, introduzione e traduzione dei testi greci di G. Reale, traduzione del testo tedesco e indici di S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 1995.
— T.H. Irwin, *I princìpi primi di Aristotele*, presentazione di G. Reale, introduzione e indici di R. Davies, traduzione di A. Giordani, Vita e Pensiero, Milano 1996.
— A. Jaulin, *Eidos et ousia*, Paris 1999.
— D. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford University Press 2002.
— M.V. Wedin, *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford Universiy Press 2002.
— B. Witt, *Potentiality and Actuality in Aristotle' Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca 2003.
— D. Fonfara, *Die Ousia-Lehren des Aristoteles*, Berlin 2003.

c) Sulla fisica, la filosofia della natura e la biologia

— A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain 1913; deuxième édition revue et augmentée 1946; rist. anast. 1973.
— J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote, Etude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris 1939; 1970[2].
— H. Weiss, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel 1942; Darmstadt 1967[2].
— W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962; edizione italiana: *La fisica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993.
— J.M. Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris 1967.
— L. Ruggiu, *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele*, Brescia 1968.
— W. Kullmann, *Wissenschaft und Methode, Interpretation zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin – New York 1974.

— AA.VV., *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Herausgegeben von G.A. Seeck, Darmstadt 1975.
— AA.VV., *Aristoteles. Werk und Wirkung*, sopra citato, Berlin – New York 1985, pp. 98-167.
— S. Byl, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote. Sources écrites et préjugés*, Bruxelles 1980.
— F. de Gandt – P. Souffrin, *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris 1991.
— H.S. Lang, *The order of nature in Aristotle's physics*, Cambridge – New York 1998.

d) Sulla psicologia
— M. De Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris 1934.
— F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1948; rist. anast. 1973. (E il più significativo fra gli scritti concernenti l'evoluzione della dottrina aristotelica dell'anima).
— E. Barbotin, *La Théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain-Paris 1954.
— P. Cosenza, *Sensibilità, percezione, esperienza secondo Aristotele*, Napoli 1968.
— Ch. Lefèvre, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain 1972.

e) Sull'etica
— E.J. Schächer, *Studien zu den Ethiken des Corpus Aristotelicum*, 2 voll., Paderborn 1940; New York-London 1968[2].
— R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris 1958; 1973[3].
— P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963.
— W. J. Oates, *Aristotle and the Problem of Value*, Princeton 1963.
— P.L. Donini, *L'etica dei Magna Moralia*, Torino 1965.
— J. Vanier, *Le bonheur, principe et un de la morale aristotélicienne*, Paris-Bruges 1965.
— W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968.
— J.D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford 1968.
— AA.VV., *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5. Symposium Aristotelicum*, Herausgegeben von P. Moraux und D. Harlfinger, Berlin 1971.
— C.J. Rowe, *The Eudemian and Nicomachean Ethics, A Study in the Development of Aristotle's Thought*, Cambridge 1971.
— AA.VV., *Ethik und Politik des Aristoteles*, Herausgegeben von F.P. Hager, Darmstadt 1972.
— AA.VV., *Aristoteles. Werk und Wirkung*, sopra citato, Berlin – New York 1985, pp. 339-426.
— AA.VV., *Etica, Politica, Retorica...*, sotto citato, L'Aquila 1989, pp. 1-36.
— R. Brachet, *L'âme religieuse du jeune Aristote*, Fribourg 1990.
— S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York 1991.
— G. Van Riel, *Pleasure and the good life*, Leiden 2000.
— W. Schneider, *Ousia und Eudaimonia*, Berlin 2001.
— L. Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge Univ. Press 2002.
— S. Gastaldi, *Bios haireotatos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2003.
— G.R. Lear, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton 2004.

f) Sulla dottrina politica
— E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York 1959[2].
— R. Laurenti, *Genesi e formazione della «Politica» di Aristotele*, Padova 1955.
— R .Weil, *Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique»*, Paris 1960.
— AA.VV, *La «Politique» d'Aristote, «Entretiens sur l'Antiquité classique»*, XI, Vandoeuvres-Genève 1965.
— AA.VV., *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Herausgegeben von P. Steinmetz, Hildesheim-New York 1973.
— G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg i. Br. 1973.
— AA.VV., *Aristoteles. Werk und Wirkung*, sopra citato, Berlin – New York 1985, pp. 427-445.
— AA.VV., *Etica, Politica, Retorica...*, sotto citato, L'Aquila 1989, pp. 39-159.
— S.G. Salkever, *Finding the mean: theory and practice in Aristotelian political philosophy*, Princeton 1990.
— AA. VV., *Essays on the foundations of Aristotelian political science*, ed. by Lord Carnes and D.K. O'Connor, Berkeley 1991.

— *A companion to Aristotle's Politics*, ed. by D. Keyt and F. Miller, Oxford 1991.
— R. Kraut, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford University Press 2002.
— C.A. Bats, *Aristotle's "Best Regime": Kingship, Democracy, and the Rule of Law*, Louisiana Univ. Press, Baton Rouge 2003.

g) Sul *Trattato di economia*:
— R. Laurenti, *Studi sull'«Economico» attribuito ad Aristotele, «Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia, Facoltà di Magistero dell'Università di Genova»*, Milano 1968.

h) Sulla logica e sui problemi del metodo
— H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 voll., Leipzig 1896-1900, 1936²; rist. anast., Hildesheim 1969.
— G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927, 1968².
— F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin 1929.
— A. Becker, *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*, Berlin 1933; Darmstadt 1968.
— L.M. Regis, *L'opinion selon Aristote*, Paris – Ottawa 1935.
— J.M. Le Blond, *Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote*, Paris 1938.
— S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain-Paris 1946.
— J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1951; trad. it. a cura di C. Negro, Morcelliana, Brescia 1957.
— C.A. Viano, *La logica di Aristotele*, Torino 1955.
— G. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik*, Göttingen 1959; 1963²; 1969³.
— AA.VV., *Aristote et les problèmes de méthode, Atti del II Symposium Aristotelicum*, Louvain 1961.
— W. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford 1962.
— M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965.
— AA. VV., *Aristotle on Dialectic, The Topics, Proceedings of the third Symposium Aristotelicum*, Edited by G.E.L. Owen, Oxford 1968.
— C. Negro, *La sillogistica di Aristotele come metodo della conoscenza scientifica*, Bologna 1968.
— V. Sainati, *Storia dell'Organon aristotelico*, vol. I: *Dai Topici al De interpretatione* (Istituto di Filosofia dell'Università di Pisa), Firenze 1968; vol II: *L'analitica*, Pt. I: *La crisi epistemologica della topica* (Istituto di Filosofia dell'Università di Pisa), Firenze 1973.
— G. Capozzi, *Giudizio, prova e verità. I princìpi della scienza nella analitica di Aristotele*, Napoli 1974.
— W. Schmidt, *Theorie der Induktion, Die prinzipielle Bedeutung der Epagoge bei Aristoteles*, München 1974.
— A. Zadro, *Tempo ed enunclati nel «De interpretatione» di Aristotele*, Padova 1979.
— AA.VV., *Aristoteles. Werk und Wirkung*, sopra citato, Berlin – New York 1985.
— A. Bäck, *Aristotle's theory of predication*, Leiden 2000.
— C.W.A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford University Press 2002.

i) Sulla poetica
— E. Bignami, *La poetica di Aristotele e il concetto dell'arte presso gli antichi*, Firenze 1932.
— W.J. Verdenius, *Kátharsis tón pathemáton*, in AA.VV., *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, pp. 367-73.
— L. Cooper, *The Poetics of Aristotle, Its Meaning and Influence*, Ithaca-New York 1956; 1963².
— G.F. Else, *Aristotle's Poetics: the Argument*, Cambridge (Mass.) 1957.
— G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino 1961.
— P. Somville, *Essai sur la poétique d'Aristote et sur quelques aspects de sa postérité*, Paris 1975.
— M. Zanatta, *La genesi e il significato dottrinale delle Categorie*. Monografia introduttiva a *Le Categorie*..., sopra citato, pp. 7-270.
— S. Halliwell, *Aristotle's «Poetics»*, Chicago (Ill.) 1998.

l) Sulla *retorica*
— A. Russo, *La filosofia della retorica in Aristotele*, Napoli 1962.
— W.M.A. Grimaldi, *Studies in the philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden 1972.
— A. Pieretti, *I quadri socio-culturali della «Retorica» di Aristotele*, Roma 1973.

— AA.VV., *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, a cura di E. Berti e L.M. Napolitano Valditara («Methodos», 17), L'Aquila 1989, pp. 162-216.
— P.D. Brandes *A history of Aristotle's Rhetoric: with a bibliography of early printing*, Metuchen, N.J., 1989.

m) Sulle opere biologiche:
— AA.VV., *Philosophical issues in Aristotle's biology*, ed. by A. Gotthelf e J.G. Lennox, Cambridge 1987.

B – Quasi tutta la letteratura aristotelica fino all'anno 1896 si troverà in: M. Schwab, *Bibliographie d'Aristote*, Librairie H. Welter, Paris 1896. L'opera è manoscritta e contiene circa 3.750 titoli (è preziosa soprattutto per le puntuali indicazioni delle edizioni, delle traduzioni e dei commentari di Aristotele). Per la bibliografia a cavallo fra il secolo XIX e il secolo XX è da vedere: Praechter, pp. 101*-22*. Per la letteratura posteriore al 1926, si vedranno: M.D. Philippe, *Aristoteles*, «Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie», 8 (1948); W. Totok, *Handbuch...*, pp. 214-264. Per un quadro di insieme sullo stato degli studi su Aristotele, si veda: E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, pp. 9-122; nuova edizione con presentazione di G. Reale e indici generali a cura di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997; E. Berti, *Aristotele*, in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, Brescia 1975, pp. 247-317. Sulla *Metafisica* si veda: R. Radice, *La «Metafisica» di Aristotele nel XX secolo*, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1996; 1997[2]. Sulle *Categorie:* D. O'Brien*, Bibliographie annotée des études principales sur les Catégories d'Aristote (1794-1975)*, in AA.VV., *Concept et Catégories dans la pensée antique*, sous la direction de P. Aubenque, Paris 1980, pp. 1-22; Flashar, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 175-457; per ulteriori indicazioni e per le bibliografie concernenti le singole opere o le singole parti della filosofia di Aristotele, si veda la nostra *Introduzione a Aristotele*, cit., pp. 201 s., 229 s., 232, 234, 235 s., 237, 239 s., e Totok, 1997, pp. 357-466.

ARPOCRAZIONE DI ARGO: cfr. Medioplatonici, 5.

E T C B – A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 435-485.
— Medioplatonici, *Opere, frammenti, testimonianze*, ed. Vimercati, pp. 557-586.

S – J. Whittaker, *Harpocration and Serenus in a Paris Manuscript*, «Scriptorium», 33 (1979), pp. 59-62.

ARRIANO FLAVIO DI NICOMEDIA, storico e uomo politico, vissuto fra la fine del I e la prima metà del II secolo d.C. È noto soprattutto per la sua opera dal titolo *Anabasi* o *Storia della spedizione di Alessandro*.

O – Ci sono pervenute anche altre sue opere di carattere geografico e tattico-strategico nonché sunti fatti da Fozio di altre opere storiche. Il grande merito di Arriano nei confronti della filosofia consiste nell'aver fissato per iscritto le lezioni di Epitteto, di cui egli fu uditore, nell'opera intitolata *Diatribe*, in otto libri, di cui quattro pervenutici, e di aver pubblicato il *Manuale*, che è un condensato delle dottrine delle *Diatribe*. In queste opere Arriano si limirò alla funzione di scrivano di Epitteto. Elenchiamo pertanto le edizioni e le traduzioni di esse sotto la voce Epitteto.

ARTEMIDORO DIALETTICO: ricordato da Diogene Laerzio (IX, 53) come autore di un libro *Contro Crisippo*. È tutto quanto sappiamo di lui.

ARTEMISIA MEGARICA: cfr. Megarici, 14.

ASCLEPIADE: cfr. Accademici antichi, 4.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 111-114, 323-326, 543-544.

ASCLEPIADE DI BITINIA: epicureo vissuto a cavallo tra il II e il I secolo a.C.

O – Scrisse commentari a Ippocrate, che conosciamo da testimonianze di Sesto Empirico.

S – E. Rawson, *The Life and Death of Asclepiades of Bithynia*, «Classical Quarterly», 32 (1982), pp. 358-370.
— G. Harig, *Die philosophischen Grundlagen des medizinischen Systems des Asklepiades von Bithynien*, «Philologus», 127 (1983), pp. 42-60.

B – G. Harig, *op. cit.* e M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, pp. 279.

ASCLEPIADE DI FLIUNTE, cfr. Eliaco-Eretriaci, 7.

O – Ci sono pervenute solo testimonianze, tramandateci soprattutto da Diogene Laerzio (II, 105, 126, 129-132, 137 s., IV, 91).

E – G. Giannantoni*, Socratis et Socraticorum reliquiae.* Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 519-520.

ASCLEPIO DI TRALLE, filosofo neoplatonico della seconda scuola di Alessandria, vissuto fra il V e il VI secolo d.C.

O – Ci sono pervenute le seguenti opere:
1. *Commentario alla Metafisica di Aristotele* (libri A-Z) *In Aristotelis Metaphysicam*
2. *Commentario all'Introduzione all'aritmetica di Nicomaco In Nicomachi Arithmeticam introductionem*

E – Il commento ad Aristotele è pubblicato nei *C.A.G.*, VI, 2 (cfr. indicazione analitica alla voce Commentari greci di Aristotele).
Il commento a Nicomaco è edito, con utili note e indici, da:
— L. Tarán, *Asclepius of Tralles, Commentary to Nicomachus' Introduction to Arithmetic, Edited with an Introduction and Notes*, «Transactions of the American Philosophical Society», N.S., vol. 59, part 4, 1969.

S – K. Kremer, *Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentare der Ammonius-Schule*, Münster Westf. 1961.
— L.G. Westerink, *Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon*, «Revue des l'Etudes Grecques», 77 (1964), pp. 526-535.
— A. Madigan, *Syrianus and Asclepius on Forms and Intermediates in Plato and Aristotle*, «Journal of the History of Philosophy», 24 (1986), pp. 149-172.
— C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la «Métaphysique» d'Aristote*, Leiden 2001.

B – AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 490-491.

ASCLEPIODOTO DI ALESSANDRIA: cfr. Neoplatonici, VI, C, 2.

ASCLEPIODOTO STOICO: cfr. Mediostoici, 6.

S B – P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, p. 709 e 715.

ASPASIO, filosofo peripatetico del II secolo d.C.

O – Dei commentari aristotelici da lui scritti ci è pervenuta buona parte di un *Commentario all'Etica nicomachea di Aristotele*.

E – È pubblicato nei *C.A.G.*, XIX, 1 (cfr. indicazione analitica alla voce Commentari greci di Aristotele).

T – H. Longpré, *Aspasius, Commentaire du livre III de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote (P. 58-80.3 Heylbut),* [S. l.] 1998.
— D. Konstan, *Aspasius, On Aristotle Nicomachean Ethics 8*, with *Michael of Ephesus, On Aristotle Nicomachean Ethics 9*, and *Anonymous, On Aristotle Nicomachean Ethics 8-9*, London – New York 2001.

S – P. L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino 1974, pp. 98 ss.
— F. Becchi, *Aspasio e i Peripatetici posteriori. La formula definitoria della passione*, «Prometeus», 9 (1983), pp. 83-104.
— F. Becchi, *Sui presunti influssi platonici e medioplatonici nel commento di Aspasio all'Etica*

nicomachea, in AA.VV., *Studi in onore di Adelmo Barigazzi*, 2 voll. («Sileno», 10-11), Roma 1984-1985, Vol. I, pp. 63-81.
— P. Moraux, *Der Aristotelismus* (cfr. voce Peripatetici), vol. II, pp. 226-294; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 1. *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 221-283.
— A. Kenny, *Aspasius and Aristotle's Ethical Corpus*, in AA.VV., *Proceedings of the World Congress on Aristotle, Thessaloniki, August 7-14, 1978*, Atene 1981, pp. 172-174.
— F. Becchi, *Aspasio, commentatore di Aristotele*, in ANRW, II, 36, 7 (1994), pp. 5365-5396.

B – AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, p. 491.

ASSIOTEA DI FLIUNTE: cfr. Accademici antichi, 29.

ASTONE DI CROTONE, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 9.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Aston*, Abo 1965, p. 54.

ATAMANTE DI POSIDONIA, PSEUDO (?): cfr. Mediopitagorici, 10.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Athamas*, Abo 1965, p. 54.

ATENEO DI CIZICO: cfr. Accademici antichi, 5.

E T C – Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 135-138, 345-348, 573-574.

ATENEO DI NAUCRATI, retore ed erudito vissuto fra il II e il III secolo d.C. ad Alessandria e a Roma.

O – Compose una vasta opera in 30 libri dal titolo i *Sofisti a banchetto* (*Deipnosophistai*). Nella forma tradizionale della letteratura simposiaca che mette capo al *Simposio* di Platone, Ateneo descrive un banchetto di uomini dotti e, nel riprodurre le loro svariate discussioni, dà ampie notizie su antichi autori, citando (all'occasione anche testualmente) brani di opere che in seguito andarono perdute e che, non di rado, ci sono note solo grazie alla trascrizione fattane da Ateneo. A causa della eccessiva mole della redazione originaria, l'opera di Ateneo fu epitomata in seguito almeno due volte. La prima epitome in 15 libri (invece dei 30 originari) è quella che noi leggiamo ancora oggi per intero, a parte una grossa lacuna che riguarda i primi due libri e l'inizio del terzo. La seconda epitome, fatta nel Medioevo, è di gran lunga più breve della precedente, ma serve a colmare le lacune e, in generale, come testimonianza ausiliaria.

E – G. Kaibel, *Athenaei Naucratitae Dipnosophistarum libri XV*, 3 voll., Lipsiae 1887-1890; rist. anast., Stuttgart 1961-1962 (Bibl. Teubn.), con ricchissimi indici alla fine del terzo volume che consentono di risalire con facilità agli autori o ai passi degli autori discussi nell'opera. Riproduce fedelmente il testo del Kaibel.

E T C – Ch. B. Gulick, *Athenaeus, The Deipnosophists*, 7 voll., London 1927-1941, con successive ristampe (Loeb), con la traduzione inglese a fronte.
— Una nuova edizione critica è in corso di pubblicazione nella Collana Budé: A.M. Desrousseaux-Ch. Astruc-G. Rochefort, *Athénée de Naucratis, Les Deipnosophistes*, Paris 1956 ss., con traduzione francese a fronte.
— L. Canfora (a cura di), *Ateneo, I Deipnosofisti: i dotti a banchetto*, 4 voll., Editrice Salerno, Roma 2001 (prima traduzione italiana commentata).
Il testo ridotto della seconda epitome è stato pubblicato, in edizione a parte, da:
— S.P. Peppink, *Athenaei Deipnosophistae*, 2 voll. in tre tomi, Brill, Lugduni-Batavorum 1936-1939.

ATENEO STOICO: è uno degli ultimi epigoni della Stoa, vissuto nel III secolo d.C. (cfr. Longino, presso Porfirio, *Vita di Plotino*, 20).

ATENODORO DI TARSO: cfr. Mediostoici, 15.

S B – P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von*

Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch., Berlin – New York 1984, pp. 585-591; traduzione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 2. *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 153-159.

ATOMISTI (secoli V e IV a.C.)
Ecco il catalogo dei nomi dei filosofi atomisti che figurano nella silloge del Diels-Kranz. Il primo numero è nostro, il secondo, in parentesi, è quello della numerazione generale dei Presocratici del DK.

1. (= 67 DK) **Leucippo di Abdera**
2. (= 68 DK) **Democrito di Abdera**
3. (= 69 DK) **Nessa di Chio**
4. (= 70 DK) **Metrodoro di Chio**
5. (= 71 DK) **Diogene di Smirne**
6. (= 72 DK) **Anassarco di Abdera**
7. (= 73 DK) **Ecateo di Abdera**
8. (= 74 DK) **Apollodoro di Cizio**
9. (= 75 DK) **Nausifane di Teo**
10. (= 76 DK) **Diotimo di Tiro**
11. (= 77 DK) **Bione di Abdera**
12. (= 78 DK) **Bolo di Mende** (oggi sarebbe da togliere dal catalogo degli Atomisti, per i motivi di cui diciamo alla voce Presocratici, 78).

O – Di tutti questi pensatori ci sono giunti solo frammenti e testimonianze, significativi soprattutto per quanto concerne Democrito.

E – L'edizione Diels-Kranz resta, per il momento, unica (vol. II, pp. 70-251; ed. Bompiani, pp. 1155-1541).

E T B – *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti*, secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, parole-chiave e appendice bibliografica a cura di M. Andolfo, Bompiani, Milano 2001.

T C – Una buona traduzione italiana, con note di commento, è stata curata da:
— V.E. Alfieri, *Gli Atomisti, frammenti e testimonianze*, Laterza, Bari 1936 (ora riportata anche nei Presocratici (cfr. voce), ma senza note).

S – V.E. Alfieri, *Atomos Idea, L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze 1953; nuova edizione riveduta, Congedo Editore, Galatina 1979.
— G. Calogero, *Storia della logica antica*, Bari 1967, pp. 363-452.
— D.J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton 1967.
— AA.VV., *L'atomo fra scienza e letteratura*, XII giornate filologiche genovesi, 20-21 febbraio 1984, «Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale dell'Università di Genova», 91 (1986).
— AA.VV., *The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*, «The Greek Cosmology», 1 (1987).

B – Bibliografia molto ricca in Alfieri, *Atomos...*, pp. 206-214; 205-213^2 e in Zeller-Capizzi (cfr. Presocratici), pp. 139 ss. Ivi si troverà anche lo stato delle moderne ricerche sui problemi generali e particolari concernenti la filosofia atomistica. Per la letteratura più recente si veda: Totok, 1997, pp. 200-202; B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 591-619.

ATTICO: filosofo medioplatonico del II secolo d.C.

O – Ci sono giunti solo frammenti (alcuni piuttosto ampi), conservatici da Eusebio e da Proclo.

E – J. Baudry, *Atticos, Fragments de son oeuvre avec introduction et notes*, Paris 1931 (Coll. Budé). Edizione critica limitata ai frammenti di Attico conservatici da Eusebio di Cesarea nella *Praeparatio Evangelica*.
— E. des Places, *Atticus, Fragments, Texte établi et traduit*, Paris 1977 (Coll. Budé). Include anche i frammenti conservatici da Proclo.

T – Oltre alle traduzioni in lingua francese di Baudry e di des Places, che si trovano nelle edizioni sopra citate, si veda la traduzione in lingua italiana curata da G. Martano, nelle note dell'opera sotto citata.
— Medioplatonici, *Opere, frammenti, testimonianze*, ed. Vimercati, pp. 711-792.

S – G. Martano, *Attico, filosofo platonico del II sec. d.C.*, in *Due precursori del Neoplatonismo*, Silvio Viti, Napoli s.d., pp. 23-61.
— Oltre al saggio del Martano, si segnalano le introduzioni di Baudry e di des Places alle edizioni sopra citate.
— P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch.*, Berlin – New York, 1984, pp. 564-582; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 2. *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 133-150.
— C. Moreschini, *Attico, una figura singolare del medioplatonismo*, ANRW, II, 36, 1 (1987), pp. 477-491.
— È. des Places, *Numénius et Atticus. Le platonisme moyen ai IIe siècle ap.C.*, «Koinonia», 8 (1984), pp. 7-15.
— È. des Places, *Platonisme et apologétique chrétienne au IIe siècle ap. J.C. Numénius, Atticus, Justin*, «Studia Patristica», 15 (1984), pp. 432-441.

B – La bibliografia si troverà in des Places, *op. cit.*, pp. 33 ss. e in Totok, 1997, p. 578.

AURELIO ERACLIDE: cfr. Stoici, Elenco scolarchi, 14.

B

BASILIDE EPICUREO: cfr. Epicurei, Elenco scolarchi, 6.

S B – M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, pp. 280 e 282.

BASILIDE STOICO: cfr. Stoici antichi, 16.

E T – Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, ed. von Arnim, Bompiani, pp. 1500-1501.

BIONE DI ABDERA: cfr. Presocratici, 77; Atomisti, 11.

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Abderiten, Bion von Abdera*, Berlin 1952[2], p. 251.

E T C – M. Andolfo, *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti*, secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, parole-chiave e appendice bibliografica, Bompiani, Milano 2001, pp. 476-477.

T – J.P. Dumont, *Les Abdéritains, Bion d'Abdère, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 977.
— V.E. Alfieri, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Bione di Abdera*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti* Tomo II, Bari 1969, 2002[7], p. 865.

BIONE DI BORISTENE: filosofo cinico vissuto fra il IV e il III secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti.

E C – J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes, A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, «Studia Graeca Upsaliensia», 11 (1976).

T – Per le traduzioni si vedano:
— Nestle, *Die Sokratiker...* (cfr. Socratici), pp. 116-119.
— Paquet, *Les Cyniques...* (cfr. Cinici), pp. 127-135.

S – A. Brancacci, *Teodoro l'Ateo e Bione di Boristene fra Pirrone e Arcesilao*, «Elenchos», 3 (1982), pp. 55-85.
— A. Pennacini, *Bione di Boristene. La retorica al servizio della filosofia*, in AA.VV., *Mnemosynum. Studi in onore di A. Ghiselli*, Bologna 1989, pp. 451-456.
— J.F. Kindstrand, *A supposed Testimony to Bion of Borysthenes*, «Classical Quarterly», 35 (1985) 527-529.

B – Eccellente è la monografia introduttiva del Kindstrand, *op. cit*., pp. 1100, la più completa sull'argomento; cfr., ivi, pp. XI-XXII, anche una nutrita bibliografia. Si veda anche K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, p. 361.

BOETO DI MARATONA: cfr. Neoaccademici, 22.

S B – W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, p. 910.

BOETO DI SIDONE PERIPATETICO: cfr. Peripatetici. B, 4.

S – H.B. Gottschalk, *Boethus' psycology and the Neoplatonism*, «Phronesis», 31 (1986) 243-257.
— A.R. Dyck, *Notes in Platonic Lexicography in Antiquity*, «Harvard Studies in Classical Philology», 89 (1985), pp. 75-88.
— P. Moraux, *Der Aristotelismus...* (cfr. voce Peripatetici), vol. I, pp. 143-179; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume primo. *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, prefazione di G. Reale, introduzione di Th. A. Szlezák, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 149-184.

BOETO DI SIDONE STOICO: cfr. Stoici antichi, 15. Questo autore è stato spesso confuso con l'omonimo Peripatetico (cfr. voce), anche perché le fonti di alcuni autori antichi possono trarre in inganno.

E T – Medioplatonici, *Opere, frammenti, testimonianze*, ed. Vimercati, pp. 1494-1499.

S – F. Alesse, *Lo stoico Boeto di Sidone*, «Elenchos», 18 (1997), pp. 359-383.
— P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 635 s.

BOEZIO SEVERINO, vissuto a cavallo fra il V e il VI secolo d.C., è pensatore neoplatonico e cristiano. È importante non per la filosofia antica in quanto tale, ma come tramite fra la cultura greca e quella latino-medioevale, specialmente per le sue traduzioni e per i suoi commenti ad Aristotele. Per l'autorità che godette nel Medioevo, più che come conclusione del pensiero antico-pagano, va studiato come premessa e fonte del pensiero cristiano e medievale.

E – Ricordiamo che le opere complete, per il momento, sono reperibili solo nel Migne, *Patrologia Latina*, LXIII e LXIV, Parisiis 1882 e 1891.

E T – Segnaliamo qui solamente la traduzione della sua opera più famosa; per le altre edizioni e traduzioni si vedano le bibliografie sotto indicate:
— C. Moreschini, *Severino Boezio, La consolazione della filosofia*, Utet, Torino, 1994 (con testo latino a fronte).

S – L. Obertello, *Severino Boezio*, 2 voll., Accademia ligure di Scienze e Lettere, Genova 1974.
— S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition* («Publications in Medieval Studies», 23,2), vol. II, Notre Dame 1986, pp. 647-718 (illustra una serie di testi di particolare interesse per la storia del Platonismo).
— H. Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford 1981.
— L. Obertello, *Boezio e dintorni: ricerche sulla cultura altomedievale*, Firenze 1989.
— J. Shiel, *Boetius' Commentaries on Aristotle*, in AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 349-372.

— AA.VV., *Boethius. His Life, Thought and Influence*, ed M.T. Gibson, Oxford 1981.

B – Una bibliografia ricchissima si trova nel vol. II dell'opera di Obertello, sopra cit., *passim*. In particolare, per le edizioni, cfr., ivi, pp. 13-33; per le traduzioni, ivi, pp. 34-52; per la letteratura critica, ivi, pp. 55-226. Un bibliografia aggiornata si troverà in: J. Gruber, *Boethius 1925-1998*, «Lustrum», 39 (1997), pp. 307-383; cfr. anche Totok 1997, pp. 625-630.

BOIDA: cfr. Presocratici, 34.

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Boïdas*, Berlin 1951[6], p. 376; ed. Bompiani, pp. 66-67.

E T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Boïdas, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 447.

— G. Giannantoni, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Boida*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], p. 245.

BOLO DI MENDE: cfr. Presocratici, 78; Atomisti, 12.

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Abderiten, Bolos*, Berlin 1952[6], p. 251; ed. Bompiani, pp. 1540-1541.

E T C – M. Andolfo, *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti*, secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, parole-chiave e appendice bibliografica, Bompiani, Milano 2001, pp. 478-479.

T – J.P. Dumont, *Les Abdéritains, Bolos, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 978.

— V.E. Alfieri, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Bolo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], pp. 866-867.

— M. Andolfo, *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti*, secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, parole-chiave e appendice bibliografica, Bompiani, Milano 2001, pp. 748-749.

S – R. Laurenti, *La questione Bolo-Democrito*, in AA.VV., *L'atomo fra scienza e letteratura*, Genova 1985, pp. 75-106.

BRISONE MEGARICO: cfr. Megarici, 29.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 475-484; IV, pp. 107-114.

B – K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 349 s.

BRISONE PITAGORICO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 11.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Bryson*, Abo 1965, pp. 56-58.

S – M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers Bryson und sein Einflussauf die islamische Wissenschaft*, «Orient und Antike», 5 (1928).

— F. Wilhelm, *Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Phintys*, «Rheinisches Museum», 70 (1915), pp. 161-223.

BRO(N)TINO DI CROTONE o DI METAPONTO: cfr. Presocratici, 17; Pitagorici antichi, 4.

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Aeltere Pythagoreer, Bro(n)tinos*, Berlin 1951[6], pp. 106-107; ed. Bompiani, pp. 242-243.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Bro(n)tino*, vol. I, Firenze 1958, pp. 74-77; ed. Bompiani, pp. 79-84.
— D. Delattre, *Les Pythagoriciens, anciens, Brontin, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*. Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 73-74.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Brontino*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 134-135.

BRO(N)TINO DI CROTONE o DI METAPONTO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 12.
E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Brotinos*, Abo 1965, pp. 54-55.

BULAGORA PITAGORICO: cfr. Pitagorici, Elenco scolarchi, 4.

BUTERO DI CIZICO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 13.
E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Butheros*, Abo 1965, p. 59.

C

CALCIDIO: filosofo neoplatonico del IV secolo d.C.
O – Ci è pervenuta una traduzione (parziale) in latino con commento del *Timeo* di Platone.
E – J.H. Waszink – P.J. Jensen, *Timaeus a Calcidio translatus commentariogue instructus* («Plato Latinus», vol. IV), Brill, Leiden 1962; 1975[2].
T C – C. Moreschini (a cura di), *Calcidio, Commentario al «Timeo» di Platone*, testo latino a fronte, con la collaborazione di M. Bertolini, L. Nicolini e I. Ramelli, Bompiani, Milano 2003.
S – J.C.M. van Winden, *Calcidius on Matter, His Doctrine and Sources, A Chapter in the History of Platonism*, Leiden 1959; 1965[2].
— J.H. Waszink, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius, I: Die erste Hälfte des Kommentars*, Leiden 1964.
— J. den Boeft, *Calcidius on Fate, His Doctrine and Sources*, Leiden 1970.
— J. den Boeft, *Calcidius on Demons*, Leiden 1977.
— S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, («Publications in Medieval Studies», 23,2), vol. II, Notre Dame 1986, pp. 419-492.

CALDAICI, ORACOLI: cfr. Oracoli Caldaici.

CALLICLE ACCADEMICO: cfr. Neoaccademici, 10.

CALLICRATIDA DI SPARTA, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 14.
E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Kallikratidas*, Abo 1965, pp. 102-107.
T – *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), pp. 66-69.
— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a Fforeword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 235-237.
S – F. Wilhelm, *Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Phintys*, «Rheinisches Museum», 70 (1915), pp. 161-223.

CALLIFONTE DI CROTONE: cfr. Presocratici, 19; Pitagorici antichi, 6.

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Aeltere Pythagoreer, Kalliphon und Demodekes*, Berlin 1951[6], pp. 110-112; ed. Bompiani, pp. 254-259.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Callifonte e Democede*, vol. I, Firenze 1958, pp. 106-113; ed. Bompiani, pp. 115-124.
— D. Delattre, *Les Pythagoriciens anciens, Calliphon, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV.*, Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 82-85.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Callifonte e Democede*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 142-145.

CALLINO PERIPATETICO, discepolo di Teofrasto ed erede di alcuni suoi beni.

CALLISTENE DI OLINTO, filosofo peripatetico discepolo di Teofrasto e uno dei suoi esecutori testamentari.

CALVENO TAURO DI BERITO: cfr. Medioplatonici, 7.

O – Possediamo testimonianze e frammenti, raccolti e tradotti con commento in:

E T C B – A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 221-376.
— Medioplatonici, *Opere, frammenti, testimonianze*, ed. Vimercati, pp. 457-532.

CAMELEONTE DI ERACLEA NEL PONTO: cfr. Peripatetici, A, 4, e inoltre:

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft IX: *Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes*, Benno Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1957; 1969[2], pp. 45-88.
— V. Steffen, *Chamaeleontis Fragmenta*, Varsavia 1964.
— D. Giordano (e altri), *Chamaeleontis Heracleotae fragmenta*, Bologna 1977, 1990[2] (edizione ampliata).

S – G. Arrighetti, *Cameleonte, la mimesis e la critica letteraria nella grecità*, in AA.VV., *Ricerche di filosofia classica: II, Filologia e critica letteraria della grecità*.
— G. Arrighetti, *Poeti, eruditi e biografi. Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*, Pisa 1987.

B – Bibliografia in D. Giordano, sopra citato, alle pp. 188-203 e in F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn des römischen Kaiserzeit*, *§ 25 Chamaileon von Herakleia*, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 555 ss.

CARMADA (o **CARMADE**): cfr. Neoaccademici, 13.

S B – W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 906 ss. e 913 s.

CARNEADE DI CIRENE: accademico scettico del III-II secolo a.C. Fu scolarca dell'Accademia.

O – Non scrisse nulla. Del suo pensiero ci sono pervenute testimonianze attraverso i suoi discepoli.

E C – B. Wisniewski*, Karneades, Fragmente, Text und Kommentar*, «Archiwum Filologiczne», 24 (1970).

T – Una traduzione italiana si trova in:
— Russo, *Scettici...* (cfr. voce), pp. 213-383.

S – Oltre alle storie generali dello scetticismo, cfr.:
— E. Nonvel Pieri, *Carneade*, Padova 1978.
— J.L. Ferrary, *Le Discours de Philus (Cicéron, De Re Publica III, 8-31) et la philosophie de Carnéade*, «Revue des Études latines», 55 (1977), pp. 128-156.
— A.M. Ioppolo, *Carneade e il terzo libro delle Tusculanae*, «Elenchos», 1 (1980), pp. 76-91.

— H.J. Mette, *Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustr. 26,7-94). Von Lakydes bis zu Kleitomachos*, «Lustrum», 27 (1985), pp. 55-141.
— J. Croissant, *La morale de Carnéade*, in J. Croissant, *Études de philosophie ancienne*, «Cahiers de Philosophie Ancienne», 4 (1986), pp. 230-275.
— G. Giannantoni, *Criticò Carneade l'astrologia stoica?*, «Elenchos», 15 (1994), pp. 201-218.
— J. Allen, *Academic probabilism and Stoic epistemology*, «Classical Quarterly», 44 (1994), pp. 85-113.

B – L. Ferraria G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, in: *Lo scetticismo...* (cfr. voce Scettici), pp. 753-850. Ulteriore bibliografia si troverà in W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 849-897.

CARNEADE IL GIOVANE (FIGLIO DI POLEMARCO): cfr. Accademici, Elenco scolarchi, 12; Neoaccademici, 7.

E – H.J. Mette, *Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustr. 26,7-94). Von Lakydes bis zu Kleitomachos*, «Lustrum», 27 (1985), pp. 39-148.

CARNEISCO EPICUREO

E T C B – M. Capasso, *Carneisco, Il secondo libro del Filista (PHerc 1027*), edizione, traduzione e commento, nella collana «La Scuola di Epicuro», Napoli 1988.

CARONDA DI CATANIA, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 15.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Charondas*, Abo 1965, pp. 59-67.

T – *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st. cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), pp. 64 s.
— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 231-233.

CASSIO SCETTICO: cfr. Medici Empirici, 14; Neoscettici, 22.

CEBETE, PSEUDO: filosofo pitagorico-stoicheggiante dell'età ellenistica (cfr. Mediopitagorici, 65).

O – Sotto il nome di Cebete pitagorico, discepolo di Socrate, ci è pervenuta una operetta dal titolo: *Tavola di Cebete* (*Cebetis tabula*).

E – C. Praechter, *Cebetis tabula*, Lipsiae 1893 (Bibl. Teubn.).

E T C – D. Pesce, *La Tavola di Cebete*, Testo, traduzione, introduzione e commento, Paideia Editrice, Brescia 1982.
— J.T. Fitzgerald, L.M. White, *The Tabula of Cebes*, Chico (Cal.) 1983.
— P. Ortiz García, *Tabla de Cebes*, introdución, tradución y notas, Madrid 1995.
— I. Ramelli, *Allegoristi dell'età classica. Opere e frammenti*, Bompiani, Milano 2007, pp. 833-859.

L – Indice dei termini in Praechter e in Pesce.

S B – R. Joly, *Le «Tableau» de Cébès et la philosophie religieuse*, Bruxelles 1963.
— S. Sider, *Cebes's Tablet. Facsimiles of the Greek Text, and of Selected Latin, French, English, Spanish, Italian, German, Dutch, and Polish Translations* («Renaissance Text Series»), New York 1979.
— Si veda anche l'ampia Introduzione di Pesce, in: *La tavola...*, cit. e l'introduzione di Fitzgerald e White, sopra citata, pp. 49-57.

CELSO DI ALESSANDRIA, pensatore vicino alle concezioni medioplatoniche, vissuto nel II secolo d.C.

E T – Medioplatonici, *Opere, frammenti, testimonianze*, ed. Vimercati, pp. 1161-1354.

O – La sua opera intitolata *Discorso vero*, diretta contro i Cristiani, è andata perduta, ma è

ricostruibile, nelle linee fondamentali, sulla base della sistematica confutazione che di essa Origene scrisse, nel suo celebre *Contra Celsum*.

E – O. Glöckner, *Celsus, Alethes logos*, Bonn 1924.

T – L. Rougier, *Celse, Discours vrai contre les chrétiens*, Paris 1965.
— G. Lanata, *Celso, Il discorso vero*, Milano, Adelphi 1987.
— Si veda anche la traduzione italiana del *Contra Celsum*, indicata alla voce Origene Cristiano.

S – C. Andresen, *Logos und Nomos, Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955.
— H. Dörrie, *Platonica minora*, München 1976, pp. 229-274.
— L. Rougier, *Celse contre les chrétiens*, Paris 1977.
— F. Mosetto, *I miracoli evangelici nel dibattito fra Celso e Origene*, Roma 1986.
— J. Puigalli, *La démonologie de Celse, penseur médioplatonicien*, «Les études classiques», 55 (1987), pp. 17-40.

S B – M. Frede, *Celsus philosophus Platonicus*, in ANRW, II, 36, 7, Berlin – New York 1994, pp. 5183-5213; Totok, 1997, pp. 578-579.

CERCIDA DI MEGALOPOLI, poeta cinico del III secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti frammenti, che si possono trovare nelle seguenti opere:

E – E. Diehl, *Anthologia lyrica Graeca, III, Iamborum scriptores*, Bibl. Teubn., Lipsiae 1952[3], pp. 141-152.
— I.U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Clarendon Press, Oxonii 1925; 1970[2], pp. 201-213.
— A.D. Knox, *Herodes, Cercidas and the Greek Choliambic Poets*, in *The Characters of Theophrastus*, edited by J.M. Edmonds, Loeb, London-Cambridge (Mass.) 1929, pp. 187-239.

T – Cfr. le seguenti traduzioni, rispettivamente in inglese, tedesco, francese:
— Knox, nell'edizione sopra citata.
— Nestle, *Die Sokratiker*... (cfr. Socratici), pp. 150-152
— Paquet, *Les Cyniques*... (cfr. Cinici), pp. 135-138.

S – A. Pennacini, *Cercida e il secondo cinismo*, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino», vol. 90 (1955-1956), pp. 127 (estratto).
— E. Livrea, *Studi Cercidei (P.Oxy 1082)*, Bonn 1986.
— F. Williams, *Two Notes on Cercidas of Megalopolis*, «Estudios Clàsicos», 26 (1984), 351-357.
— J.L. López Cruces, *Les «Méliambes» de Cercidas de Mégalopolis*, Amsterdam 1995.

B – K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, p. 362.

CERCOPE PITAGORICO: cfr. Presocratici, 15; Pitagorici antichi, 2.

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, *Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Aeltere Pythagoreer, Kerkops*, Berlin 1951[6], pp. 105-106; ed. Bompiani, pp. 238-259.

E T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Cercope*, vol. I, Firenze 1958, pp. 68-69; ed. Bompiani, pp. 69-72.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens anciens, Cercops, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 71.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Cercope*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], p. 132.

CHEREDEMO EPICUREO: cfr. Epicurei, A, 4.

CHEREMONE D'EGITTO: cfr. Neostoici, 7.

E – P.W. der Horst, *Chaeremon, Egyptian priest and stoic philosopher*, *The fragments*, collected & translated with explanatory notes, Leiden, 1984.

S B – M. Frede, *Chaeremon der Stoiker*, ANRW, II, 36,3 (1989), pp. 2067-2103.

CICERONE, MARCO TULLIO, retore e filosofo neoaccademico-eclettico nato ad Arpino nel 106 a.C. e morto nel 43 a.C., ucciso dai soldati di Marco Antonio.

O – Opere filosofiche

Fu uno degli scrittori più fecondi di tutta l'antichità. Delle numerose opere pervenuteci (il cui catalogo si vedrà nell'eccellente articolo della *R.E.* sotto citato) interessano allo storico della filosofia, soprattutto le seguenti:

1. *I paradossi degli Stoici*	*Paradoxa Stoicorum*
2. *Accademici primi e secondi* (pervenuti il libro II dei primi, alcuni frammenti dei secondi)	*Academica priora (= Lucullus), Academica posteriora*
3. *Dei beni e dei mali supremi*	*De finibus bonorum et malorum*
4. *Le Tuscolane*	*Tusculanae disputationes*
5. *Sulla natura degli dei*	*De natura deorum*
6. *Sui doveri*	*De officiis*
7. *Sulla divinazione*	*De divinatione*
8. *Sul fato*	*De fato*
9. *Catone Maggiore o della vecchiaia*	*Cato maior de senectute*
10. *Lelio o della amicizia*	*Laelius de amicitia*
11. *La repubblica* (pervenuta solo in parte; il *Sogno di Scipione*, che nel Medioevo circolò come opera a sé, fa parte del libro VI)	*De republica*
12. *Le leggi*	*De legibus*
13. *L'Ortensio* (solo frammenti)	*Hortensius*
14. *L'oratore*	*De oratore*

E C – Tutte le opere di Cicerone si trovano in edizioni critiche (di solito di alto livello) nella «Bibliotheca Teubneriana»:

— *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, Lipsiae 1814 ss.; nuova edizione 1961 ss.

Si sta imponendo, anche, per la serietà con cui è condotta, l'edizione che si pubblica in Italia presso l'editore Mondadori:

— *M. Tulli Ciceronis Opera omnia quae exstant critico apparatu instructa consilio et auctoritate collegi ciceronianis studiis provehendis*, Milano 1963 ss.

— Per le numerosissime edizioni e traduzioni in varie lingue, rimandiamo alle dettagliate indicazioni date da G. Gawlick e W. Görler, *Cicero*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, al §56, pp. 1015-1083 e da Totok, 1997, pp. 523-589.

L – Resta fondamentale il seguente lessico:

— H. Merguet, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's mit Angabe sämtlicher Stellen*, 3 voll., Jena 1887, 1892, 1894; seconda rist. anast., Olms, Hildesheim-New York 1971.

T – Fra le moltissime traduzioni italiane rinviamo a quanto detto sopra; qui ci limitiamo a ricordare le seguenti che abbiamo utilizzato, molto utili anche perché riproducono il testo latino a fronte:

— *Tutte le opere di Cicerone*, Mondadori, Milano 1962 ss. (a cura del Centro Studi Ciceroniani). Di questa collana, ecco i volumi che interessano lo studioso di filosofia:

— vol. 26. *Sulla natura degli Dei*, a cura di U. Pizzani, 1967.

— vol. 26, 2. *Le dispute accademiche*, a cura di R. Del Re, 1976.

— vol. 28. *I paradossi degli Stoici*, a cura di O. Tescari; *Il Timeo*, a cura di F. Pini; *Della divinazione*, a cura di R. Giomini; *Sul destino*, a cura di F. Pini, 1968.

— vol. 29. *Le Tusculane*, a cura di A. Di Virginio, 1962; 1967^2.

— vol. 30. *La vecchiezza, L'amicizia*, a cura di G. Pacitti, 1965.

— vol. 31. *Dei Doveri, Delle virtù*, a cura di Q. Cataudella, 1966.

Sono da vedere, inoltre, i volumi usciti nei «Classici latini» della Utet:

— *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*.

— Volume primo: *Lo Stato, Le leggi e I Doveri*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, seconda edizione con testo latino a fronte, Torino 1974.

— Volume secondo: *I termini estremi del bene e del male, Discussioni tusculane, La natura degli Dei*, a cura di N. Marinone, Torino 1955; seconda edizione con testo latino a fronte 1976.

— *Opere retoriche di M. T. Cicerone, De oratore, Brutus, Orator*, a cura di G. Norcio, Torino 1970.

S – La letteratura su Cicerone è sterminata e, nella maggior parte dei casi, di carattere filologico e letterario. Solo di raro si incontrano volumi che mostrino una solida base filosofica. Fra le opere più significative, ricordiamo:

— R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3 voll., Leipzig 1877, 1882, 1883; rist. anast., Olms, Hildesheim 1964. (Per quanto risenta il peso degli anni, resta un capolavoro di acribia e di informazione. Il vol. I studia il *De natura deorum*; il vol. II il *De finibus* e il *De officiis*; il vol. III gli *Academica* e le *Tusculanae*, con uno studio preliminare sulle varie forme e la storia dello Scetticismo, di ben 250 pp., che è già di per sé un volume. Resta un punto di riferimento indispensabile).
— E. Ciaceri, *Cicerone e i suoi tempi*, 2 voll., Milano 1926-1930; 1939².
Un altro monumento di erudizione è il poderoso articolo della Pauly-Wissowa:
— Gelzer-Kroll-Philippson-Büchner, *M. Tullius 29, R.E.*, VII A (1937) coll. 1004 ss. (La parte filosofica è curata dal Philippson ed è assai puntuale).
— O. Seel, *Cicero, Wort, Staat, Welt*, Stuttgart 1953; 1961², 1967³.
— A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris 1961.
— A. Weische, *Cicero und die neue Akademie*, Münster (Westf.), 1961; 1975².
— K. Büchner, *Cicero, Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heidelberg 1964.
— P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970.
— V. Guazzoni Foà, *I fondamenti filosofici della teologia ciceroniana*, Milano 1970.
— W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974.
Si vedano inoltre:
— *Atti del congresso di studi ciceroniani*, 2 voll., Centro di Studi Ciceroniani, Roma 1961.
— Molti dei contributi più significativi pubblicati in periodici o miscellanee sono stati raccolti nel volume:
— AA.VV., *Das neue Cicerobild*, Herausgegeben von K. Büchner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad 1971.
— K.M. Girardet, *Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift De legibus*, Wiesbaden 1983.
— J. Mancal, *Untersuchungen zum Begriff der Philosophie bei M. Tullius Cicero*, München 1982.
— P. Mac Kendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, London 1989.
— AA.VV., *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, edd. W.W. Fortenbaugh, P. Steinmetz, New Brunswick (N.J.) 1989.
— C. Lévy, *Cicéron et le moyen platonisme. Le problème du souverain bien selon Platon*, «Revue des Études Latines», 68 (1990), pp. 50-65.
— N. Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley (Cal.) 1988.
Accurata e dettagliata esposizione del pensiero ciceroniano si troverà in:
— G. Gawlick – W. Görler, *Cicero*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, p. 991-1168.
— P.F. Mourier, *Cicéron*, Paris 1996.
— H. Jones, *Master Tully*, Nieuwkoop 1998.
— J.M. Baños Baños, *Cicerón*, Madrid 2000.
— N. Blössner, *Cicero gegen die Philosophie*, Göttingen 2001.
— A. Everitt, *Cicero*, London 2001.
— C. Humpert, *Wege zur Männlichkeit im Rom der Späten Republik*, Halle 2001.
— E Lefèvre, *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre*, Stuttgart 2001.

B – Ber la bibliografia si veda Totok, *Handbuch...*, pp. 296-310; ivi, p. 296, sono indicate anche le più recenti bibliografie e rassegne bibliografiche specifiche; cfr. anche Totok, 1997, pp. 523-543. Si veda infine soprattutto Gawlick – Görler, *op. cit.*, pp. 996-1007; 1054-1083; 1126-1151; 1156-1168.

CINICI (dal IV secolo a.C. al principio del VI secolo d.C.)
Diamo qui un elenco dei pensatori cinici che hanno avuto un rilievo di carattere speculativo, oppure storico e culturale, secondo l'ordine cronologico.

1. **Antistene di Atene**, vissuto fra il V e il IV secolo a.C. Fu il fondatore della scuola nel ginnasio di Cinosarge (cfr. voce).
2. **Diogene di Sinope,** vissuto nel IV secolo a.C. Con lui la «dottrina cinica» assunse la formulazione più radicale e il modello della «vita cinica» assunse una perfetta determinazione (cfr. voce).
3. **Onesicrito di Astipalea**, storico e ammiratore delle idee ciniche, ma non seguace della «vita cinica». Visse nel IV secolo a.C. (cfr. voce).
4. **Filisco di Egina**, vissuto nella seconda metà del secolo IV a.C., sarebbe autore delle tragedie che andavano sotto il nome di Diogene e che parodiavano, in chiave cinica, i temi della tragedia classica.
5. **Menandro cinico**, discepolo di Diogene, quasi sconosciuto.
6. **Egesia di Sinope**, discepolo di Diogene, quasi sconosciuto.
7. **Monimo di Siracusa**, vissuto fra il IV e il III secolo a.C., seguace entusiasta di Diogene e anche di Cratete.
8. **Cratete di Tebe**, fu il più notevole dei discepoli di Diogene. Visse nella seconda metà del IV secolo e morì agli inizi del III a.C. (cfr. vcce).
9. **Ipparchia di Maronea**, moglie di Cratete (cfr. voce).
10. **Metrocle di Maronea**, vissuto fra il IV e il III secolo a.C. Fu fratello di Ipparchia (e quindi cognato di Cratete). Introdusse nel cinismo una vena accentuatamente pessimistica e bruciò i propri scritti.
11. **Trasillo cinico**, per noi poco più che un nome.

11/a. **Menandro cinico**, discepolo di Diogene.

12. **Menedemo**, vissuto nel III secolo a.C. Fu, dapprima, discepolo di Colote di Lampsaco (cfr. voce).
13. **Menippo di Gadara**, fiorito nella prima metà del III secolo a.C. (cfr. voce).
14. **Bione di Boristene**, vissuto fra IV e III secolo a.C. (cfr. voce).
15. **Cercida di Megalopoli**, vissuto nel III secolo a.C. (cfr. voce).
16. **Telete forse di Megara**, fiorito nella seconda metà del III secolo a.C. (cfr. voce).
17. **Meleagro di Gadara**, vissuto fra II e I secolo a.C. (cfr. voce).
18. **Demetrio**, vissuto nel I secolo d.C. Di lui siamo informati soprattutto da Seneca.
19. **Dione Crisostomo**, vissuto nella seconda metà del I e agli inizi del II secolo d.C. (cfr. voce).
20. **Agatobulo**, vissuto nella prima metà del II secolo d.C. Fu maestro di Demonatte e di Peregrino. (Cfr. Dudley, sotto citato, pp. 175 ss.).
21. **Demonatte di Cipro**, attivo nel II secolo d.C. (cfr. voce).
22. **Peregrino Proteo**, nato a Pario nella Propontide, vissuto nel II secolo d.C.; morì nel 165 o 167 d.C. (cfr. voce).
23. **Sostrato il Beoto**, forse contemporaneo di Demonatte. (Cfr. Dudley, sotto citato, pp. 182 ss.).
24. **Teagene**, seguace di Peregrino. (Cfr. Dudley, sotto citato, p. 183).
25. **Enomao di Gadara**, vissuto nel II secolo d.C. (cfr. voce).
26. **Massimo di Alessandria**, vissuto nel IV secolo d.C., sembra aver mescolato il Cinismo con il Cristianesimo (cfr. voce).
27. **Sallustio di Siria**, nato forse attorno al 430 d.C. e morto agli inizi del VI secolo d.C., è l'ultimo dei Cinici che conosciamo per nome.

O – Dei Cinici ci sono giunti solo frammenti e testimonianze. Va eccettuato Dione Crisostomo, le cui numerose *Orazioni* pervenuteci sono, però, solo per una certa parte ispirate al Cinismo, dato che Dione fu Cinico solo nella fase centrale della sua vita (cfr. voce).

E C – Il ricco e complesso materiale concernente i Cinici antichi (numeri 1-12 del catalogo sopra riportato) è stato unitariamente raccolto, sistemato e accuratamente annotato da:
— G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 135-590.
— L. Paquet, *Les Cyniques grecs: fragments et témoignages*, Paris 1992.

— Di alcuni dei restanti Cinici vi sono singole edizioni dei frammenti, di cui diamo indicazione alle singole voci (cfr. i rimandi sopra indicati).
— Per le edizioni e le traduzioni del ricco materiale che si trova in Epitteto, in Giuliano imperatore e in Luciano, cfr. queste voci.

T – Una utile traduzione, che funge anche da raccolta, è quella curata da:
— L. Paquet, sopra citata.

S – Resta fondamentale il seguente studio:
— D.R. Dudley, *A History of Cynicism, From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London 1937; rist anast., Olms, Hildesheim 1967. (Studia in modo analitico e chiaro – anche se con tesi non sempre condividibili – tutti gli autori sopra elencati).
— M. Onfray, *Cinismo*, Milano 1992.
— M.-O. Goulet-Cazé – R. Goulet (curatori), *Le cynisme ancien et ses prolongements,* «Actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)», Paris 1993.

B – La bibliografia sui Cinici si troverà in Paquet, *op. cit*., e in Giannantoni, sopra citato, vol. III, pp. 3-88. Si veda inoltre, sui Cinici anteriori al Cristianesimo, K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 355-364; Totok, 1997, pp. 251 ss.

CIRENAICI (dagli ultimi decenni del V alla prima metà del III secolo a.C.).
Diamo l'elenco dei filosofi cirenaici di cui ci sono giunti frammenti o testimonianze.

1. **Aristippo di Cirene**, vissuto fra gli ultimi decenni del secolo V e la prima metà del secolo IV a.C.
2. **Arete di Cirene**, figlia di Aristippo, vissuta nel IV sec. a.C.
3. **Aristippo Metrodidatta**, figlio di Arete (e quindi nipote del fondatore della scuola), vissuto nella seconda metà del IV secolo a.C.
4. **Antipatro di Cirene**, discepolo di Aristippo il Vecchio, quindi vissuto nel IV secolo a.C.
5. **Parebate di Cirene**, discepolo di Epitimide, a sua volta discepolo di Antipatro, e quindi vissuto fra il IV e il III a.C.
6. **Aristotele Cirenaico**, vissuto fra il IV e il III secolo a.C.
7. **Egesia di Cirene**, vissuto fra il IV e il III secolo a.C.
8. **Anniceride di Cirene**, probabilmente contemporaneo di Egesia.
9. **Teodoro di Cirene** detto **l'ateo**, discepolo di Anniceride, vissuto a cavallo fra il IV e il III secolo a.C.

O – Di nessuno dei Cirenaici ci sono pervenute opere integrali, ma solo frammenti e un buon numero di testimonianze indirette.

E – Tre moderne edizioni hanno definitivamente superato la vecchia e incompleta raccolta di Mullach, contenuta nei *Fr. Phil. Gr.*:
— G. Giannantoni, *I Cirenaici, Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*, Sansoni, Firenze 1958.
— E. Mannebach, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Brill, Leiden-Köln 1961.
— G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 1-134.

L – Un utile *Index verborum* si trova nella citata edizione di Mannebach, pp. 125-129.

T – La traduzione italiana si trova nella prima edizione del Giannantoni, a fronte del testo greco.

S – G. Zuccante*, I Cirenaici*, Milano 1916.
— J. Stenzel, *Kyrenaiker*, in *R.E.*, XII, 1 (1924), coll. 137-150.
— Giannantoni, *Introduzione allo studio di Aristippo di Cirene*, in: *I Cirenaici*, cit., pp. 11-169.

B – Una assai ricca bibliografia si trova in G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. III, pp. 3-38; stato della questione e bibliografia aggiornata in K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, § 19 pp. 246-266.

CLAUDIANO MAMERTINO: scrittore cristiano vissuto nel V secolo d.C. Di lui ci è pervenuto un trattato *Sull'anima*, utile per alcune informazioni di carattere dossografico.

CLEANTE DI ASSO: cfr. Stoici antichi, 7; Stoici, Elenco scolarchi, 2 e inoltre:

E C – A.C. Pearson, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, London 1891; rist. anast., Arno Press, New York 1973. (In inglese le citazioni sono fatte spesso secondo questa edizione).

S – H. von Arnim, *Kleanthes*, in *R.E*, XI, 1 (1921), coll. 558-574.
— G. Verbeke, *Kleanthes van Assos*, Bruxelles 1949 (è l'opera di gran lunga più completa; purtroppo, però, è scritta in lingua fiamminga).
— Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 34 s.; 324 ss.; 185 s.; 217-221 e *passim*.
— H. Dörrie, *Kleanthes*, in *R.E.*, Suppl. 12 (1970), coll. 1705-1709.
— D. Holverda, *Zu den Versen 11-14 des Zeusymnus des Stoikers Kleanthes (Angang: Spränge in die Tiefe Heraklits)*, Groningen 1978.
— F. Solmsen, *Cleanthes or Posidonius? The Basis of Stoic Physics*, Amsterdam 1961.
— F. Albini, *Osservazioni sull'Inno a Zeus di Cleante*, «La Parola del Passato», 40 (1985), pp. 275-280.
— P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 566-579.

B – Bibliografie si trovano in Dörrie, cit., coll. 1707 ss.; in *Stoici Antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, vol. I, Torino 1989, pp. 91-92; e in P. Steinmetz, *op. cit*, pp. 581-583.

CLEARCO DI SOLI: cfr. Peripatetici A, 5.

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft III: *Klearchos*, Benno Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1948; 1969[2].

S B – F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn des römischen Kaiserzeit*, § 23 *Klearchos von Soloi*, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 547-551.

CLEEMPORO PITAGORICO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 16.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Kleemporos*, Abo 1965, pp. 107, 175.

CLEMENTE ALESSANDRINO: vissuto fra il II e il III secolo d.C. Nacque ad Atene, ma è detto Alessandrino perché visse e operò ad Alessandria. È fonte preziosa di informazione soprattutto per i suoi *Stromata*.

E – Stählin, *Clemens Alexandrinus, Stromata*, 2 voll., Leipzig 1906-1909.

T – Clemente Alessandrino, *Stromati, Note di vera filosofia*, Introduzione, traduzione e note di G. Pini, Milano 1985.

S – D. Ridings, *The Attic Moses*, Göteborg 1995.
— R. Feulner, *Clemens von Alexandrien*, Innsbruck 1996/97.
— R. Feulner, *Die Heilspädagogik des Clemens von Alexandrien unter besonderer Berücksichtigung des ersten Buches seiner Paidagogos-Schrift*, Innsbruck 1997-98.

B – La bibliografia si trova in Totok, *Handbuch*..., II, pp. 86 ss.

CLEOMEDE, astronomo del II secolo d.C., influenzato dalla Stoa.

O – È autore del trattato *De motu circulari corporum caelestium*.

E T L – H. Ziegler, *Cleomedis De motu circulari corporum caelestium libri duo*, Lipsiae 1891 (Bibl. Teubn.), con traduzione latina a fronte e ampio *Index verborum*, pp. 231-257.
— R. Goulet, *Cleomedes, Théorie élémentaire. De motu circulari corporum caelestium*, texte présenté, traduit et commenté, Paris 1980
— R.B. Todd, *Caelestia*, Leipzig 1990.
— A.C. Bowen – R.B. Todd, *Cleomedes' Lectures on Astronomy*, Berkeley 2004 (con introduzione e commento).

CLEOSTRATO DI TENEDO: cfr. Presocratici, 6.

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Anfänge, II. Astrologische Dichtung des sechsten Jahrhunderts, Kleostratos*, Berlin 1951[6], pp. 41-42; ed. Bompiani, pp. 90-99.

T – G. Giannantoni, *Gli inizi, II. Poesia astrologica del sesto secolo, Cleostrato*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 48-49.

CLIDEMO: cfr. Presocratici, 62.

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Kleidemos*, Berlin 1952[2], p. 50; ed. Bompiani, pp. 1106-1109.

T – J.P. Dumont, *Après Anaxagore et Héraclite, Clidèmos, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 695-696.

— G. Giannantoni, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Clidemo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], pp. 619-620.

CLINIA DI TARANTO: cfr. Presocratici, 54; Pitagorici antichi, 28.

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Proros, Amyklas, Kleinias*, Berlin 1951[6], pp. 443-444; ed. Bompiani, pp. 908-909.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Proro, Amicla, Clinia*, vol. II, Firenze 1962, pp. 428-433.

— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Clinias, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 552-553.

— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci) Porro, Amicla, Clinia*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], p. 504.

CLINIA DI TARANTO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 17.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Kleinias*, Abo 1965, pp. 107-108.

CLINOMACO DI TURI: cfr. Megarici, 5.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 441-442.

CLITARCO DI ALESSANDRIA: cfr. Megarici 23.

CLITOMACO DI CARTAGINE, filosofo accademico-scettico, vissuto nel II secolo a.C., discepolo e divulgatore del pensiero di Carneade (cfr. Accademici, Elenco scolarchi, 14).

O – Ci sono pervenute solo scarse testimonianze.

T – Russo, *Scettici...* (cfr. voce), pp. 385-396.

S B – Cfr. la bibliografia indicata alla voce *Scetticismo*, e inoltre:

— H. von Arnim, *Kleitomachos*, in *R.E.*, XI, 1 (1921), coll. 656-659.

— H.J. Mette, *Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustr. 26,7-94). Von Lakydes bis zu Kleitomachos*, «Lustrum», 27 (1985), pp. 142-148.

— W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 899-904 e 913.

— Si veda inoltre la precedente bibliografia sugli anni 1880-1978:

— L. Ferraria - G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, in: *Lo scetticismo...* (cfr. voce Scettici), pp. 753-850.

COLOTE DI LAMPSACO, filosofo epicureo del IV-III secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti, trasmessici da Plutarco nell'opuscolo polemico *Adversus Colotem* e dai papiri di Ercolano.

E – Non esiste un'edizione completa di tutti i frammenti. I testi papiracei sono stati criticamente restituiti da:
— W. Crönert, *Kolotes und Menedemos, Texte und Untersuchungen zur Philosophen und Literaturgeschichte*, «Studien zur Palaögraphie und Papyruskunde», Verlag Eduard Avenarius, Leipzig 1906, pp. 162-170; rist. anast., Hakkert, Amsterdam 1965.

T – Tutti i testi di Colote sono stati, invece, recentemente raccolti in traduzione italiana da:
— M. Isnardi Parente, *Opere di Epicuro* (cfr. Epicurei), pp. 555-572. (Questa raccolta, in mancanza dell'edizione dei testi in lingua originale, è un indispensabile punto di riferimento).

S – Cfr. R. Westman, *Plutarch gegen Kolotes*, Helsinki 1955.
— M. Isnardi Parente*, Plutarco contro Colote*, in AA.VV., *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco, Atti del II convegno di Studi su Plutarco, Ferrara 2-3 Aprile 1987*, a cura di I. Gallo, Ferrara 1988, pp. 65-88.
— P. Vander Waerdt, *Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 30 (1989), pp. 225-267.
— G. Indelli, *Colote di Lampsaco, il bersaglio polemico di Plutarco, e Polistrato, il terzo capo del Giardino*, «Cronache Ercolanesi», 30 (2000), pp. 45-52.

B – M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, pp. 240.

COMMENTARI GRECI DI ARISTOTELE

Tutti i commentari composti in lingua greca, dagli inizi dell'era cristiana al XIV secolo d.C. e a noi pervenuti, sono stati accuratamente pubblicati in una grande raccolta in 23 volumi, divisi in vari tomi, a cura di numerosi specialisti. Il titolo complessivo della raccolta è:
— *Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, apud G. Reimerum, Berolini 1882-1909; rist. anast., De Gruyter, Berlin 1954 ss.

Questa raccolta viene di norma indicata con la sigla *C.A.G.*

Ecco il catalogo completo dei titoli che vi fanno parte:

Volume I.		*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. Hayduck, 1891; rist. 1956.
Volume II.	Parte 1:	*Alexandri in Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*, edidit M. Wallies, 1883; rist. 1960.
	Parte 2:	*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, edidit M. Wallies, 1891; rist. 1959.
	Parte 3:	*Alexandri quod fertur in Aristotelis Sophisticos Elenchos commentarium*, edidit M. Wallies, 1898; rist. 1960.
Volume III.	Parte 1:	*Alexandri in librum De sensu commentarium*, edidit P. Wendland, 1901; rist. 1960.
	Parte 2:	*Alexandri in Aristotelis Meteorologicorum libros commentaria*, edidit M. Hayduck, 1899; rist. 1960.
Volume IV.	Parte 1:	*Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, edidit A. Busse, 1887; rist. 1957.
	Parte 2:	*Dexippi in Aristotelis Categorias commentarium*, edidit A. Busse, 1888; rist. 1959.
	Parte 3:	*Ammonius, In Porphyrii Isagogen sive V voces*, edidit A. Busse, 1891; rist. 1960.
	Parte 4:	*Ammonius, In Aristotelis Categorias commentarius*, edidit A. Busse, 1895: rist. 1960.
	Parte 5:	*Ammonius, In Aristotelis De interprtatione commentarius*, edidit A. Busse, 1897; rist. 1960.
	Parte 6:	*Ammonii in Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*, edidit M. Wallies, 1899; rist. 1960.
Volume V.	Parte 1:	*Themistii Analyticorum Posteriorum paraphrasis*, edidit M. Wallies, 1900; rist. 1960.
	Parte 2:	*Themistii in Aristotelis Physica paraphrasis*, edidit H. Schenkl, 1900; rist. 1960.

	Parte 3:	*Themistii in libros Aristotelis De anima paraphrasis*, edidit R. Heinze, 1899; rist. 1960.
	Parte 4:	*Themistii in libros Aristotelis De caelo paraphrasis hebraice et latine*, edidit S. Landauer, 1902; rist. 1961.
	Parte 5:	*Themistii in Aristotelis Metaphysicorum librum A paraphrasis hebraice et latine*, edidit S. Landauer, 1903.
	Parte 6:	*Themistii (Sophoniae) in Parva Naturalia commentarium*, edidit P. Wendland, 1903.
Volume VI.	Parte 1:	*Syriani in Metaphysica commentaria*, edidit G. Kroll, 1902; rist. 1960.
	Parte 2:	*Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, edidit M. Hayduck, 1888; rist 1960.
Volume VII.		*Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria*, edidit I.L. Heiberg, 1894; rist. 1958.
Volume VIII.		*Simplicii in Aristotelis Categorias commentarium*, edidit C. Kalbfleisch, 1907.
Volume IX:		*Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, edidit H. Diels, 1882.
Volume X:		*Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, edidit H. Diels, 1895; rist. 1954.
Volume XI:		*Simplicii in libros Aristotelis De anima commentaria*, edidit M. Hayduck, 1882; rist. 1959.
Volume XII.	Parte 1:	*Olympiodori prolegomena et in Categorias commentarium*, edidit A. Busse, 1902.
	Parte 2:	*Olympiodori in Aristotelis Meteora commentaria*, edidit G. Stüve, 1900; rist. 1961.
Volume XIII.	Parte 1:	*Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis Categorias commentarium*, edidit A. Busse, 1898; rist. 1961.
	Parte 2:	*Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica Priora commentaria*, edidit M. Wallies, 1905.
	Parte 3:	*Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica Posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*, edidit M. Wallies, 1909.
Volume XIV.	Parte 1:	*Ioannis Philoponi in Aristotelis Meteorologicorum librum primum commentarium*, edidit M. Hayduck, 1901: rist. 1960.
	Parte 2:	*Ioannis Philoponi in Aristotelis libros De generatione et corruptione commentaria*, edidit H. Vitelli, 1897; rist. 1960.
	Parte 3:	*Ioannis Philoponi (Michaelis Ephesii) in libros De generatione animalium commentaria*, edidit M. Hayduck, 1903.
Volume XV.		*Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*, edidit M. Hayduck, 1897; rist. 1960.
Volume XVI.		*Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria*, edidit H. Vitelli, 1887; rist. 1960.
Volume XVII.		*Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros quinque posteriores commentaria*, edidit H. Vitelli, 1888; rist. 1960.
Volume XVIII.	Parte 1:	*Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, edidit A. Busse, 1900; rist. 1961.
	Parte 2:	*Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, edidit A. Busse, 1904.
	Parte 3:	*Stephani in librum Aristotelis De interpretatione commentarium*, edidit M. Hayduck, 1885.
Volume XIX.	Parte 1:	*Aspasii in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, edidit G. Heylbut, 1889; rist. 1958.
	Parte 2:	*Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis*, edidit G. Heylbut, 1889; rist. 1958.
Volume XX.		*Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nicomachea commentaria*, edidit G. Heylbut, 1892; rist. 1960.
Volume XXI.	Parte 1:	*Eustratii in Analyticorum Posteriorum librum secundum commentarium*, edidit M. Hayduck, 1907; rist. 1969.

Parte 2: *Anonymi et Stephani in Artem Rhetoricam commentaria*, edidit H. Rabe, 1896; rist. 1960.

Volume XXII. Parte 1: *Michaelis Ephesii in Parva Naturalia commentaria*, edidit P. Wendland, 1903.

Parte 2: *Michaelis Ephesii in libros De partibus animalium, De animalium motione, De animalium incessu commentaria*, edidit M. Hayduck, 1904.

Parte 3: *Michaelis Ephesii in librum quintum Ethicorum Nicomacheorum commentarium*, edidit M. Hayduck, 1901.

Volume XXIII. Parte 1: *Sophoniae in libros Aristotelis De anima paraphrasis*, edidit M. Hayduck, 1883; rist. 1960.

Parte 2: *Anonymi in Aristotelis Categorias paraphrasis*, edidit M. Hayduck, 1883; rist. 1960.

Parte 3: *Themistii quae fertur in Aristotelis Analyticorum Priorum librum I paraphrasis*, edidit M. Wallies, 1884; rist. 1960.

Parte 4: *Anonymi in Aristotelis Sophisticos Elenchos paraphrasis*, edidit M. Hayduck, 1884; rist. 1960.

Oltre ai *C.A.G.* si tenga presente il *Supplementum Aristotelicum, editum consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, G. Reimeri, Berolini 1885-1903 (rist. anast., De Gruyter, Berlin 1960-1961), che integra la precedente raccolta. Ecco l'elenco completo delle edizioni del *Supplementum*:

Volume I. Parte 1: *Excerptorum Constantini De natura animalium libri duo. Aristophanis Historiae animalium epitome subiunctis Aeliani, Timotei aliorumque Eclogis*, edidit Spyridon P. Lambros, 1885; rist. 1961.

Parte 2: *Prisciani Lydi quae extant: Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber*, edidit I. Bywater, 1886: rist. 1961.

Volume II. Parte 1: *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: De anima cum mantissa*, edidit I. Bruns, 1887; rist. 1961.

Parte 2: *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: Quaestiones, De fato, De mixtione*, edidit I. Bruns, 1892; rist. 1961.

Volume III. Parte 1: *Anonimi Londinensis ex Aristotelis Iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae*, edidit H. Diels, 1893; rist. 1961.

Parte 2: *Aristotelis Res Publica Atheniensium*, edidit F. G. Kenyon, 1903; rist. 1960.

T – Una traduzione complessiva in inglese di tutti i commentatori è in corso nella collana «Ancient Commentators on Aristotle», a cura di R. Sorabji, presso la Duckworth e la Cornell University Press (London – Ithaca); per i volumi già usciti si vedano le singole voci (soprattutto Alessandro di Afrodisia, Ammonio, Filopono, Porfirio, Simpicio e Temistio).

S – R. Sorabji (ed.), *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence,* Duckworth, London 1990.

— R. Sorabji (ed.), *The Philosophy of the Commentators (200-600 AD)*. Vol. 1: *Psychology*; Vol. 2: *Physics*; Vol.: 3 *Logic and Metaphysics*, Duckworth, London 2004.

COPONIO MASSIMO: cfr. Stoici, Elenco scolarchi, 13.

CORISCO DI SCEPSI: cfr. Accademici antichi, 6.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 103-110, 317-322, 539-542.

CORNUTO, LUCIO ANNEO, filosofo neostoico del I secolo a.C.

O – Ci è pervenuta integralmente una sola opera, redatta in lingua greca, che reca il titolo: *Compendio di teologia greca* (*Compendium Theologiae Graecae*).

E L – C. Lang, *Cornuti Theologiae Graecae compendium*, Lipsiae 1881 (Bibl. Teubn.); contiene anche un ottimo *Index verborum*, pp. 77-125.

— A.D. Nock, *Kornutos*, in *R.E.*, Suppl. V (1931), coll. 995-1005.

E T S – I. Ramelli, *Anneo Cornuto, Compendio di teologia greca*, testo greco a fronte, Saggio introduttivo e integrativo, traduzione e apparati, Bompiani, Milano 2003.

S – P. Krafft, *Die handschriftliche Ueberlieferung von Cornutus' Theologia Graeca*, Heildelberg 1975.

— G.W. Most, *Cornutus and Stoic Allegoresis. A Preliminary Report*, ANRW, II, 36, 3 (1989), pp. 2014-2065

— P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch.*, Berlin – New York, 1984, pp. 592-601; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 2. *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 161-169.

B – Per la bibliografia cfr. Ramelli, *op. cit.*, pp. 551-602.

CORPUS HERMETICUM, è una raccolta costituita da 17 trattati pseudepigrafi, composti nei secoli II e III d.C. Tale *Corpus* fu detto ermetico, perché le opere che lo compongono furono ritenute frutto della rivelazione del dio Hermes.

O – Elenco e titolo dei trattati

1. *Poimandres.*
2. Senza titolo.
3. *Discorso sacro di Ermete.*
4. *Discorso di Ermete a Tat: del cratere o della monade*.
5. *Discorso di Ermete a suo figlio Tat: Dio è invisibile e al tempo stesso il più visibile.*
6. *Il bene esiste in Dio solo e non è in nessun altro luogo.*
7. *Il più grande male fra gli uomini è l'ignoranza riguardo Dio.*
8. *Niente di ciò che esiste perisce, ma sbagliamo definendo i mutamenti come distruzione e morte*.
9. *Intorno alla conoscenza intellettiva e alla sensazione*.
10. *Discorso di Ermete Trismegisto: la chiave.*
11. *L'intelletto a Ermete.*
12. *Discorso di Ermete Trismegisto a Tat sull'intelletto comune.*
13. *Ermete Trismegisto parla a suo figlio Tat: discorso segreto sulla montagna intorno alla rigenerazione e alla regola del silenzio.*
14. *Lettera di Ermete ad Asclepio con l'augurio di essere saggio.*
15. Mancante (cfr. quanto diciamo nel vol. VII).
16. *Definizioni di Asclepio al re Ammone*.
17. Senza titolo (ci è giunta solo la parte finale).
18. *L'anima è come impedita da ciò che capita al corpo.*
19. A questi trattati viene annesso l'*Asclepius*, giuntoci in versione latina (l'originale esisteva ancora all'inizio del IV secolo), da alcuni moderni attribuita (ma senza sicure prove) ad Apuleio.
20. A questi scritti si aggiungono ulteriormente 39 frammenti estratti da Stobeo e altri 36 frammenti vari.

E T C – W. Scott – A.S. Ferguson, *Hermetical, The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, 4 voll., Clarendon Press, Oxford 1924-1936; rist. anast., Dawson's of Pall Mall, London 1968 e Barnes and Noble, New York 1968.

— A.D. Nock – A.J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, 4 voll., Paris 1946 ss.; 1972[2] (Coll. Budé).

— Per l'*Asclepius* si veda anche: S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, («Publications in Medieval Studies», 23,1), vol. I, Notre Dame 1986, pp. 329-388.

— Hermes Trismegistus, *Corpus Hermeticum*, edizione e commento di A. D. Nock e A.-J. Festugiere, edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2006

L – L. Delatte – S. Govaerts – J. Denooz, *Index du Corpus Hermeticum*, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1977.

T – Oltre alle buone traduzioni inglesi e francesi contenute nelle edizioni sopra citate, cfr.:

— B.M. Tordini Portogalli, *Discorsi di Ermete Trismegisto*, Boringhieri, Torino 1965.

— P. Scarpi, *Ermete Trismegisto, Poimandres*, Venezia 1987 (con testo a fronte).

S – R. Reitzenstein, *Poimandres, Studien zur griechisch-aegyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904.
— J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster 1914.
— A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Gabalda, Paris 1944-1954 (fondamentale).
— A.J. Festugière, *Hermétisme et mystique paienne*, Aubier Montaigne, Paris 1967.
— G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to Late Paganism*, Cambridge 1986.
— R.A. Segal, *The Poimandres as Myth. Scholary Theory and Gnostic meaning*, Berlin 1986.
— J. Büchli, *Der Poimandres, ein paganisierte Evangelium*, Tübingen 1987.

B – Ampia bibliografia si trova, oltre che in A.J. Festugière, *La Révélation*..., *passim*, anche nell'edizione Nock-Festugière, all'inizio di ogni trattato.

CRANTORE DI SOLI, filosofo accademico antico, vissuto fra il IV e il III secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti solo scarsi frammenti.

E – F. Kayser, *De Crantore Academico dissertatio*, Heidelberg 1841.
— Mullach, *Fr. Phil. Gr*., vol. III, pp. 131-152.
— I frammenti della biografia di Crantore scritta da Antigono di Caristo si vedranno in:
— Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos* (cfr. voce Antigono), pp. 68 s.

T – Una traduzione in lingua tedesca si troverà in:
— Nestle, *Die Sokratiker*... (cfr. voce Socratici), pp. 209-213.

S – H. von Arnim, *Krantor*, in *R.E.*, XI, 2 (1922), coll. 1585-1588.
— H.J. Mette, *Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane*, «Lustrum», 26 (1989), pp. 7-94.
— A. Cameron, *Crantor and Posidonius on Atlantis*, «Classical Quarterly», 33 (1983), pp. 81-91.
— J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford University Press 2003, cap. 5.

B – Stato della questione e bibliografia si trovano in Zeller-Isnardi Parente (cfr. voce Accademici antichi), pp. 886 s.; 1046 ss. e in Krämer, *Die Ältere Akademie*, in Ueberweg-Flashar, *Die Philosophie der Antike*, Band 3, pp. 161-174.

CRASSICIO LUCIO DI TARANTO: cfr. Neopitagorici, I, 5.

CRATETE DI ATENE, filosofo dell'antica Accademia, vissuto fra il IV e il III secolo a.C. Fu il quinto scolarca.

O – Su di lui possediamo solo poche testimonianze.

E – I frammenti della biografia di Cratete scritta da Antigono di Caristo si trovano in:
— Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos* [cfr. voce Antigono], pp. 66 s.

S – H. von Arnim, *Krates*, in *R.E.*, XI, 2 (1922), coll. 1631-1633.

B – Cfr. Zeller-Isnardi Parente (cfr. voce Accademici antichi), pp. 886, nota 24; 1046 e nota 66 e Krämer, *Die Ältere Akademie*, in Ueberweg-Flashar, *Die Philosophie der Antike*, Band 3, pp. 152 ss.

CRATETE DI TARSO: cfr. Neoaccademici, 8; Accademici, Elenco scolarchi, 13.

S – H.J. Mette, *Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustr. 26,7-94). Von Lakydes bis zu Kleitomachos*, «Lustrum», 27 (1985), p. 142.

CRATETE DI TEBE, filosofo cinico del IV-III secolo a.C.

O – Ci sono stati tramandati solo frammenti e testimonianze.

E – H. Diels, *Poetarum philosophorm fragmenta*, Weidmann, Berolini 1901, pp. 207-233.
— G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 523-576; IV, pp. 561-580.

T – Nestle, *Die Sokratiker...* (cfr. Socratici), pp. 111-115.
— Paquet, *Les Cyniques...* (cfr. Cinici), pp. 110-120.

S – M.O. Goulet-Cazé, *Une liste de disciples de Cratès le cynique en Diogène Laërce 6,95*, «Hermes», 114 (1986), pp. 247-252.
— R. Guido, *La figura e gli insegnamenti di Cratete di Tebe in Giuliano Imperatore*, «Rudiae», 4 (1992), pp.117-134.

B – Giannantoni, *S.R.*, cit. e K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, p. 361.

CRATILO DI ATENE: cfr. Presocratici, 65.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Kratylos*, Berlin 1952[2], pp. 69-70; ed. Bompiani, pp. 1148-1151.

T – J.P. Dumont, *Après Anaxagore et Héraclite, Cratyle, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 722-724.
— G. Giannantoni, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Cratilo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], pp. 640-641.

S – S.N. Mouraviev, *La première théorie des noms de Cratyle (essai de reconstitution)*, in AA.VV., *Studi di filosofia preplatonica*, a cura di M. Capasso, F. De Martino, P. Rosati, Napoli 1985, pp. 159-172.

CRATIPPO DI PERGAMO: cfr. Peripatetici, B, 5; Elenco scolarchi, 10.

S B – P. Moraux, *Der Aristotelismus...* (cfr. voce Peripatetici), vol. I, pp. 223-256; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume primo. *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, prefazione di G. Reale, introduzione di Th. A. Szlezák, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 225-257.

CRINI STOICO: cfr. Stoici antichi, 18.

E T – Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, ed. von Arnim, Bompiani, pp. 1501-1503.

CRISANZIO DI SARDI: cfr. Neoplatonici, IV, 2.

CRISIPPO DI SOLI: cfr. Stoici antichi, 9; Stoici, Elenco scolarchi, 3, e inoltre:

S – H. Bréhier, *Chrysippe*, Paris 1910; riedito nel 1951 col titolo *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*; ulteriormente ristampato, Gordon and Breach, Paris – London – New York 1971.
— A. Mattioli, *Ricerche sul problema della libertà in Crisippo*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», 73 (1939-1941), pp. 161-201.
— Pohlenz, *La Stoa...* (cfr. voce Stoici), cit., pp. 39-43 e *passim*.
— H. Dörrie, *Chrysippos*, in *R.E.*, Suppl. XII (1970, coll. 148-155.
— J.B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden 1970.
— A. Virieux-Reymond, *Pour connaître la pensée des Stoïciens*, Paris 1976.
— A. Glibert-Thirry, *La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius*, «Revue Philosophique de Louvain», 75 (1977), pp. 393-435.
— R.W. Sharples, *Necessity in the Stoic doctrine of Fate*, «Symbolae Osloenses», 56 (1981), pp. 81-97.
— L. Couloubaritsis, *La psychologie de Chrysippe*, in AA.VV., *Aspects de la philosophie hellénistique. Entretiens sur l'Antiquité classique XXXII, Vandoeuvres-Genève 26-31 aout 1985*, Vandoeuvres-Genève 1985, pp. 99-146.
— P. Hager, *Chrysippus' Theory of Pneuma*, «Prudentia», 14 (1982), pp. 97-108.
— J. Mansfeld, *Techne. A new Fragment of Chrysippus*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 24 (1983), pp. 57-65.
— F. Alesse, *Il problema della nascita dei concetti morali nello stoicismo antico*, «Elenchos», 6 (1985), pp. 43-65.

— J. Mansfeld, *Chrysippus and the Placita*, «Phronesis», 34 (1989), pp. 311-342.
— G. Striker, *Following nature: a study in Stoic ethics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 9 (1991), pp. 1-73.
— M. Mignucci, *The Stoic analysis of the Sorites*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 93 (1993), pp. 231-45.
— P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 584-618.
— P.L. Donini, *Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo*, «Elenchos», 16 (1995), pp. 305-29.
— T. Tieleman, *Galen and Chrysippus on the soul*, Leiden 1996.
— R. Sorabji, *Emotion and peace of mind. From Stoic agitation to Christian temptation*, Oxford 2000.
— J. Mansfeld, *Chrysippus' definition of cause in Arius Didymus*, «Elenchos», 22 (2001), pp. 99-109.

B – Bibliografia si troverà in *Stoici Antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino 1989, vol. I, pp. 93-94; anche in Gould, *op. cit.*, pp. 210-216; e in Steinmetz, *op. cit.*, pp. 618-625.

CRITOLAO DI FASELIDE: cfr. Peripatetici, A, 6; Elenco scolarchi, 6.

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft X: *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schuler, Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit, Register*, Benno Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1959; 1969^2, pp. 45-74.

CRITONE DI ARGO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 18.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Kryton*, Abo 1965, p. 109.

T – *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st. cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), p. 166.
— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translation by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 251-252.

CRIZIA DI ATENE: cfr. Presocratici, 88; Sofisti, 14. E inoltre:

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Ältere Sophistik, Kritias*, Berlin 1952^2, pp. 371-399; ed. Bompiani, pp. 1778-1829.

T – A. Battegazzore, *Crizia*, in A. Battegazzore, M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, vol. IV, Firenze 1962, pp. 213-263.
— J.L. Poirier, *Les Sophistes, Critias, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 1126-1159.
— M. Timpanaro Cardini, *Antica sofistica, Crizia*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002^7, pp. 1009-1037.

S – B.A. Kyrkos, *Antiphon, Kritias, Anonymus Iamblichi. Studienausgabe ausgewhälter Texte, übersetz und erläut.*, «Dodone», 3, Teil Beih. 37, 1988.
— L. Canfora, *Crizia prima dei Trenta*, in AA.VV., *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antica*, a cura di G. Casertano, Napoli 1988, pp. 29-41.
— W. Lapini, *Crizia tiranno e il lemma di Polluce: analisi di RA 3,6-7*, «Sandalion», 12-13 (1989-90), pp. 27-41.
— W. Lapini, *I frammenti alcibiadei di Crizia*, «Prometheus», 21 (1995), pp. 1-14; 111-130.
— C.H. Kahn, *Greek religion and philosophy in the «Sisyphus» fragment*, «Phronesis», 42 (1997), pp. 247-262.
— M.C. Santoro, *Il fr. 19 Snell del «Sisifo» di Crizia come testimonianza della concezione socratica del divino*, «Elenchos», 18 (1997), pp. 257-276.
— G. Vanotti, *Rileggendo Crizia*, «Miscellanea Greca e Romana», 21 (1997), pp. 61-92.

B – La bibliografia si troverà in B. Kerferd – H. Flashar, *Die Sophistik*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 132 ss.

CRONIO, filosofo neopitagorico-medioplatonico, del II-III secolo d.C. (di cui ignoriamo la patria di origine), dalle fonti antiche associato a Numenio, di cui era, probabilmente, discepolo e seguace.

O – Ci sono pervenute solo testimonianze, raccolte e pubblicate da:

E – A. Leemans, *Cronii fragmenta*, in *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Bruxelles 1937, pp. 153-157. Cfr. Numenio.

S – A. Gioè, *Marginalia medioplatonica*, «La Parola del Passato», 54 (1999), pp. 201-208.

CTESIBIO DI CALCIDE, cfr. Eliaci, 7.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, p. 521.

D

DAMASCIO DI DAMASCO, filosofo neoplatonico del V secolo d.C., ultimo diadoco della scuola di Atene.

O – Ci sono pervenute le seguenti opere (complete o in frammenti):

1/2. *Problemi e soluzioni sui primi princìpi* e un *Commentario al Parmenide*, che da molti è considerato parte integrante dell'opera sopra citata (da altri, invece, è considerata opera a sé stante).

3. Ampi estratti e frammenti della *Vita di Isidoro*, conservatici soprattutto da Fozio.

4. I recenti studi attribuiscono a Damascio il *Commentario al Filebo di Platone*, un tempo attribuito a Olimpiodoro.

5. Anche buona parte del *Commentario al Fedone di Platone*, pure attribuito a Olimpiodoro, viene ora attribuita a Damascio (sono attribuite al nostro filosofo due delle quattro parti pervenuteci).

Non pare, invece, che si possa attribuire a Damascio una continuazione del *Commentario al Parmenide* di Proclo attribuita dai codici al nostro filosofo e che da alcuni editori è presentata dopo il testo del commentario dello stesso Proclo (che si ferma alla prima ipotesi). Già lo Zeller scriveva: «La continuazione del commento al *Parmenide* di Proclo, il cui testo frammentario è riportato dal Cousin [...] è attribuita, a torto, dai codici a Damascio. Egli stesso, invece (*De Princ.*, II, 269, p. 16 Ruelle), cita la sua ricognizione del Timeo» (Zeller-Martano [cfr. voce Neoplatonici], p. 211, nota 50). Tutti gli studiosi sembrano ormai d'accordo nel ritenere che questa parte del *Commentario al Parmenide* non è di Damascio.

E T C 1 e 2. – C.A. Ruelle, *Damascii Successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis, In Platonis Parmenidem*, 2 voll., Paris 1889; rist. anast. Hakkert, Amsterdam 1966.

Il trattato sui *Primi Princìpi* e il commentario al *Parmenide* sono stati di recente pubblicati separatamente:

— L.G. Westerink, *Damascius, Traité des Premiers Principes. I. De l'ineffable et de l'un*, texte établi, traduit par J. Combès, Les Belles Lettres, Paris 1986; II: *De la triade et de l'unifié*, texte établi, traduit par J. Combès, Les Belles Lettres, Paris 1989; III: *De la procession*, texte établi, traduit par J. Combès, Les Belles Lettres, Paris 1991.

— L.G. Westerink, *Damascius, Commentaire du «Parménide» de Platon*, I-II, texte établi; introduit, traduit et annoté par J. Combès; avec la collaboration de A.P. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1997.

3. – C. Zintzen, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, «Bibliotheca Graeca et Latina Suppletoria», 1, Olms, Hildesheim 1967.

4. – L.G. Weserink, *Damascius, Lectures on the Philebus Wrongly Attributed to Olympiodorus*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1959 (con trad. e importante introduzione).

5. – L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, Volume II: *Damascius*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam – Oxford – New York 1977 (con traduzione inglese a fronte e importante introduzione).

T La *Vita di Isidoro*, è tradotta dal Chaignet, nel volume:
— A.E. Chaignet, *Proclus le philosophe, Commentaire sur le Parménide suivi du commentaire anonyme sur les VII dernièr hypothèses traduit pour la première fois en francais et accompagné de notes, d'une table analytique des paragraphes, et d'une traduction de Damascius La vie d'Isidore ou histoire de la philosophie*, Tome troisième, Paris 1903; rist. anast., Minerva G.m.b. H., Frankfurt am Main 1962 (La *vita di Isidoro* è alle pagine 241-363).

S – R. Beutler, *Olympiodoros*, 13, *R.E.*, XVIII (1939), coll. 207-227. (In questo articolo è stata proposta per la prima volta la tesi secondo cui i commentari al *Fedone* e al *Filebo*, attribuiti a Olimpiodoro, sono invece di Damascio).
— R. Stromberg, *Damascius, His Personality and Significance*, «Eranos», 44 (1946), pp 175-192.
— L.G. Westerink, *Damascius, Commentateur de Platon*, in AA.VV., *Le Néoplatonisme*, «Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique», Paris 1971, pp. 253-260.
— J. Trouillard, *La notion de* δύναμις *chez Damascios*, «Revue des Études Grecques», 85 (1972), pp. 353-363.
— J. Combès, *Négativité et procession des principes chez Damascius*, «Revue des Études Augustiniennes», 22 (1976), pp. 114-133.
— C.G. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles 1978.
— H.D. Saffrey, *Neoplatonism Spirituality, II, From Iamblichus to Proclus and Damascius*, in AA.VV., *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, ed. by A.H. Armstrong, London 1987, pp. 250-265.
— L. Brisson, *Le dernier anneau de la chaîne d'or*, «Revue des Études Grecques», 114 (2001), pp. 269-282.
— V. Napoli, Ἐπέκεινα τοῦ ἑνός. *Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania 2008, pp. 365-367.

B – Per la bibliografia cfr. AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, p. 493 e nel commento di Westerink-Combès alle edizioni sopra citate.
— V. Napoli, *op. cit.*, pp. 487-523.

DAMIPPO PITAGORICO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 19.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Damippos*, Abo 1965, pp. 689-690.

DAMONE DI ATENE: cfr. Presocratici, 37.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Damon*, Berlin 1951[6], pp. 381-384; ed. Bompiani, pp. 778-785.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Damone*, vol. III, Firenze 1964, pp. 346-365 (per le risonanze pitagoriche); ed. Bompiani, pp. 659-662.
— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Damon le Musicien*, Textes traduits, présentés et annotés in AA.VV., *Les Présocratique*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 445-460.
— G. Giannantoni, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Damone*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 431-434.

DAMONE DI SIRACUSA: cfr. Presocratici, 55; Pitagorici antichi, 29.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Damon und Phintias*, Berlin 1951[6], p. 444; ed. Bompiani, pp. 910-911.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Damone e Fintia*, vol. II, Firenze 1962, pp. 434-435.

— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Damon, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 544.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Damone e Finzia*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, p. 505.

DARDANO DI ATENE: cfr. Stoici, Elenco scolarchi, 9; Mediostoici, 9.

DAVIDE, filosofo neoplatonico della seconda scuola di Alessandria, appartenente alla scuola di Olimpiodoro (ma sembra non diretto allievo di questi), vissuto fra il VI e il VII secolo d.C.

O – Ci sono pervenute le seguenti opere:
1. *Prolegomena philosophiae*.
2. *In Porphyrii Isagogen*.

E – Si trovano pubblicate nei *C.A.G.*, XVIII, 2 (cfr. indicazioni analitiche alla voce Commentari greci ad Aristotele).

S – R. Vancourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote: L'école d'Olympiodore, Étienne d'Alexandrie*, Lille 1941.
— L.G. Westerink, *The Alexandrian Commentators and the Introduction to their Commentaries*, in AA.VV., *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 325-348.
— M. Khostikian, *David der Philosoph*, Bern 1907.
— A.K. Sanjian (ed.), *David Anhaght, the «Invincible» Philosopher*, Atalanta 1986.
— AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, p. 493-494.

DEMARATO PERIPATETICO, discepolo di Teofrasto, nominato nel suo testamento.

DEMETRIO CINICO: cfr. Cinici, 18.

DEMETRIO FALEREO: cfr. Peripatetici, A, 7.

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft IV: *Demetrios von Phaleron*, Benno Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1949; 1969².

S B – F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn des römischen Kaiserzeit*, § 26, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 559-566.

DEMETRIO DI LACONIA, filosofo epicureo del II secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti, in prevalenza papiracei.

E – V. De Falco, *L'epicureo Demetrio Lacone*, Cimmaruta editore, Napoli 1923. (Il volume contiene, dopo una breve introduzione, l'edizione delle testimonianze [pp. 11-20] e dei frammenti restituitici dai papiri ercolanesi [pp. 21-110] appartenenti a opere grammaticali, filosofiche, di arte poetica e matematiche).

S – M. Gigante, *Testimonianze su Demetrio Lacone*, in E. Puglia, *Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc.1012), edizione, traduzione, commento*, Napoli 1988.
— A. Angeli, T. Dorandi, *Il pensiero matematico di Demetrio Lacone*, «Bollettino del centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi», 17 (1987) pp. 89-103.
— E. Puglia, *Demetrio Lacone e Empedocle*, in AA.VV., *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia (Napoli 19-26 maggio 1983)*, Napoli 1984, pp. 437-446.
— N. Pace, *La rivoluzione umanistica nella scuola epicurea*, «Cronache Ercolanesi», 30 (2000), pp. 71-79.
— M.C. Santoro, *Il pensiero teologico epicureo*, «Cronache Ercolanesi», 30 (2000), pp. 63-70.

B – M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, pp. 265-267.

DEMETRIO DI MAGNESIA, erudito del I secolo a.C. Fu amico di Cicerone e di Attico. È importante soprattutto per l'opera da lui scritta *Sui poeti e sugli scrittori omonimi*, in cui

ordinatamente distingueva e caratterizzava i vari poeti e scrittori che portarono lo stesso nome. L'opera è andata perduta, ma è stata ampiamente utilizzata dagli scrittori posteriori, in particolare da Diogene Laerzio.

S – M. Mejer, *Demetrius of Magnesia. On poets and authors of the same name*, «Hermes», 109 (1981), pp. 447-472.
— M. Gigante, *Demetrio di Magnesia e Cicerone*, «Ciceroniana», 5 (1984), pp. 189-197.
— F. Aronadio, *Due fonti laerziane: Sozione e Demetrio di Magnesia*, «Elenchos», 11 (1990), pp. 203-225.

DEMOCEDE DI CROTONE: cfr. Presocratici, 19; Pitagorici antichi, 6.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Aeltere Pythagoreer, Kalliphon und Demodekes*, Berlin 1951[6], pp. 110-112.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Callifonte e Democede*, vol. I, Firenze 1958, pp. 106-113.
— D. Delattre, *Les Pythagoriciens anciens, Démocédès, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 82-85.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Callifonte e Democede*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, pp. 142-145.

DEMOCRITO DI ABDERA: cfr. Presocratici, 68; Atomisti, 2, e inoltre:

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Abderiten, Demokritos*, Berlin 1952[6], pp. 81-230; ed. Bompiani, pp. 1187-1479.
— *Democritea: i documenti da Epicuro ad Aezio*, a cura di M.L. Silvestre, Roma 1990.

E T B – M. Andolfo, *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti*, secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, parole-chiave e appendice bibliografica, Bompiani, Milano 2001.

T – J.P. Dumont, *Les Abdéritains, Démocrite, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 747-936.
— V.E. Alfieri, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Democrito*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], pp. 663-829.

S – P. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum: Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Berlin 1884; rist. anast., Hildesheim 1965, pp. 164-208.
— K. von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Leipzig 1938; Darmstadt 1963[2], pp. 12-38.
— L.A. Stella, *Valore e posizione storica dell'etica di Democrito*, «Sophia», 10 (1942), pp. 207-258.
— G. Vlastos, *Ethics and Physics in Democritus*, «Philosophical Review», 54 (1945), pp. 578-592 e 55 (1946), pp. 53-64.
— I. Lana, *L'etica di Democrito*, «Rivista di filosofia», 42 (1951), pp. 13-29.
— V.E. Alfieri, *Il divino in Democrito e in Epicuro*, in AA.VV., *Studi di filosofia greca*, a cura di V. Alfieri e M. Untersteiner, Bari 1950, pp. 85-120.
— A.T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Cleveland (Ohio) 1967; Atalanta 1990.
— M. Sassi, *La teoria della percezione in Democrito*, Firenze 1978.
— V.E. Alfieri, *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*; nuova edizione riveduta, Congedo Editore, Galatina 1979[2] (1953[1]).
— AA.VV., *Democrito e l'atomismo antico*, «Atti del Convegno Internazionale», Catania 18-21 aprile 1979, a cura di F. Romano, Catania 1980.

— AA.VV., *Proceedings of the First International Congress on Democritus, Xanthi 6-9 October 1983, II*, prefazione di L.G. Benakis, Xanthi 1984.
— M. Nill, *Morality and self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden 1985.
— P. Tharms, *Die Morallehre Demokrits und die Ethik des Protagoras*, Heidelberg 1986.
— D. O'Brien, *L'atomism ancien: la pesanteur e le mouvement et le mouvement des atomes chez Démocrite*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 169 (1979), pp. 401-426.
— T. Rütten, *Demokrit. Lachender Philosoph und sanguinischer Melanchoniker*, Leiden – Köln 1992.
— P.M. Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, préf. de J. Brunschwig, Paris 1996.
— J. Salem, *Démocrite*, Paris, 1996; ID., *La légende de Démocrite*, Paris 1996; ID., *L'atomisme antique*, Paris 1997.
— S.M. Nikolaou, *Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios*, Stuttgart 1998.
— P. Cartledge, *Democritus*, London 1998.
— P.-M. Morel, *Atome et nécessité*, Paris 2000.

B – Ampia bibliografia si troverà in Zeller-Capizzi (cfr. Presocratici), pp. 142-151 e 337-343, dove è discusso a più riprese lo stato attuale delle ricerche sui vari problemi. Per gli studi più recenti si vedano: Totok, 1997, pp. 202-205; M. Andolfo, *Letteratura critica degli ultimi cinquant'anni sugli Atomisti antichi*, cit., pp. 541-569, e B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 597-619.

DEMOCRITO PLATONICO, vissuto nel III secolo d.C., è ricordato da Longino, presso Porfirio, *Vita di Plotino*, 20, come autore di semplici sillogi senza significato speculativo.

DEMONATTE DI CIPRO: cfr. Cinici, 21.

E T – Per l'edizione e la traduzione della *Vita di Demonatte*, scritta da Luciano di Samosata, cfr. sotto questa voce.

DEMOTIMO PERIPATETICO, discepolo di Teofrasto e uno dei suoi esecutori testamentari.

DERCILLIDE PLATONICO: cfr. Medioplatonici, 9.

DESSIPPO, filosofo neoplatonico della scuola siriaca, vissuto nella prima metà del IV secolo.

O – Ci è pervenuto un commentario in forma dialogica sulle categorie aristoteliche dal titolo: *Aporie e soluzioni riguardanti le Categorie aristoteliche*.

E – Si veda l'edizione del Busse nei *C.A.G.*, IV, 2 (cfr. indicazione analitica alla voce Commentari greci di Aristotele).

T – J. Dillon, *Dexippus, On Aristotle's Categories*, Cornell University Press, London 1990 (nella collana «Ancient Commentators on Aristotle», a cura di R. Sorabji).

S – J.P. Anton, *Ancient interpretations of Aristotle's doctrine of homonyma*, «Journal of the History of Philosophy», 7 (1969), pp. 1-8.
— P. Aubenque, *Plotin et Dexippe, exégètes des catégories d'Aristote*, in AA.VV., *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Bruxelles-Liège 1985, pp. 7-40.

DIAGORA DI MELO detto **L'ATEO**

E – M. Winiarczyk, *Diagorae Melii et Theodori Cirenaei Reliquiae*, (Bib.Teubn.), Leipzig 1981.

S – M. Winiarczyk, *Diagoras von Melos. Wahrheit und Legend*, «Eos», 67 (1979) pp. 191-213; 68 (1980), pp. 51-75.
— I. Lana, *Diagora di Melo*, «Atti dell'Accademia delle scienze di Torino», 84 (1949-50), pp. 184-205.
— F. Jacoby, *Diagoras* Ἄθεος, «Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Kl. Sprachen, Literatur, Kunst», 1959, pp. 3-8.

DICEARCO DI MESSINA: cfr. Peripatetici, A, 8.

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft I: *Dikaiarchos*, Benno Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1944; 1967².

S B – F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn des römischen Kaiserzeit*, § 21 *Dikaiarchos von Messene*, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 535-539.

DIFILO DEL BOSFORO: cfr. Megarici, 22.

DINOSTRATO: cfr. Accademici antichi, 7.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 125-130, 337-340, 561-564.

DIO (O DIONE) PITAGORICO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 21.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Dios*, Abo 1965, pp. 70-71.

DIOCLE DI CNIDO, citato da Numenio come autore di *Diatribe*, è, secondo Wilamowitz, da identificarsi con Dicaiocle di Cnido, cui Ateneo (XI, 119, 508 C; III 124 K) attribuisce un'opera dallo stesso titolo.

DIOCLE DI MAGNESIA, erudito e dossografo del I secolo a.C., autore di un *Sommario dei filosofi* o *Compendio di biografie dei filosofi*, andato perduto, al quale più volte si rifà Diogene Laerzio.

S – J. Mansfeld, *Diogenes Laertius on Stoic philosophy*, «Elenchos», 7 (1986), pp. 295-382.
— V. Celluprica, *Diocle di Magnesia fonte della dossografia stoica in Diogene Laerzio*, «Orpheus», 10 (1989), pp. 58-79.

DIOCLE PITAGORICO: cfr. Presocratici, 53; Pitagorici antichi, 27.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Diocles, Echekrates, Polymnastos, Phanton, Arion*, Berlin 1951[6], p. 443; ed. Bompiani, pp. 990-997.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Diocle, Echecrate, Polimnasto, Fantone, Arione*, vol. II, Firenze 1962, pp. 426-429; ed. Bompiani, pp. 647-652.
— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Dioclès, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 550-551.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Diocle, Echecrate, Polimnesto, Fantone, Arione*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], p. 503.

DIOCLIDE DI MEGARA: cfr. Megarici, 2.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 447-448.

DIODORO DI ASPENDO: cfr. Pitagorici, 7.

DIODORO DI ASPENDO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 21.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Diodoros*, Abo 1965, pp. 69-70.

DIODORO CRONO: cfr. Megarici, 11.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 413-436; IV, pp. 73-82.

T – L. Montoneri, *I Megarici*, Catania 1984, pp. 275-300.

S – Sull'«argomento dominatore» di Diodoro, che è quello per cui egli è divenuto famoso, esiste un'ampia letteratura. Indichiamo alcuni dei saggi più chiari:
— P.M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, Paris 1960.
— M. Mignucci, *L'argomento dominatore e la teoria della implicazione in Diodoro Crono*, «Vichiana», 3 (1960), pp. 3-28.

— G. Giannantoni*, Il* κύριος λόγος *di Diodoro Crono*, «Elenchos», 2 (1981), pp. 239-272.
— N. Denyer, *The Atomism of Diodoros Cronus*, «Prudentia», 13 (1981), pp. 33-45.
— J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore el les systèmes philosophiques*, Paris 1984.
— H. Weidemann, *Das sogenannte Meisterargument des Diodoros Kronos und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 49 (1987), pp. 18-53.
— A. F. Mikel, *The Master Argument of Diodorus Cronus*, s.l. 1992.
— R. Gaskin, *The sea battle and the master argument*, Berlin 1995.

B – K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 350 s.

DIODORO EMPIRICO: cfr. Medici empirici, 8.

DIODORO RETORE: cfr. Neoaccademici, 18.

DIODORO SICULO, nacque ad Agirio in Sicilia e visse nell'età di Augusto. Scrisse una storia universale dal titolo *Bibliotheca*, fonte di numerose informazioni.

E – Si veda l'edizione con traduzione a fronte e note nelle Belles Lettres.

L – J.I. McDougall, *Lexicon in Diodorum Siculum*, 2 voll., Hildesheim 1983.

T – Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, 5 voll., a cura di G. Cordiano, M. Zorat, C. Micciché, G. Bejo, T. Alfieri Tonini, A. Simonetti Agostinetti, Rusconi, Milano 1985-1998.

DIODORO DI TIRO: cfr. Peripatetici, A, 9; Elenco scolarchi, 7.

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft X: *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schuler, Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit, Register*, Benno Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1959; 1969², pp. 85-91.

DIODOTO STOICO: cfr. Mediostoici, 13.

DIOGENE DI APOLLONIA: cfr. Presocratici, 64; Ionici, 5 e inoltre:

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Diogenes vos Apollonia*, Berlin 1952², pp. 51-69; ed. Bompiani, pp. 1114-1151.
— A. Maddalena, *Ionici, Testimonianze e frammenti, Diogene*, Firenze 1963, pp. 244-307.

T – A. Laks, *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, prés. de J. Bollack, Lille 1983.
— J.P. Dumont, *Après Anaxagore et Héraclite, Diogène d'Apollonie, Textes traduits, présentés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 699-721.
— R. Laurenti*, I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Diogene di Apollonia*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002⁷, pp. 623-639.

S – W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich 1925; Berlin 1965², pp. 636 (contiene contributi essenziali su Diogene).
— H. Diller, *Die philosophische Stellung des Diogenes von Apollonia*, «Hermes», 76 (1941), pp. 359-381.
— J. Zafiropulo, *Diogène d'Apollonie*, Paris 1956.
— G. Calogero, *Storia della logica antica*, Bari 1967, pp. 317-362.

B – B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 589-590.

DIOGENE DI BABILONIA (o di **SELEUCIA**): cfr. Stoici, Elenco scolarchi, 5; Stoici antichi, 11.

S – J.P. Dumont, *Diogène de Babylone et la preuve ontologique*, «Revue de Philosophie», 200 (1982), pp. 389-395.

— J.P Dumont, *Diogène de Babylone et la déesse Raison. Ma Mètis des Stoïciens*, «Bulletin de l'Association G. Budé», (1984), pp. 260-278.
— T. Tieleman, *Diogenes of Babylon and stoic embryology: Ps. Plutarch, Plac. V 15. 4 reconsidered*, «Mnemosyne», 44 (1991), pp. 106-125.
— D. Obbink – P.A. Vander Waerd, *Diogenes of Babylon: the Stoic sage in the city of fools*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 32 (1991), pp. 355-396.
— D. Delattre, *Speusippe, Diogène de Babylone et Philodème*, «Cronache Ercolanesi», 23 (1993), pp. 67-86.
— P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 637-642.

B – Bibliografia si troverà in *Stoici Antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino 1989, vol. I, pp. 94-95, e in Steinmetz, *op. cit.*, pp. 643 s.

DIOGENE DI ENOANDA, filosofo epicureo del I secolo d.C.

O – Dagli scavi di Enoanda, fatti fra la fine del secolo scorso e gli inizi del nostro, sono emersi numerosi frammenti di un libro murale, pubblicati da prima da G. Cousin, K. Heberdey ed E. Kalinka in riviste specializzate, e, poi, nelle seguenti edizioni critiche:

E – J. William, *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Lipsiae 1907 (Bibl. Teubn.).
— A. Grilli, *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1960.
— C.W. Chilton, *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Lipsiae 1967 (Bibl. Teubn.).
— F.M. Smith ha ripreso gli scavi in questi ultimi anni e ha pubblicato nuovi frammenti nei seguenti articoli:
— F.M. Smith, *Fragments of Diogenes of Oenoanda Discovered and Rediscovered*, «American Journal of Archaeology», 74 (1970), pp. 51-62.
— M.F. Smith, *New Fragments of Diogenes of Oenoanda*, «American Journal of Archaeology», 75 (1971), pp. 357-389.
— M.F. Smith, *Two New Fragments of Diogenes of Oenoanda*, «The Journal of Hellenic Studies», 92 (1972), pp. 147-155.
— M.F. Smith, *Thirteen New Fragments of Diogenes of Oenoanda*, «Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse», Denkschriften, 117, Wien 1974.
— M.F. Smith, *Seven New Fragments of Diogenes of Oenoanda*, «Hermathena», 118 (1974), pp. 110-129.
— M.F. Smith, *More New Fragments of Diogenes of Oenoanda*, in AA.VV, *Études sur l'Epicurisme antique*, Editées par J. Bollack et A. Laks, «Cahiers de Philologie», 1 (1976), pp. 280-314.

E T – A. Casanova, *I frammenti di Diogene di Enoanda,* introduzione, testo con apparato, traduzione, Firenze 1984.
— D. Clay, *The philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda. New Discoveries 1969-1983*, ANRW, II, 36, 4 (1990), pp. 2446-2559; 3231-3232.
— M. Ferguson Smith, *Diogenes of Oinoanda, The Epicurean Inscription*, edited with introduction, translations and notes, Napoli 1993.
— A. Étienne – D.J. O'Meara, *La philosophie épicurienne sur pierre*, introduction traduction et notes, Paris 1996.

T C – In lingua italiana i frammenti di Diogene sono stati tradotti e commentati anche da:
— A. Grilli, *I frammenti dell'epicureo Diogene da Enoanda*, in AA.VV., *Studi di filosofia greca*, a cura di V.E. Alfieri e M. Untersteiner, Laterza, Bari 1950, pp. 347-435.
In lingua inglese sono stati tradotti con un eccellente commentario da:
— C.W. Chilton, *Diogenes of Oenoanda, The Fragments, A Translation and Commentary*, Oxford University Press, London – New York 1971.

S – D. Clay, *The philosophical inscription of Diogenes of Oenoanda: new discoveries 1969-1983*, in ANRW, II, 36, 4, 1990, pp. 2446-2559; 3231-3232.
— L. Canfora, *Diogene di Enoanda e Lucrezio*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 120 (1992), pp. 39-66.

B – Nell'edizione di Casanova (pp. 17-22) si trova anche la bibliografia essenziale.

DIOGENE FENICIO: cfr. Neoplatonici, V. 13.

DIOGENE LAERZIO, vissuto nella prima metà del secolo III d.C. Non sappiamo dove sia nato, né dove sia vissuto. È un dossografo assai importante (anche se con tutti i limiti della sua mentalità assai poco speculativa), per la quantità di notizie e l'abbondanza del materiale che ci ha tramandato riguardo alla storia della filosofia. Sembra simpatizzare per gli Epicurei, ma non si può qualificare epicureo (ricordiamo che tutti gli scritti di Epicuro che possediamo per intero, ci sono pervenuti perché riportati da Diogene). Ciò nonostante, Diogene dedica la sua opera maggiore a una donna ammiratrice e seguace delle dottrine platoniche, allora in grande auge. L'esposizione stessa di Platone risente del clima medioplatonico.

O – Il titolo dell'opera di Diogene, divisa in dieci libri, integralmente pervenutaci, è: *Vite dei filosofi*. Anteriormente a questa, Diogene aveva composto una *Raccolta di poesie in metri di ogni sorta (Pammetros)*, per noi perduta, ma largamente ripresa nell'opera maggiore, dato che riguardava illustri estinti.

E – H.S. Long, *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, 2 voll., Oxford 1964 (Bibl. Ox.).
Una nuova edizione critica che supera la precedente in numerosi punti è la seguente:
— M. Marcovich, *Diogenes Laertius*, *Vitae Philosophorum*, vol. I, *Libri I-X*; vol. II, *Excerpta Byzantina*, Stuttgart 1999 (Bibliotheca Teubneriana).

L – Hans Gärtner, *Diogenes Laertius, Vitae Philosophorum*, vol. III, *Indices*, München-Leipzig 2002 (Bibliotheca Teubneriana).

T – M. Gigante, *Vite dei filosofi*, Laterza, Bari 1962; seconda edizione riveduta e accresciuta 1976 (stampata anche nella collana economica «Universale Laterza», in 2 voll.). Una terza edizione, ulteriormente ampliata è del 1983. Una quarta è stata ripubblicata a Milano nel 1991.
— G. Reale – G. Girgenti – I. Ramelli, *Diogene Laerzio, Vite dei Filosofi*, testo greco a fronte, introduzioni, traduzione e apparati, presentazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2004.

S B – AA.VV., *Diogene Laerzio storico del pensiero antico. Atti del convegno internazionale tenutosi a Napoli e Amalfi dal 30 settembre al 3 ottobre 1985*, «Elenchos», 7 (1986).
— B.A. Desbordes, *Introduction a Diogène Laerce*, 2 voll., Utrecht 1990.
— AA.VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 5-6, hrs. W. Hase, Berlin – New York 1992, pp. 3556-3791; J. Barnes, *Diogenes Laertius IX 61-116: the philosophy of Pyrrhonism*, pp. 4241-4301; A. Brancacci, Η ΚΟΙΝΗ ΑΡΕΣΚΟΝΤΑ *dei Cinici e la* ΚΟΙΝΩΝΙΑ *tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103-105) delle Vite di Diogene Laerzio*, pp. 4049-4075; L. Brisson*, Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres, livre III: structure et contenu*, pp. 3619-3760 ; 2*-25*; B. Centrone, *L'ottavo libro delle Vite di Diogene Laerzio*, pp. 4183-4217; F. Decleva Caizzi, *Il libro IX delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*, pp. 4218-4240; T. Dorandi, *Il quarto libro delle Vite di Diogene Laerzio: l'Academia da Speusippo a Clitomaco*, pp. 3761-3792; G. Giannantoni, *Il secondo libro delle Vite di Diogene Laerzio*, pp.3603-3618; M. Gigante, *Das zehnte Buch des Diogenes Laertios: Epikur und der Epikureismus*, pp. 4302-4307; M.O. Goulet-Cazé, *Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques*, pp. 3880-4048; D.E. Hahm, *Diogenes Laertius VII: on the Stoics*, pp. 4076-4182 ; 4404-4411; J. Mejer, *Diogenes Laertius and the transmission of Greek philosophy*, pp. 3556-3602; M.G. Sollenberger, *The lives of the Peripatetics: an analysis of the contents and structure of Diogenes Laertius' Vitae philosophorum Book 5*, pp. 3793-3879.
— Ricca bibliografia nell'edizione di Marcovic, vol. I, 1999, sopra citata, pp. xxvi-xlviii.

DIOGENE DI SINOPE, filosofo cinico del IV secolo a.C.

O – Ci sono giunti solo frammenti e testimonianze.

E C – Una raccolta ricchissima delle testimonianze e dei frammenti (con commento) si trova in:
— G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 227-464; IV, pp. 413-550.
I frammenti tragici si leggono anche in:
— A. Nauck, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1888^{2}; rist. anast., Olms, Hildesheim 1964, pp. 807-809.

Il cosiddetto papiro viennese di Diogene era già stato pubblicato da:
— C. Wessely, *Neues über Diogenes den Kyniker*, in *Festschrift Theodor Gomperz*, Wien 1902, pp. 67-74, e, più compiutamente, da:
— W. Crönert, *Kolotes und Menedemos* (cfr. voce Colote di Lampsaco), pp. 49-52.
Le lettere attribuite a Diogene, oltre che in Giannantoni, si trovano in:
— R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Didot, Parisiis 1873, pp. 235-258.

T – Nestle, *Die Sokratiker*, (cfr. Socratici), pp. 98-111.
— Paquet, *Les Cyniques*, (cfr. Cinici), pp. 59-108.

S – Oltre al lavoro del Dudley, *History of Cynicism*... [cfr. voce Cinici], che è tutto imperniato sulla figura di Diogene, cfr.:
— K. v. Fritz, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Leipzig 1926.
— F. Sayre, *Diogenes of Sinope, A study of Greek Cynicism*, Baltimore 1938.
— M. Winiarczyk, *Theodoros* ὁ ἄθεος *und Diogenes von Sinope*, «Eos», 69 (1981), pp. 37-42.
— H. Niehues-Proebsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Frankfurt 1988.
— C.W. Weber, *Diogenes. Die Botschaft aus der Tonne*, München 1987.
— *Diogenes von Sinope. Eine komparative literarisch-epigraphische Studie zu Epigrammen auf theriophore Namensträger*, Hildesheim 1989.
— K. Döring, *Diogenes und Antisthenes*, in AA.VV., *La tradizione socratica*, Napoli 1995, pp. 125-150.
— N. Largier, *Diogenes der Kyniker*, Tübingen 1997.
— L.E. Navia, *Diogenes of Sinope*, Westport (Conn.) 1998.

B – La bibliografia si troverà in Sayre, in Giannantoni e in K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 356-361.

DIOGENE DI SMIRNE: cfr. Presocratici, 71; Atomisti, 5.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünten Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Abderiten, Diogenes von Smyrna*, Berlin 1952[6], p. 235; ed. Bompiani, pp. 1974-1975.

E T C – M. Andolfo, *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti*, secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, parole-chiave e appendice bibliografica, Bompiani, Milano 2001, pp. 426-427.

T – J.P. Dumont, *Les Abdéritains, Diogène de Smyrne, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 948.
— V.E. Alfieri, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Diogene di Smirne*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], p. 838.

E T B – M. Andolfo, *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti*, secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, parole-chiave e appendice bibliografica, Bompiani, Milano 2001, pp. 426 s.

DIOGENIANO, epicureo del II secolo d.C.

E – I frammenti recuperati si troveranno in:
— A. Gercke, *Chrysippea*, «Jahrbücher für klassische Philologie», Supplementband 14 (1885), pp. 748 ss.

DIONE DI PRUSA detto CRISOSTOMO, retore e filosofo cinicizzante vissuto fra la seconda metà del I secolo e gli inizi del II secolo d.C.

O – Ci sono pervenute numerose *Orazioni*, oltre ad alcuni frammenti.

E – G. De Budé, *Dionis Chrysostomi Orationes*, 2 voll., Lipsiae 1916-1919 (Bibl. Teubn.).
— H. von Arnim, *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia*, 2 voll.,

Weidmann, Berolini 1893-1896 (oltre al testo delle orazioni contiene la raccolta dei frammenti e delle testimonianze antiche su Dione).
— J.W. Cohoon – H. Lamar Crosby, *Dio Chrysostom, with an English Translation*, 5 voll., London-Cambridge (Mass.) 1932-1951 (Loeb).
— G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 465-500; IV pp. 551-560.

E T C – M. Menchelli, *Dione di Prusa, Caridemo,* testo critico, introduzione, traduzione e commento, Napoli 1999.
— C. Naddeo, *Dione di Prusa, Olimpico*, introduzione, testo, traduzione e note, Salerno 1998.
— A. Verrengia, *Dione di Prusa, In Atene, sull'esilio*, introduzione, testo critico, traduzione e commento, presentazione di I. Gallo, Napoli 2000.
— G. Vagnone, *Dione di Prusa, Troiano or. XI*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 2003.

L – R. Koolmeister, T. Tallmeister, J.F. Kindstrand, *An Index to Dio Chrysostomus*, Stockholm 1981.

T – Oltre alle traduzioni inglesi e italiane che si trovano nelle edizioni sopra citate, cfr.:
— W. Elliger, *Dion Chrysostomos, Sämtliche Reden*, Artemis, Zürich-Stuttgart 1967.
— Paquet, *Les Cyniques...* (cfr. Cinici), pp. 165-213.

S – H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin 1898.
— P. Desideri, *Dione di Prusa*, Messina-Firenze 1978.
— A. Brancacci, *Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli 1986.
— A. Brancacci, *Strutture compositive e fonti della terza orazione «Sulla reagalità» di Dione Crisostomo. Dione e l'«Archelao di Antistene»*, in AA.VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 5, hrs. W. Hase, Berlin – New York 1992, pp. 3308-3334.
— E. Amato, *Alle origini del «corpus Dioneum»*, Salerno 1999.
— AA.VV., *Ricerche su Dione di Prusa*, Napoli 2001.
— A. Brancacci, *Le Socrate de Dion Chrysostome*, «Philosophia Antiqua», 1 (2001), pp. 166-182.

DIONE DI SIRACUSA: cfr Accademici antichi, 8.

S – E.V. Maltese, *Dione di Siracusa in Marco Aurelio*, «Philologus», 131 (1987), pp. 86-94.

DIONIGI DI ALESSANDRIA, VESCOVO, vissuto nel III secolo d.C. Scrisse – fra l'altro – un trattato *Sulla natura*, di cui Eusebio ci ha conservato frammenti, utile allo storico del pensiero antico-pagano per alcune informazioni di carattere dossografico.

DIONIGI DI ALICARNASSO, retore e storico, attivo a Roma nella seconda metà del I secolo a.C. Lo nominiamo in questa sede perché i codici del *Trattato sul sublime* fanno i nomi di Dionigi e Longino come autori, e alcuni studiosi hanno pensato di poter identificare il Dionigi del *Trattato* con l'Alicarnassese. Cfr. la voce Longino, Pseudo, e in particolare l'opera di D. Marin, che ivi citiamo. Citiamo solo l'edizione critica:

E – H. Usener – L. Radermacher, *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, Stuttgart 1997.

DIONIGI L'AREOPAGITA, PSEUDO, è un filosofo cristiano, secondo alcuni studiosi vissuto nella seconda metà del V secolo, ma secondo altri anteriore, i cui scritti ebbero grande fortuna nel Medioevo, perché ritenuti del Dionigi Areopagita convertito da S. Paolo.

O – Questi scritti, designati comunemente con l'espressione *Corpus Dionysianum*, sono: *La gerarchia celeste*, *La gerarchia ecclesiastica*, *I nomi divini*, *La teologia mistica* e dieci *Lettere*. Abbiamo richiamato il nome di questo autore, perché l'Elorduy ha sostenuto la tesi paradossale che il *Corpus Dionysianum* debba ricollegarsi ad Ammonio Sacca (cfr. voce).

E T C S B – P. Scazzoso, *Dionigi Areopagita, Tutte le opere*, traduzione, introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. Bellini, Rusconi, Milano 1981; nuova ed. Bompiani, Milano 2010.[2].

S – Ricordiamo inoltre i seguenti tre volumi, che presentano il pensiero dello Pseudo-Dionigi in relazione al Neoplatonismo:
— E. von Ivánka, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, presentazione di G. Reale, introduzione di W. Beierwaltes, traduzione di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1992.
— R. Roques, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, traduzione di C. Ghielmetti e G. Girgenti, presentazione di C. Moreschini, Vita e Pensiero, Milano 1996.
— W. Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, traduzione di M. Falcioni, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2000.

DIONIGI DI CALCEDONIA: cfr. Megarici, 3.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 469-470.

DIONIGI EPICUREO: cfr. Epicurei, Elenco scolarchi, 5.

DIONIGI DI ERACLEA: cfr. Stoici antichi, 5.

S B – P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 558 e 564.

DIONIGI STOICO: cfr. Stoici, Elenco scolarchi, 11.

DIONIGI DI TRACIA, grammatico della fine del II secolo a.C.

S – J. Lallot, *La grammaire de Denys le Trace*, Paris 1989.

DIONISIO: cfr. voci Dionigi.

DIOSCURIDE DI CIPRO: cfr. Neoscettici, 2.

DIOTIMO DI TIRO: cfr. Presocratici, 76; Atomisti, 10.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Abderiten, Diotimos*, Berlin 1952[6], p. 250; ed. Bompiani, pp. 1536-1537.

E T C – M. Andolfo, *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti*, secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, parole-chiave e appendice bibliografica, Bompiani, Milano 2001, pp. 474-475.

T – J.P. Dumont, *Les Abdéritains, Diotime, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 975-976.
— V.E. Alfieri, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Diotimo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 1975[3], 1981, p. 864.

E T B – M. Andolfo, *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti*, secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, parole-chiave e appendice bibliografica, Bompiani, Milano 2001, pp. 74 s.

DIOTOGENE PITAGORICO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 22 e inoltre:

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Diotogenes*, Abo 1965, pp. 71-77.

E T C – L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante. Diotogène et Sthénidas*, («Bibliothèque de la Faculté de l'Université de Liège», 97), Liège-Paris 1942, pp. 37-45 (con ampio studio, traduzione e minuzioso commento storico e linguistico).

T – *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st. cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), p. 152.

— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 221-224.

DOMNINO DI LARISSA, filosofo neoplatonico e matematico della scuola di Atene, vissuto nel V secolo d.C.

O – Ci sono pervenute le seguenti opere:
1. *Manuale di introduzione aritmetica*.
2. *Come si possa dedurre discorso da discorso*.

E T – Il *Manuale* è stato pubblicato da:
— J.F. Boissonade, *Anecdota Graeca*, IV, Paris 1832, pp. 313-429; rist. anast., Olms, Hildesheim 1962.
— Una versione francese è stata fatta da:
— P. Tannery, «Revue des Études Grecques», 19 (1906), pp. 539-582.
La seconda opera è stata pubblicata con versione francese a cura di:
— C.E. Ruelle, «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes», 7 (1883), pp. 82-94.
Una recente traduzione italiana è la seguente:
— F. Romano, *Domnino di Larissa*, introduzione, testo e traduzione, Catania 2000.

DOSSOGRAFI

Con questo nome si designano soprattutto gli scrittori che riferivano le idee dei filosofi. La dossografia antica corrisponde, anche se solo in limitata parte, alla moderna storia della filosofia, in quanto si limitava in prevalenza a riferire in modo per lo più estrinseco e asistematico il pensiero degli autori.

La dossografia può considerarsi una creazione del Peripato, soprattutto con la monumentale opera di Teofrasto *Le opinioni dei fisici*, solo in parte conservataci, da cui dipendono i successivi dossografi.

H. Diels ha raccolto in un volume esemplare un materiale dossografico assai importante, ricostruendo, addirittura, in larga misura i *Placita* di Aezio (autore di cui si era quasi persa la memoria) sulla base degli autori che lo hanno utilizzato successivamente. La raccolta del Diels comprende, oltre alla ricostruzione di Aezio, i seguenti documenti: frammenti fisici dall'*Epitome* di Ario Didimo; frammenti dalle *Opinioni dei fisici* di Teofrasto; un'esposizione comparata delle opinioni dei filosofi intorno agli Dei tratta da Cicerone (*De natura deorum*) e Filodemo (*De pietate*), che attingono a una fonte dossografica comune, forse il trattato *Sugli Dei* di Fedro Epicureo; Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, libro I (*Teorie filosofiche*); frammenti dagli *Stromata* di Plutarco; estratti da Epifanio intorno alle scuole filosofiche greche dal *Contro le eresie*; ps. Galeno, *Ricerche sulla storia della filosofia*; Ermia, *Irrisione dei filosofi pagani*.

E – L'eccellente edizione critica, corredata da ottimi *Prolegomena*, si intitola:
— H. Diels*, Doxographi Graeci*, Berlin 1879; 1929^2; 1958^3 (ed. De Gruyter).

T – L'opera è stata opportunamente tradotta in italiano (tranne i *Prolegomena*):
— L. Torraca, *I dossografi greci*, Cedam, Padova 1961.
I passi che hanno attinenza con la scuola e la filosofia pitagorica si trovano tradotti in:
— A. Fairbanks, *Passeges Referring to the Pythagoreans From the Doxographers*, in AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translation by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 307-314.

S – Purtroppo manca ancora una raccolta dossografica per la parte etica, essendo quella del Diels incentrata sulle dottrine fisico-ontologche. In tal senso soccorre, tuttavia, la seguente ampia e approfondita opera:
— M. Giusta, *I dossografi di etica*, 2 voll., G. Giappichelli Editore, Torino 1964-1967.
Diamo conto in modo più analitico dei dossografi menzionati, alle singole voci, così come di tutti gli altri citati nella presente opera. Uno sguardo panoramico su tutto l'arco della dossografia antica è stato tracciato da:
— M. Dal Pra, *Lo storiografia filosofica greca*, Milano 1950.

E

ECATEO DI ABDERA: cfr. Presocratici, 73; Atomisti, 7 (Scettici antichi, 4).

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Abderiten, Hekataios von Abdera*, Berlin 1952[6], pp. 240-245; ed. Bompiani, pp. 1510-1523.

E T C – M. Andolfo, *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti*, secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, parole-chiave e appendice bibliografica, Bompiani, Milano 2001, pp. 444-459.

T – J.P. Dumont, *Les Abdéritains, Hécatée d'Abdère, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 958-966.

— V.E. Alfieri, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Ecateo di Abdera*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], pp. 847-855.

S – W. Spoerri, s.v. *Hekataios von Abdera*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, XIX Lief. 106, 1987, coll. 275-310.

ECATONE DI RODI: filosofo della media Stoa, discepolo di Panezio, vissuto fra il II e il I secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti e testimonianze.

E – H.N. Fowler, *Panaetii et Hecatonis librorum Fragmenta*, Bonn 1885.

S – H. Gomoll, *Der stoische Philosoph Hekaton*, Bonn 1933.

— M. Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 497 ss.

B – K. Abel, *100 Jahre Hekaton-Forschung*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», 13 (1987), pp. 101-120.

ECCELO DI LUCANIA, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 23.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Ekkelos*, Abo 1965, pp. 77-78.

ECFANTO DI SIRACUSA: cfr. Presocratici, 51; Pitagorici antichi, 25.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Ekphantos*, Berlin 1951[6], p. 442; ed. Bompiani, pp. 902-903.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Iceta ed Ecfanto*, vol. II, Firenze 1962, pp. 406-421; ed. Bompiani, pp. 633-640.

— D. Delattre*, Les Pythagoriciens récents, Ecphantos,Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 546-547.

T S – AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 257-259.

— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Ecfanto*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], p. 501.

S – P. Tannery, *Ecphante de Syracuse*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 11 (1898), pp. 263-269.

ECFANTO DI SIRACUSA, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 24, e inoltre:

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Ekphantos*, Abo 1965, pp. 778-84.

E T C – L. Delatte, *Les Traités de la Royaté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas* («Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège», 97), Paris 1942.

T – *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st. cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), pp. 96-100.

S – A. Squilloni, *Il concetto di «regno» nel pensiero dello Ps. Ecfanto. Le fonti e i trattati* ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ (Accademia Toscana di Scienza e Lettere «La Colombaria». Studi, 111) Olschki, Firenze 1991.

ECHECRATE DI TARANTO: cfr. Presocratici, 53; Pitagorici antichi, 27.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Diocle, Echekrates, Polymnastos, Phanton, Arion*, Berlin 1951[6], p. 443; ed. Bompiani, pp. 206-207.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Diocle, Echecrate, Polimnasto, Fantone, Arione*, vol. II, Firenze 1962, pp. 426-429; ed. Bompiani, pp. 647-452.

— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents Echécrate, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 550-551.

— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Diocle, Echerate, Polimnesto, Fantone, Arione*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], p. 503.

ECLETTICI (fra il II e il I secolo a.C.)

In senso stretto, come precisiamo nell'indice I, s.v., eclettici veri e propri sono gli Accademici dell'ultima fase e i loro seguaci. Le figure preminenti di questo indirizzo sono:

1. **Filone di Larissa** (fu moderatamente eclettico, almeno nell'ultima fase del suo pensiero, in cui si lasciò influenzare dal suo discepolo Antioco; quello di Filone può essere detto eclettismo critico; cfr. voce).
2. **Antioco di Ascalona** (si spinge a un vero e proprio eclettismo dogmatico; cfr. voce).
3. **Varrone** (seguì l'indirizzo di Antioco; cfr. voce).
4. **Cicerone** (seguì l'indirizzo di Filone; cfr. voce).

E T S – Per edizioni, traduzioni, studi critici e bibliografia, rimandiamo alle singole voci.

S B – Sull'eclettismo in generale, cfr.

— AA.VV., *The Question of eclectism. Studies in Later Greek Philosophy*, ed. J.M. Dillon, A.A. Long, Berkeley (Cal.) 1988.

— W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 915-989.

— G. Gawlick – W. Görler, *Cicero*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, p. 991-1168.

EDESIO DI CAPPADOCIA: cfr. Neoplatonici, III, 5; IV, 1.

EGESIA DI CIRENE: cfr. Cirenaici. 7.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 517-518, IV, pp. 189-194.

B – K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, p. 355.

EGESIDAMO, indicato come maestro di Ippia dalla *Suda*, per altro sconosciuto (su di lui, però, cfr. quanto dice Untersteiner, *I Sofisti*[2] (cfr. voce), II, p. 116, nota 2).

EGESINO DI PERGAMO: cfr. Accademici, Elenco scolarchi, 10; Neoaccademici, 5.

S – H.J. Mette, *Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustr. 26,7-94). Von Lakydes bis zu Kleitomachos*, «Lustrum», 27 (1985), p. 52.

EGIA NEOPLATONICO: cfr. Neoplatonici, V, 8.

ELEATI (secoli VI-V a.C.)
L'elenco degli Eleati, rimasto a lungo canonico, includeva il nome di Senofane come caposcuola; ma oggi è chiaro che va escluso da esso, e perciò gli Eleati sono solo i seguenti:

1. **Parmenide di Elea** (cfr. voce).
2. **Zenone di Elea** (cfr. voce).
3. **Melisso di Samo** (cfr. voce).

Senofane, infatti, fa parte a sé, come i più moderni studi hanno messo chiaramente in luce, a partire da:
— K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916; Frankfurt am Main 1959², 1977³. Sulla questione si veda:
— Zeller-Reale (cfr. voce Presocratici), pp. 162-164.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti (di Parmenide piuttosto cospicui), nonché numerose testimonianze indirette.

ET – M. Untersteiner – G. Reale, *Eleati. Parmenide – Zenone – Melisso*. Testimonianze e frammenti, Bompiani, Milano 2011..
T C – Una pregevole traduzione di tutti i frammenti e delle testimonianze degli Eleati con un buon commento è stata invece curata da:
— P. Albertelli, *Gli Eleati, Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1939; ora riprodotta, ma con l'eliminazione della maggior parte del commento, nei Presocratici (cfr. voce).
— Si vedano anche i commentari ai singoli Eleati, che indichiamo in maniera analitica alle singole voci.

S – Le monografie più importanti sulla scuola in generale sono, oltre a quella già citata del Reinhardt, le seguenti:
— S. Ranulf, *Der eleatische Satz vom Widerspruch*, København 1924 (su cui cfr. G. Calogero, *Una nuova concezione della logica prearistotelica*, «Giornale critico della filosofia italiana», 8 [1927], pp. 409-422).
— G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Roma 1932; nuova edizione Firenze 1977.
— J.E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, London 1948; rist. anast., Amsterdam 1966.
— J. Zafiropulo, *L'École éléate*, Paris 1950 (riporta anche il testo dei frammenti e li traduce).
— J.H.M.M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias, A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen 1959.
— V. Guazzoni Foà, *Attualità dell'ontologia eleatica*, Torino 1961.
— G. Calogero, *Storia della logica antica*, I, Bari 1967, pp. 109-208.
— AA.VV., *La scuola eleatica*, «La parola del passato», 43 (1988).

B – Stato della questione su tutti i problemi ermeneutici concernenti la scuola eleatica si troveranno in Zeller-Reale (cfr. voce Presocratici), *passim*. Ivi, pp. XIII-XXXIX, si troverà la raccolta sistematica di tutta la bibliografia aggiornata fino al 1967. Per la letteratura più recente si veda: Totok, 1997, pp. 185-186; B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 519-562.

ELIA, filosofo neoplatonico della seconda scuola di Alessandria, discepolo di Olimpiodoro, vissuto nella seconda metà del VI secolo d.C.

O – Ci sono pervenuti:

1. *Commento alla Isagoge di Porfirio* — *In Porphirii Isagogen*
2. *Commento alle Categorie di Aristotele* — *In Aristotele Categorias*
3. *Prolegomeni alla logica* (recentemente scoperti)
4. *Frammenti*

E T – Le prime due opere sono pubblicate nei *C.A.G.*, XVIII, 1 (cfr. indicazioni analitiche alla voce Commentari greci di Aristotele).
I *Prolegomeni alla logica* sono stati scoperti e editi, con traduzione francese, da:
— A. Papadopoulos, *Un ouvrage inconnu du philosophe Élie. Un nouveau manuscrit des «Prolégomènes à la philosophie» de David*, «Revue roumaine des sciences sociales, Série de philosophie et logique», 13 (1969), pp. 343-353.
Frammenti di un *Commentario agli Analitici primi* sono stati pubblicati da:
— L.G. Westerink, *Elias on the Prior Analytics*, «Mnemosyne», Serie IV, 14 (1961), pp. 126-139.

S – R. Vancourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote: l'école d'Olympiodore, Étienne d'Alexandrie*, Lille 1941.
— L.G. Westerink, *The Alexandrin Commentators and the Introductions to their Commentaries*, in AA.VV., *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 325-348.
— J.P. Anton, *Ancient interpretations of Aristotle's doctrine of homonyma*, «Journal of the History of Philosophy», 7 (1969), pp. 1-8.

ELIA, PSEUDO, filosofo neoplatonico autore del commentario *In Porphyrii Isagogen*, attribuito da alcuni a Elia, da altri a Davide, date le tangenze che l'opera rivela con questi autori. Trattasi probabilmente di un medico-filosofo (data l'insistenza sugli esempi tratti dalla medicina), vissuto fra la fine del VI e gli inizi del VII secolo d.C.

E T – L.G. Westerink, *Pseudo-Elias (Pseudo-David), Lectures on Porphyry's Isagoge, Introduction, Text and Indices*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1967.

S – H.J. Blumenthal, *Pseudo-Elias and the Isagoge Commentaries Again*, «Rheinisches Museum», 124 (1981), pp. 188-192.

ELIACI o ELIACO-ERETRIACI (IV secolo a.C.)
Sono così chiamati i filosofi della scuola socratica di Elide, a distanza di una generazione fusasi con quella di Eretria.

1. **Fedone di Elide**, fondatore della scuola (cfr. voce).
2. **Plisteno di Elide**, successore di Fedone.
3. **Pasifonte di Eretria**, di cui abbiamo pochissime notizie.
4. **Anchipilo di Elide**, discepolo di Fedone.
5. **Mosco di Elide**, discepolo di Fedone.
6. **Menedemo di Eretria**, discepolo anche di Stilpone, poi successore di Plisteno nella direzione della scuola (cfr. voce).
7. **Ctesibio**, discepolo di Menedemo.
8. **Asclepiade di Fliunte**, discepolo anche di Stilpone e compagno di Menedemo e insieme a lui capo della Scuola (cfr. voce).

E C – Tutto il materiale si trova raccolto (con annotazioni e bibliografia) in:
— G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 485-521.

B – La bibliografia si troverà in G. Giannantoni, vol. III, pp. 3-88.

ELIANO (CLAUDIO) DI PRENESTE, erudito, vissuto fra il II e il III secolo d.C. Ebbe simpatia per lo Stoicismo e polemizzò con gli Epicurei.

O – Di lui, oltre ad alcuni brevi frammenti, ci sono pervenute, in larga parte, due opere, che, per il loro carattere di compilazione, contengono preziose testimonianze:

1. *Storia varia*	*Varia Historia*
2. *Sulla natura degli animali*	*De naura animalium*

L'edizione completa delle opere di Eliano resta tuttora quella di:

E – R. Hercher, *Aeliani De naura animalium, Varia historia, Epistolae et Fragmenta*, Parisiis 1858 (Didot), con traduzione latina a fronte, ripubblicata anche nella Bibl. Teubn.

Per la *Storia varia*, che è l'opera che maggiormente interessa in questa sede, c'è ora la nuova edizione di:
— M.T. Dilts, *Claudii Aeliani Varia historia*, Lipsiae 1974 (Bibliotheca Teubneriana).

T – J.M. Diaz-Reganón López, *Historia de los Animales*, 2 voll.: I. Libros I-VIII; II. Libros IX-XVIII. Introduzione, traduzione e note, revisione di C. García Gual, Madrid 1984.

ELICONE DI CIZICO: cfr. Accademici antichi, 9.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 139-144, 349-352, 575-576.

ELIODORO DI ALESSANDRIA: cfr. Peripatetici, C, 11.

EMPEDOCLE DI AGRIGENTO: cfr. Presocratici, 31 e inoltre:

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Empedocles*, Berlin 1951^{6}, pp. 276-375; ed. Bompiani, pp. 565-757.

E T C – C. Gallavotti, *Empedocle, Poema Fisico e Lustrale*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1975; 1993, con traduzione italiana e ricco commento (migliora il Diels-Kranz in più punti).

— J. Bollack, *Empédocle*, voll. II e III (in due tomi), Paris 1969, limitato ai frammenti e alle testimonianze del poema *Sulla Natura*, con traduzione francese e commentario.
Resta sempre un punto di riferimento fondamentale:

— E. Bignone, *Empedocle*, Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e frammenti, Torino 1916; rist. anast., L'Erma di Bretschneider, Roma 1963.
Si veda inoltre:

— M.R. Wright, *Empedocles, The extant fragments*, edition with an introduction, commentary and concordance, New Haven 1981.

— A. Martin – O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666)*, Berlin – New York 1999.

— A. Tonelli, *Empedocle di Agrigento, Frammenti e testimonianze. Origini. Purificazioni.* Con i frammenti del Papiro di Strasburgo, traduzione delle testimonianze di A. Tonelli e I. Ramelli, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2002.

T – J.P. Dumont, *Empédocle, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 317-439.

— G. Giannantoni, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Empedocle*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002^{7}, pp. 223-421.

S – Fra i saggi e gli studi fondamentali ricordiamo, oltre al Bignone, cit.:

— U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Die Katharmoi des Empedokles*, in *Kleine Schriften*, vol. I, Berlin 1935, pp. 473-521.

— W. Kranz, *Empedokles, Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich 1949.

— J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente*, Paris 1953.

— J. Bollack, *Empédocle, I: Introduction à l'ancienne physique*, Paris 1965 (cfr., sopra, l'indicazione dei due volumi successivi).

— J.C. Lüth, *Die Struktur des Wirklichen im empedokleischen System. Über die Natur*, Meisenheim am Glan 1970.

— D. O'Brien, *Pour interpréter Empédocle*, Paris – Leiden 1981.

— D. O'Brien, *The effect of a simile: Empedocle's theories of breathing an seeing*, «Journal of Hellenic Studies», 90 (1970), pp. 140-179.

— J. Bollack, *Empédocle*, Paris 1992.

— G. Giannantoni, *L'interpretazione aristotelica di Empedocle*, «Elenchos», 19 (1998), pp. 361-411.

— AA.VV., *Empedocle e la cultura della Sicilia antica*, Napoli 1998.

— J. Bollack, *Empédocle: Les Purifications. Un project de paix universelle*, Paris 2003.

B – Ampia bibliografia in Bollack, *Empédocle*, cit., III, 2, pp. 659 ss. e in Zeller-Capizzi (cfr. voce Presocratici), pp. 6-14. Ivi, pp. 15-135, discussione e stato della questione sui vari problemi. Per la letteratura più recente si veda: Totok, 1997, pp. 195-198; B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 563-579.

ENEA DI GAZA, filosofo neoplatonico cristiano, legato alla seconda scuola di Alessandria, vissuto fra il V e il VI secolo d.C.

O – Ci sono pervenute le seguenti opere:

1. *Teofrasto* (dialogo)	*Theophrastus*
2. *Lettere* (venticinque)	*Epistolae*

E C L – M.E. Colonna, *Enea di Gaza, Teofrasto*, Indice Editore, Napoli 1958.
— L. Massa Positano, *Enea di Gaza, Epistole* («Collana di Studi Greci», 19), Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1959; 1962[2].

T – M. E. Colonna, nell'edizione critica del *Teofrasto* sopra citato, fornisce altresì una traduzione italiana (pp. 69-114).

S – M. Wacht, *Aeneas von Gaza als Apologet. Seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus*, Bonn 1969.
— N. Aujoulat, *Le Théophraste d'Énée de Gaza. Problèmes de Chronologie*, «Koinonia», 10 (1986), pp. 67-80.
— N. Aujoulat, *Le De Providentia d'Hiérocle d'Alexandrie et le Théophraste d'Énée de Gaza*, «Vigiliae Christianae», 41 (1987), pp. 55-85.

ENESIDEMO DI CNOSSO, vissuto probabilmente nel I secolo a.C.

O – Ci è pervenuto un sunto dei suoi *Discorsi pirroniani*, fatto da Fozio, (*Biblioth., cod*. 212), oltre a numerose testimonianze e frammenti.

T – In mancanza di una edizione sistematica, si veda la buona e nutrita raccolta in traduzione italiana:
— Russo, *Scettici*... (cfr. voce), pp. 539-639.

S – Oltre ai capitoli delle storie generali dello Scetticismo, che citiamo alla voce Scettici, cfr.:
— G. Capone Braga, *L'eraclitismo di Enesidemo*, «Rivista di Filosofia», 22 (1931), pp. 33-47.
— M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Éditions de Mégare, Villers sur Mer 1973.
— J.M. Rist, *The Heracliteanism of Aenesidemus*, «Phoenix», 24 (1970), pp. 309-319.
— U. Burkhard, *Die angebliche Heraklit-Nachfolge des Skeptikers Aenesidem*, Bonn 1973.
— G. Striker, *The Ten Tropes of Aenesidemus*, in AA.VV., *The Skeptical Tradition*, ed. M. Burnyeat, Berkley (Cal.) 1983, pp. 95-115.
— B.Z. Andriopoulos, *Greek Sceptics on Casuality*, «Discorsi», 9 (1989), pp. 7-26.
— F. Decleva Caizzi, *Aenesidemus and the Academy*, «Classical Quarterly», 42 (1992), pp. 176-189;
— Ead., *Enesidemo e Pirrone*, «Elenchos», 17 (1996), pp. 37-54.

B – L. Ferraria – G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, in: *Lo scetticismo*... (cfr. voce Scettici), pp. 753-850.; bibliografia aggiornata in W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 983-989.

ENOMAO DI GADARA, filosofo cinico del II secolo d.C.

O – Ci sono giunti solo frammenti.

E – Mullach, *Fr. Phil. Gr*., II, pp. 358-385.
— P. Valette, *De Oenomao Cynico*, Paris 1908, pp. 27 ss.

T – Paquet, *Les Cyniques*... (cfr. Cinici), pp. 233-263.

S – S. J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des kynikers Oenomaus*, Frankfurt 1989.
— J. Hammerstaedt, *Der Kyniker Oenomaus von Gadara*, ANRW, II, 36, 4 (1989), pp. 2834-2865.

ENOPIDE DI CHIO: cfr. Presocratici, 41.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Oinopides*, Berlin 1951[6], pp. 393-395; ed. Bompiani, pp. 808-813.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Enopide, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 447-481.
— G. Giannantoni, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Enopide*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 446-448.

EPAMINONDA DI TEBE, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 25.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Epameinondas*, Abo 1965, p. 84.

EPICARMO DI SIRACUSA: cfr. Presocratici, 23.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Epicharmos*, Berlin 1951[6], pp. 190-210; ed. Bompiani, pp. 396-429.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Epicarmo*, vol. III, Firenze 1964, pp. 342-345; ed. Bompiani, pp. 1003-1008.
— J.P. Dumont, *Épicharme, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 189-213.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Epicarmo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 222-237.

EPICARMO DI SIRACUSA, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 26.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Epicharmos*, Abo 1965, p. 84.

EPICUREI (dal III secolo a.C. al II d.C.)

A. Epicurei del III secolo a.C.
Ecco l'elenco dei più noti discepoli immediati di Epicuro, in ordine alfabetico (per un elenco completo cfr. Fabricius-Harles, III, 598 ss.). Per agevolare il reperimento dei passi che li riguardano, daremo l'indicazione delle pagine e della relativa colonna dell'indice dei nomi dell'Usener (cfr. sotto) dal quale è poi possibile risalire ai testi e ad altre indicazioni:

1. **Aminomaco di Atene**, fu designato da Epicuro erede del Giardino, insieme a Timocrate, dato che Ermarco, che gli successe nello scolarcato, era meteco e, quindi, non poteva ereditare immobili (cfr. Usener, 400 b).
2. **Apelle**, è il destinatario di una lettera di cui ci è giunto un frammento, in cui Epicuro lo loda per essere giunto alla filosofia «puro da ogni erudizione» (cfr. Usener, 400 b).
3. **Aristobulo**, fu uno dei tre fratelli di Epicuro, divenuti tutti suoi discepoli. Pare che Aristobulo fosse il più dotato dei tre (cfr. Usener, 401 a).
4. **Cheredemo**, fu uno dei tre fratelli di Epicuro (cfr. Usener, 420 a).
5. **Colote di Lampsaco**, fu uno dei più vivaci polemisti della scuola (cfr. voce).
6. **Ermarco di Mitilene**, fu il successore di Epicuro ed erede della biblioteca, non degli edifici, perché meteco; cfr. quanto diciamo per Aminomaco (cfr. voce).
7. **Erodoto**, è il destinatario della *Lettera I*. Secondo alcuni si sarebbe poi allontanato da Epicuro; ma il passo di Diogene Laerzio, X, 4, su cui si basa questa tesi, non è sufficiente a suffragare l'ipotesi (cfr. Usener, 407 b - 408 a).
8. **Idomeneo di Lampsaco**, fu uomo facoltoso e politicamente influente. Epicuro gli scrisse l'ultima sua lettera, raccomandandogli di avere cura dei figli di Metrodoro (cfr. Usener, 408 b e voce).
9. **Leonteo di Lampsaco**, fu uno dei più famosi discepoli di Epicuro. Frequentava il Giardino con la moglie Temista; cfr., sotto, n. 20. (Cfr. Usener, 410 b - 411 a).
10. **Meneceo**, è il destinatario della celebre *Epistola III*, pervenutaci (cfr. Usener, 412 a).
11. **Metrodoro di Lampsaco**, fu uno dei più stretti e fedeli collaboratori di Epicuro, morto pochi anni prima di lui (cfr. voce).
12. **Mitre** fu influente uomo politico, alto funzionario di Lisimaco. (Su questo personaggio cfr. la bibliografia indicata dalla Isnardi-Parente, nell'opera sotto citata, p. 128, n. 1).
13. **Mys**, fu il più famoso degli schiavi di Epicuro, poi liberato (cfr. Usener, 413b).
14. **Neocle**, fu uno dei tre fratelli di Epicuro, divenuti tutti suoi seguaci (cfr. Usener, 414 b).
15. **Pitocle**, fu un giovinetto molto caro a Epicuro e agli Epicurei, morto a soli 18 anni. (Cfr. Arrighetti, sotto cit., p. 678).
16. **Polieno di Lampsaco**, fu tra i più apprezzati e amati filosofi del Giardino. Fu anche matematico.

17. **Timocrate di Atene**, figlio di Demetrio del demo di Potamo, erede del Giardino insieme ad Aminomaco, cfr. quanto diciamo per Aminomaco (cfr. Usener, 418 b).
18. **Timocrate di Lampsaco**, fratello di Metrodoro, ma molto inferiore a lui. Diogene (X, 23) lo dice «uomo dappoco» (cfr. Usener, 418 b - 419 a).

Si ricordano inoltre alcuni nomi di donne:

19. **Leonzio**, etera, compagna di Metrodoro (cfr. Usener, 411 a).
20. **Temista**, moglie di Leonteo (cfr. Usener, 408 a).
21. A questi si aggiuna il nome di **Carneisco**, che potrebbe aver conosciuto personalmente Epicuro (cfr. M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, § 14, pp. 241-243).

B. Scolarchi del Giardino (dalla fondazione della scuola fino alla metà del I secolo a.C.):

1. **Epicuro**, 307/6-270 (cfr. voce).
2. **Ermarco di Mitilene** (cfr. voce).
3. **Polistrato**, pare, secondo fonti antiche, insieme a Ippoclide (cfr. voce).
4. **Ippoclide**, insieme a Polistrato.
5. **Dionigi**, diresse la Scuola intorno al 200 a.C., sconosciuto.
6. **Basilide**, a noi sconosciuto.
7. **Protarco di Bargilia** (incerto).
8. **Apollodoro di Atene**, detto il «Kepotiranno» o «Tiranno del Giardino»; resse il *Kepos* nella seconda metà del II secolo a.C. Scrisse quattrocento libri (cfr. Usener, 400-401).
9. **Zenone di Sidone**, possibile scolarca della prima metà del I secolo a.C. Cicerone e Attico lo ascoltarono nel 79/78 a.C. Fu anche maestro di Filodemo.
10. **Fedro**, resse la Scuola nella prima metà del I secolo a.C., fino verso il 70. Cicerone lo udì a Roma nel 90 e ad Atene nel 79/78 a.C. (cfr. voce).
11. **Patrone**, fu scolarca fino al 51 a.C. (circa).

Dopo il 51 a.C., non abbiamo più notizie di scolarchi del *Kepos*; il Giardino rinacque però come istituzione, in età imperiale (cfr. quanto diciamo nel V).

C. Altri Epicurei fra il II secolo a.C. e il II d.C.
Fra gli Epicurei del II secolo a.C. ricordiamo **Demetrio di Laconia** (cfr. voce), discepolo di Protarco di Bargilia (cfr. sopra), possibile scolarca dopo Zenone di Sidone, **Filonide di Laodicea** (cfr. voce) e **Asclepiade di Bitinia** (cfr. voce).

I più noti Epicurei che agirono a Roma furono:

1. **Filisco** (cfr. voce).
2. **Amafinio** (cfr. voce).
3. **Filodemo** (cfr. voce).
4. **Lucrezio** (cfr. voce).

Altri nomi, riferitici da Cicerone, si vedano in Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, p. 387, nota 2.

In epoca cristiana il rappresentante più insigne dell'epicureismo fu **Diogene di Enoanda**, probabilmente vissuto nel II secolo, che fece incidere sulla pietra il verbo di Epicuro, e la cui importanza sta sempre più imponendosi nelle moderne ricerche (cfr. voce).

O – Della imponente messe degli scritti degli Epicurei, non ci è giunta se non una frazione minima. Tre lettere e due raccolte di massime di Epicuro, il *De rerum natura* di Lucrezio e vari frammenti e testimonianze, sia di Epicuro che di numerosi Epicurei. Cospicui sono i frammenti ritrovati nei papiri di Ercolano (appartenenti alla ricchissima biblioteca di Filodemo, rimasta per secoli sepolta sotto la lava dell'eruzione del Vesuvio, avvenuta nel 79 d.C.). Significativi sono pure i frammenti recuperati dagli scavi fatti a Enoanda fra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX e di recente ripresi, sulla collina su cui Diogene di Enoanda aveva fatto costruire il suo portico e incidere il suo libro murale. Si veda il prospetto di quanto ci è pervenuto degli Epicurei in Usener, *Glossarium Epicureum*, sotto citato, pp. xvi ss.

E Sono state pubblicate ottime edizioni critiche di Epicuro e di Lucrezio e alcune edizioni concernenti singoli Epicurei. L'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici ha iniziato, sotto la direzione di M. Gigante, la pubblicazione sistematica di tutto il materiale reperito a Ercolano, in una collana dal titolo «La scuola di Epicuro», presso l'editrice Bibliopolis di Napoli, a partire dal 1978. L'edizione base, per ora, resta ancora quella di:

— H. Usener, *Epicurea*, Teubner, Leipzig 1887; rist. anast. Roma 1963 e Stuttgart 1966; edizione italiana: *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree* nella raccolta di Hermann Usener, testo greco e latino a fronte, traduzione e note di I. Ramelli, presentazione di G. Reale, Milano, Bompiani 2007[2].

La numerazione dell'Usener è stata finora usata per le citazioni. L'Usener include nella sua raccolta molti frammenti e testimonianze che riguardano, oltre che Epicuro, i suoi discepoli, senza però distinguere il materiale e catalogarlo sotto rubriche corrispondenti ai singoli filosofi. Egli fornisce, però, un eccellente *Index nominum*, attraverso il quale è possibile risalire ai frammenti e alle testimonianze concernenti i singoli Epicurei. Di molti di questi discepoli, come abbiamo già detto, vi sono, ora, edizioni monografiche di cui daremo conto alle singole voci (negli elenchi dei nomi indichiamo i rimandi, quando queste edizioni esistono).

L – Un eccellente lessico, che Usener aveva a suo tempo approntato, è stato finalmente pubblicato in Italia con integrazioni:

— H. Usener, *Glossarium Epicureum*, edendum curaverunt M. Gigante et W. Schmid, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1977.

È questo uno strumento di utilità pari all'edizione dei testi.

— Il già citato *Index nominum* si trova, invece, negli *Epicurea*, pp. 399-420, edizione italiana pp. 843-867.

T – Oltre alla traduzione di I. Ramelli di tutto il materiale raccolto dall'Usener, esistono altre traduzioni italiane:

— L. Massa Positano, *Epicurea*, Cedam, Padova 1969; Catania 1970[3].

— M. Isnardi Parente, *Opere di Epicuro*, Utet, Torino 1974 (ulteriormente arricchito sulla base delle più recenti scoperte e con l'aggiunta delle testimonianze e dei frammenti di Metrodoro, Ermarco, Colote e Polistrato).

T C – A.A. Long – D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cabridge, New York, Melbourne 1987, 1988[2], pp. 25-157 del primo volume e 18-162 del secondo (contiene il testo, la traduzione annotata, e il commentario dei passi epicurei più significativi).

S – AA. VV., *Syzetesis. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 2 voll., Napoli 1982.

— Per un panorama completo e dettagliato su Epicuro, sulla Scuola e i suoi seguaci, si veda M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, pp. 29-202; 203-380; 381-490.

B – Il volume da cui il lettore può trarre un panorama degli studi sugli Epicurei e sull'epicureismo e la relativa bibliografia, è costituito da: Association Guillaume Budé, *Actes du VIIIe Congrès (Paris, 5-10 avril 1968)*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1969 (cfr. soprattutto pp. 93-168). Una miniera di importantissime informazioni bibliografiche si trova inoltre in: M. Gigante e W. Schmid, *Praefatio* a H. Usener, *Glossarium*... cit., pp. XVII-XLVIII; M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, pp. 38-43; 53-61; 72-74; 120-125; 170-187; 195-202; 214-215; 233-234; 240 s.; 243 s.; 246-250; 254 s.; 265-267; 272; 274 s.; 279; 282; 286; 288; 344-362; 374-380; 386-390; 391-396; 402-405; 430-437; 452-476; 482-490. Si veda, inoltre, la bibliografia che indichiamo, sotto, alla voce Epicuro.

EPICURO DI SAMO, fondatore del *Kepos*, nato a Samo nel 341 e morto ad Atene nel 270 a.C.

O – Ci sono pervenuti alcune opere integrali e ampi frammenti.

1. *Lettera a Erodoto*	*Ad Herodotum epistula*
2. *Lettera a Pitocle*	*Ad Pythoclem epistula*
3. *Lettera a Meneceo*	*Ad Menoeceum epistula*
4. *Massime capitali*	*Sententiae selectae*, o *Ratae sententiae*
5. *Sentenze Vaticane* o *Esortazione di Epicuro*	*Gnomologium Vaticanum Epicureum*
6. *Testamento*	*Testamentum*
7. *Frammenti* da varie opere	*Fragmenta*

Le prime quattro opere ci sono state trasmesse da Diogene Laerzio nel X libro delle sue *Vite dei filosofi*. La raccolta delle *Sentenze Vaticane* è contenuta nel codice Vaticano Greco n. 1950 del XIV secolo, scoperto da C. Wotke nel 1888. I frammenti più importanti sono quelli del capolavoro di Epicuro, *Sulla Natura*, restituitici dai papiri di Ercolano.

E T – L'edizione base delle opere, dei frammenti e delle testimonianze concernenti Epicuro, è quella già citata alla voce Epicurei:
- H. Usener, *Epicurea*, Teubner, Leipzig 1887; rist. anast. Roma 1963 e Stuttgart 1966; ed. italiana cit., Bompiani, Milano 2007[2]. Nell'Usener mancano, ovviamente, le *Sentenze Vaticane*, che furono scoperte e pubblicate l'anno dopo dal Wotke:
- K. Wotke, *Epikurische Spruchsammlung*, «Wiener Studien», 10 (1888), pp. 175 ss.
- Successive all'edizione dell'Usener sono anche le scoperte di nuovi testi di Epicuro e degli Epicurei, provenienti dai papiri di Ercolano, pubblicati a varie riprese in opuscoli e in riviste da specialisti della materia. Tutto il materiale venuto alla luce dopo l'edizione dell'Usener si trova, ora, raccolto e sistemato nella nuova edizione di:
- G. Arrighetti, *Epicuro, Opere*, Einaudi, Torino 1960; 1973[2] (occorre rifarsi a questa seconda edizione, dato che l'autore l'ha migliorata ed ha ritoccato altresì la numerazione).
- Nell'introduzione dell'Arrighetti (pp. XV-XXVI) si troverà lo stato della questione concernente le edizioni dei testi di Epicuro, e a essa rimandiamo il lettore che voglia esserne informato. Qui ne ricordiamo una particolarmente utile e tuttora disponibile:
- C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains, with Short Critical Apparatus, Translation and Notes*, Clarendon Press, Oxford 1926; rist. anast., Olms, Hildesheim 1970, che contiene le tre *Lettere* giunteci intere, le *Massime Capitali*, le *Sentenze Vaticane*, i frammenti assegnabili a libri noti, i frammenti delle lettere, i frammenti di incerta collocazione (ripartiti, come nell'Usener, secondo la tripartizione della filosofia ellenistica), la biografia laerziana di Epicuro.
- M. Conche, *Épicure, Lettres et maximes, texte établi, traduction, introduction et notes*, Paris 1987.
- S. Laursen, *The later parts of Epicurus, On nature, 25th book*, «Cronache Ercolanesi», 27 (1997), pp. 5-83.

L – Oltre al *Glossarium Epicureum* dell'Usener, già citato alla voce Epicurei, cfr. altresì l'*Indice delle parole principali* nell'edizione dell'Arrighetti, pp. 745-793.

C – Per il commento, oltre alle citate edizioni del Bailey (pp. 173-422) e dell'Arrighetti (pp. 483-732), è da vedere la seguente opera, che resta ancora oggi fondamentale:
- E. Bignone, *Epicuro, Opere, frammenti e testimonianze sulla sua vita, tradotti con introduzione e commento*, Laterza, Bari 1920; rist. anast., l'Erma di Bretschneider, Roma 1964.
  Una edizione commentata di tutto il materiale epicureo contenuto nel libro X di Diogene Laerzio è stata approntata da un gruppo di studiosi dell'Università di Lilla. Ecco i titoli:
- J. e M. Bollack e H. Wismann, *La lettre d'Épicure*, Paris 1971 (*Lettera a Erodoto*).
- J. Bollack, *La pensée du plaisir*, Paris 1975 (*Lettera a Meneceo*, *Massime capitali* e dossografia etica).
- A. Laks, *Édition critique et commentée de la «Vie d'Épicure» dans Diogène Laerce (X, 1-34)*, in AA.VV., *Études sur l'Épicureisme antique*, Éditées par J. Bollack et A. Laks, «Cahiers de Philologie», 1 (1976), pp. 1-118.
- J. Bollack – A. Laks, *Épicure à Pythoclès*, «Cahiers de Philologie», 3 (1978).

T – Epicuro è uno dei filosofi più tradotti in lingua italiana:
- Della traduzione di E. Bignone, appena citata, esiste anche una riproduzione in edizione economica (senza introduzione, commento e appendici), a cura di G. Giannantoni, Bari 1966, più volte ristampata.
- G. Arrighetti, *Epicuro, Opere* (sopra cit.), riprodotte anche senza il greco, dallo stesso editore Einaudi di Torino, nel 1967 e nel 1970.
- L. Massa Positano, *Epicurea*, Cedam, Padova 1969; Catania 1970[3] (cfr. quanto si è detto su questa tradizione alla voce Epicurei).
- M. Isnardi Parente, *Opere di Epicuro*, Utet, Torino 1974 (è la traduzione più completa).
- I. Ramelli, *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, testo greco e latino a fronte, traduzione e note, presentazione di G. Reale, Milano, Bompiani 2002.
- Per le traduzioni in lingua straniera si vedano le indicazioni che dà la Isnardi Parente, ivi, pp. 82 ss., alle quali si aggiungeranno quelle da noi citate al precedente paragrafo, nonché la seguente:
- M. Conche, *Epicure, Lettres et Maximes*, Editions de Mégare, Villers-sur-mer 1977.

S – Fra i molti studi su Epicuro segnaliamo:
— C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928; New York 1964[2].
— E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Firenze 1936; 2ª edizione, a cura di V.E. Alfieri, Firenze 1973.
— A.J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris 1946; 1968[2]; traduzione italiana, Brescia 1952.
— G. Capone Braga, *Studi su Epicuro*, Milano 1951.
— R. Amerio, *L'epicureismo*, Torino 1953.
— N.W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1954; 1964[2]; 1973[3].
— AA.VV., *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Genova 1959.
— W. Schmid, art. *Epicurus*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. V, 1962, coll. 681-819.
— K. Kleve, *Gnosis theon, Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, Oslo 1963.
— B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, London 1967 (trad. italiana di F. Cardelli, col titolo *Che cosa ha detto veramente Epicuro*, Roma 1967).
— D.J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton 1967.
— R. Müller, *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlin 1972.
— J.M. Rist, *Epicurus, An Introduction*, Cambridge University Press, London – New York 1972; 1977[2].
— D. Lemke, *Die Theologie Epikurs, Versuch einer Rekonstruction*, München 1973.
— C. Diano, *Scritti epicurei*, Firenze 1974.
— D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Bari 1974, Brescia 1988 (edizione aumentata)
— P. Innocenti, *Epicuro*, Firenze 1975.
— G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Paris 1976.
— AA.VV., *Études sur l'Épicurisme antique*, Editées par J. Bollack et A. Laks, «Cahiers de Philologie», 1 (1976).
— V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris 1977.
— E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca 1984.
— P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca 1988.
— W. Genglert, *Epicurus on the Swerze and Voluntary Action*, Atalanta 1987.
— M. Hossenfelder, *Epikur*, München 1998.
— M. Gigante, *Kepos e Peripatos*, Napoli 1999.
— C.F. Geyer, *Epikur zur Einführung*, Hamburg 2000.
— P.-M. Morel, *Atome et nécessité*, Paris 2000.

B – Stato della questione e bibliografia si trovano nei già citati *Actes du VIIIe Congrès de l'Association G. Budé* (cfr. voce Epicurei). Cfr. anche M. Isnardi Parente, *Epicuro*, in *Questioni di storiografia filosofica* a cura di V. Mathieu, Brescia 1975, pp. 359 ss.; H.J. Mette, *Epikuros 1963-1978*, «Lustrum», 21 (1978), pp. 45-114; con successivi aggiornamenti in «Lustrum», 22 (1979), pp. 109-114 e 26 (1983), pp. 5-6, fino all'anno 1983. Eccellente e dettagliata bibliografia si troverà anche in M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, pp. 38-43; 53-61; 72-74; 120-125; 170-187; 195-202.

EPIFANIO VESCOVO di Salamina in Cipro, vissuto nel IV secolo d.C.

O – Scrisse un'opera dal titolo *Rimedi contro tutte le eresie* (*Panarion adversus haereses*), in cui discute le opinioni di vari filosofi greci, non senza commettere errori e non senza cadere in fraintendimenti che rendono assa delicata l'utilizzazione della sua testimonianza.

E – Quanto, nell'opera sopra detta, si riferisce al pensiero antico è stato sistematicamente ordinato e pubblicato dal Diels, *Dox.* (cfr. voce Dossografi), pp. 585-593.

T – Torraca, *Dossogr*. (cfr. voce Dossografi), pp. 363-373.

S – Cfr. Diels, *Dox.* (cfr. voce Dossografi), *Prolegomena*, pp. 175 ss.

EPIMENIDE DI CNOSSO: cfr. Presocratici, 3.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Anfänge, I. Kosmologische Dichtung der Früzeit, Epimenides*, Berlin 1951[6], pp. 27-37.

T – G. Colli, *La sapienza greca, II, Epimenides*, Milano 1992, pp. 43-75, 263-274 (segue criteri ecdotici diversi da quelli di Diels-Kranz).
— G. Giannantoni, *Gli inizi, I. La più antica poesia cosmologica, Epimenide*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 32-43.
— E. Federico – A. Visconti (a cura di), *Epimenide cretese*, Napoli 2001.

EPITIMIDE DI CIRENE, filosofo cirenaico, discepolo di Antipatro e maestro di Parebate (cfr. Diogene Laerzio, II, 86).

EPITTETO DI IERAPOLI in Frigia, filosofo neostoico vissuto fra il I il II secolo d.C.

O – Ci sono pervenute, nella redazione di Arriano (cfr. voce), le seguenti opere:
1. *Diatribe* (*Dissertationes*) quattro libri.
2. *Manuale* (*Enchiridion*).
3. *Frammenti*.

E – H. Schenkl, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae, editio maior*, Lipsiae 1916[2]; rist. anast., Stuttgart 1965 (Bibl. Teubn.) Contiene le testimonianze antiche su Epitteto, il testo critico delle *Diatribe* e del *Manuale* (quest'ultimo curato da I. Schweighaüser).
— J. Souilhé – A. Jagu, *Epictète, Entretiens, Texte établi et traduit*, 4 voll., Paris 1948-1965 (Coll. Budé).
— W.A. Oldfather, *Epictetus, The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, 2 voll., London-Cambridge (Mass.) 1926-1928 (Loeb), con traduzione inglese.

L – Un importante lessico si troverà nell'edizione sopracitata dello Schenkl, pp. 501-713.

T – Oltre alle citate versioni francese e inglese cfr.:
— R. Laurenti, *Epitteto, Le Diatribe e i frammenti*, Laterza, Bari 1960; 1989.

E T C – G. Reale – C. Cassanmagnago, *Epitteto, Diatribe, Manuale, Frammenti*, Introduzione, prefazioni e parafrasi di G. Reale, Traduzione, note e indici di C. Cassanmagnago, Rusconi, Milano 1982; nuova ed. con testo originale a fronte, Bompiani, Milano 2009.
— P. Hadot, *Arrien, Manuel d'Épictète*, introduction, traduction et notes, Paris 2000.

S – A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, Stuttgart 1890; rist. anast., Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.
— A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart 1894; rist. anast., Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.
— A. Bonhöffer, *Epictet und das Neue Testament*, Giessen 1911; rist. anast., Berlin 1964.
— A. Jagu, *Épictète et Platon, Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des Entretiens*, Paris 1946.
— I. Xenakis, *Epictetus: Philosopher-Therapist*, The Hague 1969.
— M. Forschner, *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt 1993.
— J.J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, Paris 1996.
— B. Wehner, *Die Funktion der Dialogstruktur in Epiktets Diatriben*, Stuttgart 2000.
— A.A. Long, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford University Press 2002.

B – Una bibliografia pressoché completa si troverà in: W.A. Oldfather, *Contributions toward a Bibliography of Epictetus*, Urbana (Illinois) 1927. Questo lavoro è stato poi completato con *A Supplement*, edited by M. Harman with a preliminary list of Epictetus manuscripts by W.H. Friedrich and C.U. Faye, Urbana 1952. Letteratura più recente in Totok, 1997, pp. 558-561.

ERACLIDE LEMBO, erudito e storico vissuto probabilmente nel II secolo a.C.

O – Epitomò le *Vite* di Satiro e la *Successione* di Sozione (cfr. voci).

E – I frammenti sono stati raccolti da:
— Müller, *Fr. Hist. Gr.*, III, pp. 167-171.

ERACLIDE PONTICO, filosofo accademico-peripatetico antico del IV secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti e testimonianze.

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft VII: *Herakleides Pontikos*, Benno Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1953; 1969[2].

S – H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Oxford 1980.
— M.C. Dalfino, *La dottrina dell'anima di Eraclide Pontico e le sue implicazioni etiche*, «Elenchos», 19 (1998), pp. 61-82.
— Y. Sato, *The metempsychosis of Pythagoras in Heraclides Ponticus*, fr. 89 Wehrli, «Classical Studies», 17 (2001), pp. 16-70.
— J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford University Press 2000, cap. 5.

S B – Cfr. Zeller-Isnardi Parente (cfr. Accademici antichi), pp. 1005-1018, e F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn des römischen Kaiserzeit*, § 18 *Herakleides Pontikos*, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 523-529.

ERACLIDE SCETTICO: cfr. Neoscettici, 9.

ERACLIDE DI TARANTO: cfr. Medici Empirici, 7.

ERACLITO (o ERACLIDE) GRAMMATICO, vissuto forse nel I secolo d.C. Fu influenzato dalla Stoa e interpretò allegoricamente Omero.

O – È autore delle *Allegoriae Homericae*.

E T – F. Buffière, *Héraclite, Allégories d'Homère*, Paris 1962 (Coll. Budé), con traduzione francese.

S – In Buffière si troverà anche un ampio ed esauriente studio introduttivo.

ERACLITO DI EFESO: cfr. Presocratici, 22 e inoltre:

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Herakleitos*, Berlin 1951^{6}, pp. 139-190; ed. Bompiani, pp. 315-393.

E T C – I. Bywater, *Heracliti Ephesii Reliquiae*, Oxonii 1877 (la numerazione dei frammenti di questa edizione viene sovente citata accanto a quella del Diels-Kranz e in molti studi in lingua inglese, anche senza quella del Diels-Kranz).
— R. Walzer, *Eraclito, Raccolta dei frammenti e traduzione italiana*, Sansoni, Firenze 1939; rist. anast., Hildesheim 1964.
— G.S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic Fragments, Edited with an Introduction and Commentary*, University Press, Cambridge 1954; 1962^{2}; rist. 1975 (contiene solo i frammenti senza le testimonianze).
— M. Marcovich, *Heraclitus, Greek Text with a Short Commentary, Editio maior*, The Los Andes University Press, Merida 1967. Come l'edizione del Kirk, presenta solo i frammenti senza le testimonianze (la numerazione è diversa da quella del Diels-Kranz). Di ogni frammento viene ridato il testo e, assai opportunamente, anche il relativo contesto (o i relativi contesti) in modo particolarmente ampio. Notevole l'apparato critico.
— R. Mondolfo – L. Tarán, *Eraclito, Testimonianze e imitazioni, Introduzione, traduzione e commento*, La Nuova Italia, Firenze 1972. Amplia notevolmente la raccolta delle testimonianze del Diels-Kranz. Al Tarán si deve la sezione dedicata alle epistole pseudo-eraclitee, di cui si dà anche la prima traduzione («Biblioteca di Studi Superiori, 59). Questo volume si completa con quello che indichiamo subito appresso.
— M. Marcovich, *Eraclito, Frammenti, Introduzione, traduzione e commento*, La Nuova Italia, Firenze 1978 («Biblioteca di Studi Superiori», 64). Le utime tre opere citate sono state raccolte in volume unico: Eraclito, *Testimonianze, imitazioni e frammenti*, con i testi greci, a cura di R. Mondolfo, L. Tarán, M. Marcovich, introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2017^{2}.
— G. Colli, *La sapienza greca, III Eraclito*, Milano 1980 (segue criteri ecdotici diversi da quelli seguiti da Diels-Kranz).
— M. Conche, *Héraclite, Fragments*, Paris 1986.

Un'imponente raccolta dei frammenti e delle testimonianze su Eraclito è in corso di pubblicazione a cura di Serge Mouraviev:
— S. Mouraviev, *Heraclitea. Édition critique complète des témoignages sur la vie et l'œuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1999 ss.

Il progetto della raccolta, in cinque volumi principali, ulteriormente suddivisi, è il seguente:
I. *Prolegomena: L'Outillage (Structure, Méthode, Historique, Concordance, Bibliographie).*
II. *Traditio: la tradition antique et médiévale*, [A. Textes. Témoignages et citations; B. Textes. Allusions et imitations; C. Commentaire].
III. *Recensio: Les fruits de la critique* [1. *Memoria Heraclitea. La vie et le livre d'Héraclite*; 2. *Placita Heraclitea. Thèses et doctrines attribuées à Héraclite*; 3. *Fragmenta libri Heracliti. Les fragments du livre d'Héraclite*; 4. *Fontes Heracliti. Sources utilisèese par Héraclite*; A. Textes; B. e C. *Commentaires*].
IV. *Refectio: «Les Muses» ou «De la Nature»* [A. Texte et traduction; B. Commentaire].
V. *Indices.*

T C – Fra le traduzioni con commento segnaliamo ancora:
— C. Mazzantini, *Eraclito, I frammenti e le testimonianze*, Chiantore, Torino 1944.
— B. Salucci – G. Gilardoni, *Eraclito, Tutti i frammenti*, Traduzione di B. Salucci, introduzione e commento di G. Gilardoni, Firenze 1967.
— J.P. Dumont, *Héraclite, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 127-817.
— G. Giannantoni, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Eraclito*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 179-221.

S – Fra i numerosi studi su Eraclito ricordiamo:
— F. Lassalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, 2 voll., Berlin 1858; rist. anast., Olms, Hildesheim – New York 1973.
— V. Macchioro, *Eraclito*, Bari 1920.
— O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935.
— C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris 1959; 1968[2].
— G. Calogero, *Storia della logica antica*, Bari 1967, pp. 63-107.
— E. Kurtz, *Interpretation zu den Logos-Fragmenten Heraklits* («Spudasmata», 17), Olms, Hildesheim – New York 1971.
— R. Laurenti, *Eraclito*, Bari 1974.
— D. O'Brien, *Héraclite et l'unité des opposés*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 95 (1990), pp. 147-171.
— M. Bartling, *Feuer, Seele und Logos. Untersuchungen zu einigen Heraklit-Fragmenten*, Cuxhaven 1990.
— Th. Hammer, *Einheit und Vielheit bei Heraklit von Ephesus*, Würzburg 1991.
— R. Dilcher, *Studies in Heraclitus*, Hildesheim 1995.
— M. Thurner, *Der Ursprung des Denkens bei Heraklit*, Stuttgart 2001.

B – Ricchissima bibliografia si trova in Mondolfo – Tarán (sopra cit.), pp. IX-XXXIX, lo stato della questione sui vari problemi dell'ermeneutica eraclitea si trova in Zeller-Mondolfo (cfr. voce Presocratici), I, 4, *passim*. Cfr. anche: E.N. Roussos, *Heraklit-Bibliographie*, Darmstadt 1971; F. De Martino, L. Rossetti, P.P. Riposati, *Eraclito. Bibliografia 1970-1984 e complementi 1621-1969*, Napoli 1986; Totok, 1997, pp. 170-178; B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 468-518.

ERACLITO DI TIRO: cfr. Neoaccademici, 20.

ERASTO DI SCEPSI: cfr. Accademici antichi, 11.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 103-110, 317-322, 539-542.

ERATOSTENE DI CIRENE, celebre erudito della scuola di Alessandria, vissuto fra il III e il II secolo a.C. Successe ad Apollonio Rodio nella direzione della biblioteca alessandrina e fu il primo a definirsi «filologo» e a chiamare «filologia» l'attività di ricerca da lui svolta. Si occupò di poesia, di critica letteraria, di geografia e di matematica.

O – In questa sede lo ricordiamo soprattutto come autore delle *Cronologie*, che formano il

primo tentativo – poi sviluppato da altri, e in particolare da Apollodoro (cfr. voce) – di fissare la datazione degli autori antichi sulla base delle Olimpiadi.

E – Frammenti e testimonianze di quest'opera sono raccolte da
— Jacoby, *Fr. Gr. Hist*., II, B, n. 241, pp. 1010-1021.

S – D. Leigemann, *Eratosthenes von Kyrene und die Messtechnik der alten Kulturen*, Wiesbaden 2001.

ERENNIO, filosofo neoplatonico discepolo di Ammonio Sacca, vissuto nel III secolo d.C.

O – Legato a Origene e a Plotino da un patto di non pubblicare le lezioni di Ammonio, non lo seppe tuttavia mantenere. Di lui però non ci è pervenuto nulla. L'*Introduzione alla Metafisica*, giuntaci sotto il nome di Erennio (che è in realtà un'opera costituita da estratti di Alessandro, Filone, Damascio e di altri), non è comunque sua. O è di un Erennio discepolo di Damascio, come qualcuno ipotizza, oppure è addirittura un falso rinascimentale.

S – Zeller-Martano (cfr. Neoplatonici), p. 220, nota 80.
— E. Heitz, *Die angebliche Metaphysik des Herennios*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 1889, pp. 1167-1190.

ERETRIACI: cfr. Eliaco-Eretriaci.

ERILLO DI CARTAGINE (o di **CALCEDONIA,** secondo le più recenti ricerche): cfr. Stoici antichi, 4.

S – H. von Arnim, art. *Herillos*, in *R.E.*, VIII 1 (1912), coll. 683-684.
— A.M. Ioppolo, *Lo stoicismo di Erillo*, «Phronesis», 30 (1985), pp. 58-78.
— P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 562 ss.

B – Bibliografia si troverà in *Stoici Antichi*, a cura di Isnardi Parente, vol. I, Torino 1989, pp. 92-93, e in P. Steinmetz, *op. cit.*, pp. 564 s.

ERISTI: cfr. Sofisti.

ERINNEO PERIPATETICO: cfr. Peripatetici, B, 6; Elenco scolarchi, 8.

ERMARCO DI MITILENE, filosofo epicureo del IV-III secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti frammenti e testimonianze.

E – K. Krohn, *Der Epikureer Hermarchos*, Weidmann, Berlin 1921, pp. 17-39.

E T C – F. Longo-Auricchio, *Ermarco, Frammenti*, Edizione, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli 1988.
I testi raccolti dal Krohn sono stati tradotti in italiano anche da:
— Isnardi Parente, *Opere di Epicuro* (cfr. Epicurei), pp. 535-553.

S – F. Longo Auricchio, *Testimonianze dalla Retorica di Filodemo sulla concezione dell'oratoria nei primi maestri epicurei*, «Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi», 15 (1985), pp. 31-36.
— D. Obbink, *Hermarchus*, *Against Empedocles*, «Classical Quarterly», 38 (1988), pp. 428-435.
— P.A. van der Waerdt, *Hermarchus and the Epicurean genealogy of morals*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 118 (1988), pp. 87-106.
— A. Tepedino Guerra, *La scuola di Epicuro*, «Cronache Ercolanesi», 30 (2000), pp. 35-44.
— Cfr. anche la succosa introduzione di Krohn, *op. cit*., pp. 1-16.

B – F. Longo Auricchio, cit., pp. 13-21; M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, pp. 233 s.

ERMETE TRISMEGISTO: cfr. voce *Corpus Hermeticum*.

ERMIA DI ALESSANDRIA, filosofo neoplatonico del V secolo d.C.

O – Fu autore di un commentario al *Fedro* platonico, che ci è pervenuto.

E – P. Couvreur, *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia*, Paris 1901; rist. anast., arricchita di indici a cura di C. Zintzen, Olms, Hildesheim 1971.

T – B. Hildegund, *Hermeias von Alexandrien, Kommentar zu Platons Phaidros*, übersetzt und eingeleitet, Tübingen 1997.

S – L.G. Westerink, *Texts and Studies in Neoplatonian and Byzantine Literature*, Amsterdam 1980, pp. 59-79.
— L.G. Westerink, *The Alexandrian Commentators and the Introduction to their Commentaries*, in AA.VV., *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and their Influence*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 325-348.

ERMIA DI ATARNEO: cfr. Accademici antichi, 12.

ERMIA CRISTIANO, vissuto, secondo alcuni studiosi, fra il II e il III secolo d.C., secondo altri, invece, fra il V e il VI secolo d.C. (da non confondere con l'omonimo autore e commentatore neoplatonico), utile come fonte dossografica allo studioso del pensiero antico-pagano.

O – Scrisse, da un punto di vista polemico, un breve opuscolo, che ci è pervenuto, dal titolo di per sé assai significativo: *Scherno dei filosofi pagani* (lat. *Irrisio gentilium philosophorum*). Ermia è debitore in gran parte della *Cohortatio ad Gentiles* dello Pseudo-Giustino, ma in qualche punto risente della tradizione dossografica dei *Placita philosophorum*.

E – Diels, *Dox.* (cfr. voce Dossografi), pp. 649-656.

T – Torraca, *Dossogr.* (cfr. voce Dossografi), pp. 429-437.

S – Diels, *Dox*. (cfr. voce Dossografi), Prolegomena, pp. 259-263.
— L. Alfonsi, *Ermia filosofo*, Brescia 1947.

ERMIA FENICIO, uno dei filosofi neoplatonici che con Damascio e Simplicio migrarono in Persia dopo l'editto di Giustiniano.

ERMINO (o ERMINIO) PERIPATETICO: cfr. Peripatetici, C, 7; Elenco scolarchi, 4.

S – P. Moraux, *Der Aristotelismus* (cfr. voce Peripatetici), vol. II, pp. 361-398; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 1. *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 347-381.

ERMINO (o ERMINIO) STOICO, vissuto nel III secolo d.C., uno degli epigoni della filosofia del Portico privo di originalità (cfr. Longino, presso Porfirio, *Vita di Plotino*, 20).

ERMIPPO IL CALLIMACHEO: cfr. Peripatetici, A, 11.

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Supplementband I: *Hermippos der Kallimacheer*, Benno Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1974.

ERMODORO DI SIRACUSA: cfr. Accademici antichi, 13.

E T C – M. Isnardi Parente, *Senocrate-Ermodoro, Frammenti, Edizione, traduzione e commento*, Bibliopolis, Napoli 1982.
— F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 215-223, 425-430, 667-680.

S – F. Lasserre, *Hermodore de Syracuse dans PHerc 1021 et 164*, «Cronache Ercolanesi», 13 (1983), pp. 63-74.
— M. Isnardi Parente, *Supplementum academicum*, Roma 1995.
— J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford University Press 2003, cap. 5.

ERMOTIMO DI COLOFONE: cfr. Accademici antichi, 14.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 145-148, 353-358, 577-582.

ERODE ATTICO: cfr. Medioplatonici, 10. Per la sua biografia, cfr. la voce Filostrato.

S – W. Ameling, *Herodes Atticus, I. Biographie; II. Inschriftenkatalog*, Hildesheim 1983.

ERODOTO DI ALICARNASSO, vissuto nel secolo V a.C., sotto molti rispetti può considerarsi il fondatore della storiografia greca. La sua opera dal titolo *Le storie*, in nove libri, ci è interamente pervenuta e tratta delle lotte fra greci e barbari dalle origini alla fine delle guerre persiane. Nei numerosi *excursus*, dei quali la trattazione è cosparsa, Erodoto ci informa sulla vita, i costumi e le credenze di alcuni popoli, fornendo, in tal modo, notizie utili anche per la storia del pensiero antico.

E – C. Hude, *Herodoti Historiae*, 2 voll., Oxonii 1908; 1927[3]; questa terza edizione è stata poi più volte ristampata (Bibl. Ox.).

E T C B – Imponente edizione di livello internazionale, con traduzione italiana, ricco commentario e bibliografia, in nove volumi nella collana «Lorenzo Valla», a cura di vari autori, giunta all'ottavo (Mondadori, Milano 2003).

ERODOTO EPICUREO: cfr. Epicurei, A, 7.

ERODOTO DI TARSO: cfr. Neoscettici, 16.

ESARA, ricordata come una delle figlie di Pitagora (cfr. Fozio, *Biblioth.*, cod. 249).

ESARA PITAGORICA, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 63.

ESCHILO PITAGORICO: cfr. Presocratici, 42.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Hippokrates von Chios, Aischylos*, Berlin 1951[6], pp. 395-397; ed. Bompiani, pp. 813-819.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Eschyle, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 482-485.
— G. Giannantoni, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Ippocrate di Chio. Eschilo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 449-451.

ESCHINE DI NAPOLI: Neoaccademici, 17.

S B – W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, p. 910.

ESCHINE DI SFETTO, scrittore appartenente al circolo dei Socratici.

O – Ci sono pervenuti frammenti e testimonianze dai dialoghi socratici.

E – H. Krauss, *Aeschinis Socratici Reliquiae*, Teubner, Lipsiae 1911 (Bibl. Teubn.).
— H. Dittmar, *Aischines von Sphettos, Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker, Untersuchungen und Fragmente*, («Philologische Untersuchungen», 21), Weidmann, Berlin 1912.
— G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 593-625; IV, pp. 585-596.

T – Mancando una traduzione in lingua italiana, si può vedere la versione in lingua tedesca di:
— Nestle, *Die Sokratiker*... (cfr. voce Socratici), pp. 180-192.

S – Fondamentale resta lo studio del Dittmar, cit. Cfr. anche:
— J. Humbert, *Socrate et les petits Socratiques*, Paris 1967, pp. 214-231.
— K. Döring, *Der Sokrates des Aeschines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates*, «Hermes», 112 (1984[4]), pp. 16-30.

B – K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 347 s.

ESCRIONE DI PERGAMO: cfr. Medici empirici, 17.

ESICHIO DI ALESSANDRIA, lessicografo vissuto forse nel V o nel VI secolo d.C.

E – K. Latte, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, 2 voll., Einar Munksgaard Editore, Hauniae 1963-1966.

ESIODO DI ASCRA, poeta greco vissuto probabilmente nel secolo VII a.C.

O – La *Teogonia* e *Le opere e i giorni* sono opere che riguardano soprattutto la storia letteraria. Esse costituiscono, tuttavia, un antecedente della cosmologia e dell'etica particolarmente significativo.

E T – P. Mazon, *Hésiode, Théogonie, Le travaux et les jours, Le bouclier, Texte établi et traduit*, Paris 1928, più volte riedito (Coll. Budé).
— A. Colonna, *Esiodo, Opere*, Utet, Torino 1977.

E C – M.L. West, *Hesiod, Theogony, Edited with Prolegomena and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1966.
— M.L. West, *Hesiod Works and Days, Edited with Prolegomena and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1978.

L – J. Paulson, *Index Hesiodeus*, Lund 1890; Hildesheim 1962[2].
— M. Hofinger, *Lexicon Hesiodeum cum indice universo*, Brill, Leiden 1973 ss.

S – W. Jaeger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, I, Berlin-Leipzig 1933; New York 1945; traduzione italiana di L. Emeri e A. Setti, col titolo *Paideia, La formazione dell'uomo greco*, nuova edizione con introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2003, pp. 121-154.
— W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, trad. it. di E. Pocar col titolo *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1961, pp. 1-27.
— H. Diller, *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie*, «Antike und Abendland», 2 (1946), pp. 140 ss.
— AA.VV., *Hésiode et son influence*, «Entretien sur l'Antiquité classique», VII, Vandoeuvres – Genève 1960.
— H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie...* (cfr. voce Presocratici).
— H. Schwabl, *Hesiods Theogonie*, Wien 1966.
— R. Lamberton, *Hesiod*, New Haven 1988.

B – B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 211-217; una ben scelta bibliografia si trova anche nei due commentari succitati del West, nel primo, alle pp. 101 ss., e, nel secondo, alle pp. 86 ss.

ESIODO DI ASCRA, PSEUDO: cfr. Presocratici, 4.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Anfänge, II. Astrologische Dichtung des sechsten Jahrhunderts, Hesiodos*, Berlin 1951[6], pp. 38-40; ed. Bompiani, pp. 82-87.

T – G. Giannantoni, *Gli inizi, II. Poesia astrologica del sesto secolo, Esiodo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 44-46.

ESTIEO DI PERINTO: cfr. Accademici antichi, 15.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 97-102, 311-316, 531-538.

EUBULIDE DI MILETO: cfr. Megarici, 6.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 389-400; IV, pp. 61-72.

T – L. Montoneri, *I Megarici*, Catania 1984, pp. 261-274.

S – Fra le più belle ricostruzioni dei paradossi di Eubulide, si vedano quelle del Gomperz e del Levi (già citate alla voce Megarici), e, per quanto concerne, in particolare, quello del Mentitore, cfr.:
— A. Rüstow, *Der Lügner* (Diss.), Erlangen 1910.

B – K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, p. 349.

EUBULO DI ALESSANDRIA: cfr. Neoscettici, 6; Scettici antichi, 10.

EUCLIDE DI MEGARA: cfr. Megarici, 1.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 377-388; IV pp. 33-60.

T – L. Montoneri, *I Megarici*, Catania 1984, pp. 227-260.

S – R. Müller, *Euclide de Mégare et Parménide*, in AA.VV., Études sur Parménide, II, Paris 1987 (citato alla voce Parmenide), pp. 274-276.

B – K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 348 s.

EUCLIDE PLATONICO, vissuto nel III secolo d.C., viene ricordato come compilatore di sillogi prive di originalità (cfr. Longino, presso Porfirio, *Vita di Plotino*, 20).

EUDEMO DI CIPRO: cfr. Accademici antichi, 9. (È l'Eudemo cui Aristotele ha dedicato un suo celebre scritto omonimo intorno all'anima e alla sua immortalità, che ricalcava il *Fedone* platonico).

S – V. Decaré, *Eudème: de Rhodes ou de Chypre*, in AA.VV., *Proceedings of the World Congress on Aristotle, Thessaloniki, August 7-14, 1978*, Atene 1981, vol. 1, pp. 277-280.

EUDEMO DI RODI: cfr. Peripatetici, A, 12. Cfr. la voce precedente. (Forse è l'Eudemo che ha pubblicato l'aristotelica *Etica eudemia*. Gli studiosi sono però incerti).

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft VIII: *Eudemos von Rhodos*, Benno Schwabe Verlag, Basel – Stuttgart 1955; 1969[2].

— I. Bodnár – W.W. Fortenbaugh, *Eudemus of Rhodes*, Transaction Publishers, New Brunswick 2002.

S B – F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn des römischen Kaiserzeit*, § 19, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 530 ss.

EUDOCIA DI MACREMBOLI, vissuta nel secolo VI d.C. Fu moglie, dapprima, dell'imperatore Costantino XI e, poi, dell'imperatore Romano IV.

O – Sotto il suo nome ci è pervenuta un'opera di carattere compilativo dal titolo Ἰωνιά, *Violarium* o *Letto di viole* (pubblicata per la prima volta dal Villoison nei suoi *Anecdota Graeca*, Venezia 1781). Le fonti da cui il *Violarium* desume il materiale sono le stesse da cui desume la *Suda*. Gli studiosi moderni dubitano sull'autenticità dell'opera e alcuni congetturano addirittura che possa essere stata scritta dallo stesso Michele Psello (cfr. voce).

E T C – A.L. Rey *Centons homériques: Patricius, Eudocie, Optimus, Côme de Jérusalem*, introduction, texte critique, traduction, notes et index, Paris 1998.

— *Homerocentones Eudociae Augustae*, recognovit ediditque Mark David Usher, Stuttgart 1999.

EUDORO DI ALESSANDRIA: cfr. Medioplatonici, 11.

E T – C. Mazzarelli, *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte prima: testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri; Parte seconda: testo e traduzione delle testimonianze non sicure*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 77 (1985), pp. 197-209, 535-555.

S – P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch.*, Berlin – New York, 1984, pp. 509-527; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 2. *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 79-96.

— L.M. Napolitano, *Il platonismo di Eudoro, tradizione protoaccademica e medioplatonismo alessandrino*, «Museum Patavinum», 3 (1985), pp. 27-49; 289-313.
— M. Giusta, *Ario Didimo e la diairesis dell'etica di Eudoro di Alessandria*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», 120 (1986), pp. 97-132.

EUDOSSO DI CNIDO, astronomo e filosofo accademico, vissuto nel IV secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti e testimonianze.

E T C – F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos, Herausgegeben, ubersetzt und kommentiert*, De Gruyter, Berlin 1966.

S – H. Karpp, *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos*, Würzburg 1933.
— B. Artmann, *Über voreuklidische «Elemente der Raumgeometrie» aus der Schule des Eudoxos*, «Archive for History of Exact Sciences», 39 (1988-1989), pp. 1231-135.
— F. Barrone, *Eudosso di Cnido, Aristotele e la nascita della logica formale*, «Filosofia», 18 (1967), 393-406.
— J.L. Gardies, *L'héritage épistémologique d'Eudoxe de Cnide. Un essai de reconstitution*, Paris 1989.
— T. Kouremenos, *Aristotle's mathematical matter and Eudoxus' proportion theory*, «Wiener Studien», 109 (1996), pp. 55-85
— N. Hetherington, *Plato and Eudoxus* «Studies in History and Philosophy of Science», 27 (1996), pp. 271-289.

B – Bibliografia e sistematici aggiornamenti si troveranno in Zeller-Isnardi Parente (cfr. voce Accademici antichi), pp. 868 s. e 1018-1027.

EUDROMO STOICO: cfr. Stoici antichi, 17.

E T – Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, ed. von Arnim, Bompiani, pp. 1500-1501.

EUFANTO DI OLINTO: cfr. Megarici, 7.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 409-410.

EUFORIONE DI CALCIDE, vissuto nel III secolo a.C., fu erudito e poeta.

EUFRANORE PITAGORICO: cfr. Presocratici, 56; Pitagorici antichi, 30.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Simos, Myonides, Euphranor*, Berlin 1951[6], pp. 444-445; ed. Bompiani, pp. 912-913.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, *Simo, Simonide, Eufranore*, vol. II, Firenze 1962, pp. 436-439; ed. Bompiani, pp. 663-668.
— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Euphranor, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 555.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Simo, Mionide, Eufranore*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], p. 506.

EUFRANORE PITAGORICO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 64.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Euphranor*, Abo 1965, p. 85.

EUFRANORE DI SELEUCIA: cfr. Neoscettici, 4.

EULAMIO FRIGIO: cfr. Neoplatonici, V, 11.

EUNAPIO DI SARDI, filosofo neoplatonico del IV secolo d.C.

O – Ci restano di lui le *Vitae Sophistarum*, che sono assai importanti per le informazioni che contengono sui Neoplatonici post-plotiniani.

E – I. Giangrande, *Eunapii Vitae sophistarum*, Roma 1956 (Ed. naz.), che supera definitivamente l'edizione del Boissonade, prima in uso.
T – W.C. Wright, *Philostratus and Eunapius, The Lives of the Sophists, With an English Translation*, London – Cambridge (Mass.) 1921, pp. 317 ss. (Loeb) (piu volte riedita).
Per il lettore italiano può essere di utilità la traduzione che si trova in:
— N. Tommaseo, *Storici minori volgarizzati ed illustrati*, tomo IV, Milano 1831, pp. 85-196.
La sola biografia di Porfirio si troverà in:
— Porfirio, *Vangelo di un pagano*, Eunapio, *Vita di Porfirio*, traduzione e note a cura di Angelo Raffaele Sodano, presentazione di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.
S – A. Baldini, *Ricerche sulla storia di Eunapio di Sardi*, Bologna 1974.
— F. Paschoud, *Eunapiana, Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1982-1983*, hrs. J. Straub, Bonn 1985, pp. 239-304.
— R. Goulet, *Études sur les vies de philosophes dans l'antiquité tardive*, Paris 2001.

EURIFAMO DI METAPONTO O DI SIRACUSA, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 27.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Euryphamos*, Abo 1965, pp. 85-87.

E T C – B. Centrone, *Pseudopythagorica Ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Introduzione, edizione, traduzione, commento, Napoli 1990, pp. 103-106 (edizione), 131-133 (traduzione), 231-242 (commmentario).

T – *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st. cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), pp. 76-78.
— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 245-246.

EURITO DI CROTONE: cfr. Presocratici, 45; Pitagorici antichi, 19.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Eurytos*, Berlin 1951[6], pp. 419-420; ed. Bompiani, pp. 858-859.

T – M. Timpanaro Cardini*, Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Eurito*, vol. II, Firenze 1962, pp. 250-257; ed. Bompiani, pp. 455-464.
— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Eurytos, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 514-515.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Eurito*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 476-477.

EURITO DI CROTONE, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 28.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Eurytos*, Abo 1965, pp. 87-88.

EUSEBIO DI CESAREA, VESCOVO, vissuto fra il III e il IV secolo d.C. È importante, per lo studioso del pensiero antico-pagano, per le notizie storiche che si desumono dalle sue opere: *Chronica*, *Historia ecclesiastica* e per le notizie dossografiche che si ricavano dalla *Praeparatio evangelica* e dalla *Demonstratio evangelica*.

E – Le opere di Eusebio si vedranno pubblicate nella grande collana «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte», 8 voll., Leipzig 1902-1956.

T – M. Ceva, *Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica*, introduzione, traduzione e note, Rusconi, Milano 1987.
— P. Carrara, *Eusebio di Cesarea, Dimostrazione evangelica*, introduzione, traduzione e note, Milano 2000.

S – Per i rapporti con l'Aristotelismo e con il Medioplatonismo, cfr.:
— P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von*

Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch., Berlin – New York, 1984, pp. 124-207; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 2. *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 133-150.

B – La bibliografia si trova in Totok, *Handbuch*..., II, pp. 98 ss.

EUSEBIO DI MINDO: cfr. Neoplatonici, IV, 5.

EUSTAZIO DI CAPPADOCIA: cfr. Neoplatonici, IV, 11.

S – A. Lewin, *Il filosofo Eustazio nelle Vitae sophistarum di Eunapio di Sardi*, «Scripta classica israelica», 7 (1983-1984), pp. 92-100.

EUSTRAZIO VESCOVO DI NICEA, vissuto nella seconda metà dell'XI e agli inizi del XII secolo. Fu discepolo di Michele Psello.

O – È soprattutto noto per i suoi commenti ad Aristotele.

1. *Commento agli Analitici secondi*	*In Analyticorum posteriorum librum secundum comm.*
2. *Commento all'Etica nicomachea*	*In Ethica Nicomachea commentaria*

E – Si trovano editi nei *C.A.G.*, vol. XX, pp. 1-121; 256-406; e XXI, 1 (si vedano indicazioni analitiche alla voce Commentatori greci di Aristotele).

S – A.C. Lloyd, *The Aristotelianism of Eustratios of Nicaea*, in AA.VV., *Aristoteles Werk und Wirkung*, II, Berlin – New York 1987, pp. 341-351.

— P. Ioannou, *Die Definition des Seins bei Eustratius von Nicaea. Die Universalienlehre in der byzantinischen Theologie im XI Jahrhundert*, «Byzantinische Zeitschrift», 4 (1954), pp. 258-368).

EVANDRO DI FOCEA: cfr. Accademici, Elenco scolarchi, 9; Neoaccademici, 4.

S – H.J. Mette, *Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustr. 26,7-94). Von Lakydes bis zu Kleitomachos*, «Lustrum», 27 (1985), p. 52.

EVEMERO DI MESSINA, scrittore del IV-III secolo a.C., da alcuni connesso alla scuola cirenaica.

E C S – G. Vallauri, *Evemero di Messene, Testimonianze e frammenti con introduzione e commento*, Giappichelli, Torino 1956.

— M. Winiarczyk, *Euhemeri Messenii Reliquiae*, Leipzig 1991.

F

FABIANO PAPIRIO: cfr. Neopitagorici, I, 6.

FALEA DI CALCEDONIA: cfr. Presocratici, 39.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Phaleas und Hippodamos*, Berlin 1951[6], pp. 389-391; ed. Bompiani, pp. 798-803.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Phaléas*, Textes traduits, présentés et annotés, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 470-473.

— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Falea e Ippodamo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 441-442.

FANIA DI ERESO: cfr. Peripatetici, A, 13.

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft IX: *Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes*, Benno Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1957; 1969[2], pp. 5-43.

S B – F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn des römischen Kaiserzeit*, § 24 *Phanias von Eresos*, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 552 ss.

FANIA STOICO: cfr. Mediostoici, 4. Allievo di Posidonio, noto solo da una citazione di Diogene Laerzio, VII, 41.

FANTONE DI FLIUNTE: cfr. Presocratici, 53; Pitagorici antichi, 27.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Diocles, Echekrates, Polymnastos, Phanton, Arion*, Berlin 1951[6], p. 443; ed. Bompiani, pp. 906-907.

— M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Diocle, Echerate, Polimnesto, Fantone, Arione*, vol. II, Firenze 1962, pp. 426-429; ed. Bompiani, pp. 647-652.

— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Phanton, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 550-551.

— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Diocle, Echerate, Polimnesto, Fantone, Arione*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], p. 503.

FAVONIO EULOGIO: cfr. Neoplatonici, VII, 6.

S – Una scelta di testi di particolare interesse per la storia del Platonismo si troverà in:

— S.S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, («Publications in Medieval Studies», 23, 2), vol. II, Notre Dame 1986, pp. 737-746.

FAVORINO DI ARELATE, retore e filosofo accademico-scettico, vissuto fra il 70 e il 150 d.C. Fu discepolo di Dione Crisostomo, amico di Plutarco e maestro e amico di Erode Attico.

O – Della sua imponente produzione, ci è pervenuto molto poco. Possediamo un certo numero di frammenti, fra i quali spiccano quelli del *Contro i Caldei* e della *Storia varia*. Di recente è stato scoperto, in un papiro, il grosso di uno scritto dal titolo:

Sull'esilio	*De exilio*

Gli sono inoltre attribuiti dalla critica moderna due *Orazioni* pervenuteci nel *corpus* degli scritti di Dione Crisostomo:

Corintiaca	*Corinthiaca*
Sulla fortuna	*De fortuna*

Il catalogo completo dei titoli delle opere di Favorino si troverà in Barigazzi, sotto citato, pp. 609 s.

E C – Un'ottima edizione critica con commento di tutto quanto ci è pervenuto del nostro filosofo è stata curata da:

— A. Barigazzi, *Favorino di Arelate, Opere, Introduzione, testo critico e commento*, Le Monnier, Firenze 1966.

T – La traduzione del fr. 3 (*Contro i Caldei*) si trova in:

— Russo, *Scettici...* (cfr. voce), pp. 658-665.

— Per la traduzione delle *Orazioni* pervenuteci nel *corpus* degli scritti di Dione cfr. la voce Dione Crisostomo.

L – Un ottimo indice delle parole si trova in Barigazzi, *op. cit.*, pp. 565-608; cfr. anche pp. 40-64.

S – L'Introduzione dell'edizione del Barigazzi, pp. 1-80, è una vera e propria monografia, che si completerà, per gli approfondimenti della problematica filosofica, con il Goedeckemeyer (cfr. voce Scettici), pp. 248-257.

— M. Pezzati, *Gellio e la scuola di Favorino*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», 3 (1973), pp. 837-860.

— J. Puiggali, *Maxime de Tyr et Favorinus*, «Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines des l'Université de Dakar», 10 (1980), pp. 47-62.
— G. Drago, *Ricerche sulla problematica scettica antica: da Pirrone a Favorino*, «Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura», 78 (1984) pp. 225-235.

B – Ricca bibliografia si troverà in Barigazzi, *op. cit.*, pp. 81-85.

FEBIONE STOICO, è ricordato come uno degli epigoni della filosofia del Portico, privo di originalità (cfr. Longino, presso Porfirio, *Vita di Plotino*, 20).

FEDONE DI ELIDE, vissuto fra il V e il IV secolo a.C., fu discepolo di Socrate e fondatore della scuola di Elide.

O – Ci sono pervenute di lui solo testimonianze (soprattutto in Diogene Laerzio, Cicerone, Seneca, Giuliano, Temistio). Il Wilamowitz (cfr. sotto) dà molta importanza, per la ricostruzione del pensiero di Fedone, alle *Lettere* 12 e 13 dei Socratici.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 487-494; IV, pp. 115-128.

T – Alcuni testi sono presentati in lingua tedesca da:
— Nestle, *Die Sokratiker...* (cfr. voce Socratici), pp. 178 s.
— Per quanto concerne la *Lettere* sopra citate cfr.:
— L. Köhler, *Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker*, «Philologus», 20/2 (1928).

S – U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Phaidon von Elis*, «Hermes», 14 (1879), pp. 187-193 e 476-477; ora in *Kleine Schriften*, III, Berlin 169, pp. 41 ss.
— K. von Fritz, *Phaidon*, 3, in *R.E.*, XIX, 2 (1938), coll. 1538-1542.
— M. Montuori, *Su Fedone di Elide*, «Atti dell'Accademia Pontaniana», 25 (1976), pp. 27-40.
— L. Rossetti, *Ricerche sui "dialoghi socratici" di Fedone e di Euclide*, «Hermes», 108 (1980), pp. 183-200.
— S. Dusanic, *Phaedo's Enslavement and Liberation*, «Illinois Classical Studies», 18 (1993), pp. 83-97.

FEDRO EPICUREO, vissuto fra il II e il I secolo a.C. Fu scolarca del Giardino.

O – Si può dire che il suo nome sopravviva pressoché esclusivamente grazie ad alcune testimonianze di Cicerone, il quale, in particolare, menziona (*Ep. ad Att.*, XIII, 39, 2) un'opera di Fedro dal titolo *Sugli dèi*. Quest'opera è andata perduta completamente, ma pare contenesse un ampio *excursus* dossografico sulle concezioni teologiche greche, che Fedro avrebbe derivato dalle *Opinioni dei fisici* di Teofrasto, rilette in chiave epicurea. Il Diels ha pensato che quest'opera di Fedro potrebbe essere la fonte di due esposizioni teologiche pervenuteci, le quali presentano fra loro sorprendenti tangenze (e per questa ragione, derivano certamente da una fonte comune), vale a dire: Cicerone, *De nat. deor.*, I, 10,25 - I, 15,41, e Filodemo, *De pietate*, *passim*.

E – I testi di Cicerone e Filodemo sopra citati si vedano editi in sinossi (per le ragioni spiegate) in:
— Diels, *Dox.* (cfr. voce Dossografi), pp. 529-550.

T – Torraca, *Dossogr.* (cfr. voce Dossografi), pp. 315-330.

S – Per tutta la questione accennata cfr.:
— Diels, *Dox.* [cfr. voce Dossagrafi], *Prolegomena*, in particolare pp. 125 ss.
— F. Sbordone, *Primi lineamenti di un ritratto di Fedro Epicureo*, «Parole e Idee», 10 (1968), pp. 21-30.
— R.G. Boehm, *Zur Schrift des Epicureers Phaidros (Cicero, Ad Atticum, XIII, 39, 2)*, «Rivista di Cultura Classica e Medievale», 26 (1984), pp. 135-138.

FERECIDE DI SIRO: cfr. Presocratici, 7.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Anfänge, III, Frühe kosmologische und gnomische Prosa, Pherekydes von Syros*, Berlin 1951[6], pp. 43-51; ed. Bompiani, pp. 96-111.

T – G. Colli, *La sapienza greca, II, Pherecydes*, Milano 1992, pp. 77-104, 275-282 (segue criteri ecdotici diversi da quelli di Diels-Kranz).
— G. Giannantoni, *Gli inizi, III. Primi documenti di prosa cosmologica e gnomica, Ferecide di Siro*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 50-59.

S – M.J. Edwards, *Numenius, Pherecydes and the Cave of the Nymphs*, «Classical Quarterly», 40 (1990), pp. 259-262.
— F.L. Lisi, *La teología de Ferécides de Siro*, «Helmantica», 36 (1985), pp. 251-276.
— H.S. Schibli, *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990.
— D.L. Toye, *Pherecydes of Syros*, «Mnemosyne», 50 (1997), pp. 530-560.
— R.L. Fowler, *The authors named Pherecydes*, «Mnemosyne», 52 (1999), pp. 1-15.

FILINO DI COS: cfr. Medici Empirici, 1.

FILIPPO IL MEGARICO: cfr. Megarici, 18.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 473-474.

FILIPPO DI OPUNTE: cfr. Accademici, 18:

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments*, Napoli 1987, pp. 157-188, 367-393, 593-659.

S – K. von Fritz, *Philippos von Opus*, in *R.E.*, XIX, 2 (1938) coll. 2351-2367.
— F. Lasserre, *Le Barbare, Le Grec et la science selon Philippe d'Oponte*, «Museum Helveticum», 40 (1983), pp. 169-177.
— J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford University Press 2003, part. cap. 5.

B – Zeller-Isnardi Parente (cfr. voce Accademici antichi), pp. 882 ss.; 1028 ss.

FILISCO DI EGINA: cfr. Cinici, 4.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 513-514.

FILISCO EPICUREO, vissuto nel II secolo a.C. Tentò di introdurre per la prima volta in Roma il verbo del Giardino, insieme ad Alceo (cfr. voce).

O – L'autore ci è noto unicamente attraverso testimonianze indirette.

E C – G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a.C.*, Paravia, Torino 1973, vol. I, pp. 79-80; vol. II, pp. 372 s.

FILODEMO DI GADARA, filosofo epicureo del I secolo a.C.

O – Oltre ad alcuni epigrammi conservatici nella *Antologia palatina*, sono stati trovati, soprattutto nei papiri di Ercolano, numerosi frammenti di molte opere di vario genere: sulla logica, sulla teologia, sull'etica, sull'economia, sulla retorica, sulla poesia, sulla musica, e anche scritti di carattere dossografico.

E – Il catalogo delle edizioni dei papiri è stato steso con grande perizia da M. Gigante e W. Schmid nell'edizione del *Glossarium Epicureum* di Usener da loro curata (cfr. voce Epicurei), alle pp. XXI-XXXI, e a esso rimandiamo il lettore. Cfr. anche Praechter, pp. 439-441.

E T C – L'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, nella collana «La Scuola di Epicuro», collezione di testi ercolanesi diretta da M. Gigante, ha già curato una serie di edizioni, traduzioni e commento di opere di Filodemo:
— P.H. and E. De Lacy, *Philodemus, On Methods of Inference,* edited with translation and commentary, revised edition with the collaboration of M. Gigante, F. Longo Auricchio, A. Tepedino Guerra, Bibliopolis, Napoli 1978[2].
— T. Dorandi, *Filodemo, Il Buon Re secondo Omero*, edizione, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli 1982.

— A. J. Neubecker, *Philodemus, Über die Musik IV. Buch*, Text, Übersetzung und Kommentar, Bibliopolis, Napoli 1986.
— G. Indelli, *Filodemo, L'ira*, edizione, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli 1988.
— T. Dorandi, *Filodemo, Storia dei Filosofi. Platone e l'Accademia (PHerc. 1021 e 164)*, edizione, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli 1991.
— E. Acosta Méndez – A. Angeli, *Filodemo, Testimonianze su Socrate*, edizione, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli 1992.
— C. Mangoni, *Filodemo, Il quinto libro della poetica*, edizione, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli 1993.
— G.Indelli – V. Tsouna-McKirahan, *Philodemus, [On choices and avoidances*], edited with translation and commentary, Bibliopolis, Napoli 1995.

L – C.J. Vooijs – D.A. van Krevelen, *Lexicon Philodemeum*, III, Purmerend – Amsterdam 1934-1941.

S – R. Philippson, *Philodemos*, in *R.E.*, XIX, 2 (1938), coll. 2444-2482.
— M. Gigante, *Ricerche filodemee*, Napoli 1969.
— R. Laurenti, *Filodemo e il pensiero economico degli Epicurei*, Milano 1973.
— K. Gaiser, *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in 2 herkulanensischen Papyri*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1988.
— M. Gigante, *La bibliothèque de Philodème et l'épicureisme romain*, pref. di P. Grimal, Les Belles Lettres, Paris 1987.
— M. Gigante, *Philodemus in Italy*, transl. by D. Obbink, Ann Arbor (Mich.), 1995.
— M. Gigante, *Altre ricerche filodemee*, pres. di F. Tessitore, Napoli 1998.
— M. Gigante, *Filodemo nella storia della letteratura greca*, Napoli 1998.

L'esposizione più dettagliata e accurata di quello che è emerso del pensiero di Filodemo con lo *status quaestionis* corrispondente si trova in
— M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, pp. 289-343.

B – Una bibliografia, a cura di Gigante e Schmid, si trova nell'introduzione al *Glossarium Epicureum*, sopra cit., pp. XXI ss. Si veda soprattutto per gli aggiornamenti l'imponente bibliografia di Erler, *op. cit.*, pp. 344-380.

FILOLAO DI TARANTO: cfr. Presocratici, 44; Pitagorici antichi, 18.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Philolaos*, Berlin 1951[6], pp. 398-419; ed. Bompiani, pp. 822-857.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Filolao*, vol. II, Firenze 1962, pp. 82-249; ed. Bompiani, pp. 285-454.
— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Philolaos, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 488-513.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Filolao*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 453-475.

S – C. Huffman, *The Role of Number in Philolaus' Philosophy*, «Phronesis», 33 (1988), pp. 1-30.
— L. Zhmud, *Some notes on Philolaus and the Pythagoreans*, «Hyperboreus», 4 (1998), pp. 243-270.

B – B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 445-446.

FILOLAO DI TARANTO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 29.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Philolaos*, Abo 1965, pp. 147-151.

T – *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st. cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), pp. 102-104; 131-138; 164.

FILONE DI ALESSANDRIA, nato verso la fine del I secolo a.C. e morto verso la metà del I secolo d.C.

O – Un gran numero di opere di Filone (la grande maggioranza) ci è pervenuto, per lo più integralmente. Nonostante i numerosi tentativi fatti, non è risultato ancora possibile ricostruire un ordine cronologico, e perciò ci sembra più opportuno ridare il catalogo secondo l'ordine alfabetico dei titoli latini con cui queste opere vengono comunemente indicate e la relativa abbreviazione oggi comunemente usata. Ci limiteremo ai titoli delle opere attualmente riconosciute come autentiche.

1. *Abramo*	*De Abrahamo*	*Abr.*
2. *L'eternità del mondo*	*De aeternitate mundi*	*Aet.*
3. *L'agricoltura*	*De agricultura*	*Agric.*
4. *Alessandro*	*Alexander*	*Alex.*
5. *I Cherubini e la spada di fuoco*	*De Cherubim*	*Cher.*
6. *La confusione delle lingue*	*De confusione linguarum*	*Confus.*
7. *Sugli studi preliminari*	*De congressu quaerendae eruditionis gratia*	*Congr.*
8. *La vita contemplativa*	*De vita contemplativa*	*Contempl.*
9. *Il Decalogo*	*De Decalogo*	*Decal.*
10. *Il peggiore solitamente insidia il migliore*	*Quod deterius potiori insidiari soleat*	*Deter.*
11. *L'immutabilità di Dio*	*Quod Deus sit immutabilis*	*Deus*
12. *L'ebrezza*	*De ebrietate*	*Ebr.*
13. *Contro Flacco*	*In Flaccum*	*Flacc.*
14. *La fuga e la scoperta*	*De fuga et inventione*	*Fug.*
15. *I Giganti*	*De gigantibus*	*Gig.*
16. *L'erede delle cose divine*	*Quis rerum divinarum heres sit*	*Her.*
17. *Difesa dei Giudei*	*Hypothetica (Apologia pro Iudaeis)*	*Hypoth.*
18. *Giuseppe*	*De Iosepho*	*Ios.*
19. *Ambasciata a Gaio*	*Legatio ad Gaium*	*Legat.*
20. *Le allegorie delle leggi*, in tre libri	*Legum allegoriae*	*Leg.*
21. *La migrazione di Abramo*	*De migratione Abrahami*	*Migr.*
22. *La vita di Mosè*, in due libri	*De vita Mosis*	*Mos.*
23. *La mutazione dei nomi*	*De mutatione nominum*	*Mutat.*
24. *La creazione del mondo*	*De opificio mundi*	*Opif.*
25. *La piantagione di Noè*	*De plantatione*	*Plant.*
26. *La posterità di Caino*	*De posteritate Caini*	*Poster.*
27. *I premi e le pene, le maledizioni*	*De praemiis et poenis, de exsecrationibus*	*Praem.*
28. *Ogni uomo è libero*	*Quod omnis probus liber sit*	*Prob.*
29. *La Provvidenza*	*De providentia*	*Prov.*
30. *Questioni e soluzioni sul Genesi*	*Quaestiones et solutiones in Genesim*	*Quaest.Gen.*
31. *Questioni e soluzioni sull'Esodo*	*Quaestiones et solutiones in Exodum*	*Quaest. Ex.*
32. *I sacrifici di Abele e di Caino*	*De sacrificiis Abelis et Caini*	*Sacrif.*
33. *La sobrietà*	*De sobrietate*	*Sobr.*
34. *I sogni*, in due libri	*De somniis*	*Somn.*
35. *Sulle leggi particolari*, in quattro libri	*De specialibus legibus*	*Spec.*
36. *Le virtù*	*De virtutibus*	*Virt.*

Di queste opere sono stati proposti diversi raggruppamenti, fra i quali il più diffuso è il seguente:

1. Opere contenenti il grande commento allegorico al *Genesi*: *Legum allegoriae, De Cherubim, De sacrificiis Abelis et Caini, Quod deterius potiori insidiari soleat, De posteritate Caini, De gigantibus, Quod Deus sit immutabilis, De agricultura, De plantatione, De ebrietate, De sobrietate, De confusione linguarum, De migratione Abrahami, Quis rerum divinarum heres*

sit, De congressu eruditionis gratia, De fuga et inventione, De mutatione nominum, De somniis. (Questo gruppo di opere può essere fatto iniziare, secondo alcuni, con il *De opificio mundi*).

2. Opere dedicate all'esposizione della legge mosaica: *De opificio mundi, De vita Mosis, De Abrahamo, De Iosepho, De Decalogo, De specialibus legibus, De virtutibus, De praemiis et poenis, De exsecrationibus*.

3. Opere di catechesi, contenenti problemi e soluzioni per lettori già in possesso di una buona conoscenza dei libri mosaici: *Quaestiones et solutiones in Genesim, Quaestiones et solutiones in Exodum*.

4. Scritti in difesa della causa ebraica: *Hypothetica, In Flaccum, Legatio ad Gaium, De vita contemplativa*.

5. Scritti di carattere puramente filosofico (forse composti in età giovanile): *Quod omnis probus liber sit, De aeternitate mundi, De providentia, Alexander*.

E T – L'edizione critica più recente delle opere di Filone è quella dovuta a:

— L. Cohn – P. Wendland – S. Reiter, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, 6 voll., Reimer, Berlin 1896-1915; De Gruyter, Berlin 1962². (Esiste anche un'*editio minor*, senza *Prolegomena* e senza apparato critico). Questo testo con poche modifiche si trova pure in:
— F.H. Colson – G.H. Whitaker, *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes), With an English Translation*, London-Cambridge (Mass.) 1929-1962 (Loeb). (I due volumi supplementari contengono la traduzione inglese di R. Marcus delle opere di Filone che ci sono giunte soltanto nella versione in lingua armena).
— R. Arnaldez – J. Pouilloux – C. Mondésert, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, Publiées sous le patronage de l'Université de Lyon*, Éditions du Cerf, Paris 1961 ss. (con introduzione, traduzione francese e note).
— R. Radice, *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico della Bibbia*, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2005 (Rusconi, Milano, 1994¹).

L – I. Leisegang, *Indices ad Philonis Alexandrini Opera* (costituisce il settimo volume della succitata edizione Cohn-Wendland), Berlin 1926-1930.

Un nuovo indice che integra quello del Leisegang e che risulta assai prezioso per l'acribia con cui è stato condotto, è stato curato da:

— G. Mayer, *Index Philoneus*, De Gruyter, Berlin – New York 1974. Ulteriori notizie sulla letteratura lessicografica si troveranno in Radice, *Bibliografia*..., sotto citata, parte 1, sez. V.
— *The Philo index*, by P. Borgen, K. S. Fuglseth, R. Skarsten, Trondheim, 1997; Leiden 2000.

T – Oltre alla traduzione francese che si trova nell'edizione di Arnaldez-Pouilloux-Mondésert, e a quella inglese di Colson-Whitaker, sopra citate, esiste anche una buona traduzione tedesca di:

— L. Cohn – I. Heinemann – M. Adler, *Philo von Alexandrien, Die Werke in deutscher Übersetzung*, 6 voll., Breslau 1909-1938; nuova ediz. a cura di W. Theiler, De Gruyter, Berlin – New York 1962-1964, con l'aggiunta di un *Sachweiser zu Philo*.

Esiste anche una traduzione completa in lingua spagnola:

— I.M. Trivino, *Obras completas de Filón de Alejandria*, voll. I-V, Buenos Aires 1975-1976. In italiano sono state tradotte, per ora, le seguenti opere:
— L'*In Flaccum* e la *Legatio ad Gaium* in appendice al volume: *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Napoli 1967, pp. 165-264.
— R. Radice, *Filone di Alessandria, L'erede delle cose divine*, introduzione di G. Reale, Rusconi 1981, 1994².
— C. Mazzarelli, *Filone di Alessandria, I Cherubini, I sacrifici di Abele e Caino, Il malvagio tende a sopraffare il buono, La posterità di Caino, I Giganti, L'immutabilità di Dio*, introduzione, prefazioni, note e apparati di R. Radice, 1984.
— C. Kraus Reggiani, *Filone di Alessandria, L'uomo e Dio: il connubio con gli studi preliminari, La fuga e il ritrovamento, Il mutamento dei nomi. I sogni sono mandati da Dio*, introduzione, prefazioni, note e apparati, presentazione di G. Reale, Milano 1986.
— C. Kraus Reggiani, *Filone di Alessandria, La filosofia mosaica: La Creazione del mondo secondo Mosé*; R. Radice, *Le allegorie delle leggi*, prefazioni, apparati e commentari di R. Radice; monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice, Milano 1987.
— R. Radice, *Filone di Alessandria, La migrazione verso l'eterno: L'agricoltura, La piantagione di Noè, L'ebrietà, La sobrietà, La confusione delle lingue, La migrazione di Abramo*, saggio introduttivo, note e apparati, presentazione di G. Reale, Milano 1988.

— P. Graffigna, *Filone di Alessandria, La vita contemplativa*, Genova 1992. Testo a fronte.
— R. Radice – G. Reale, *Filone di Alessandria, L'erede delle cose divine*, Milano 1994.
— P. Graffigna, *Filone di Alessandria, La vita di Mosè*, introduzione e apparati, Milano 1999.

C – *Filone di Alessandria, La filosofia mosaica*, sopra citato, Milano 1987. Contiene il commentario a *Opif*. e a *LA* I-III.
— R. Radice, *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria. Commentario al «Legum allegoriae»*, prefazione di C. Kraus Reggiani, Vita e Pensiero, Milano 2000.

S – M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872; rist. anast., Aalen 1961.
— J. Drummond, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, 2 voll., London 1888; Amsterdam 1969².
— E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908; 1925²; 1950³.
— K. Staehle, *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandreia*, Leipzig-Berlin 1931.
— I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932; rist. anast. Darmstadt 1962; Hildesheim 1973.
— E.R. Goodenough, *By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven-London 1935.
— W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, Leipzig 1938.
— E.R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940; Oxford 1962².
— H. Leisegang, *Philon*, 41, in *R.E.*, XX, 1 (1941), coll. 1-50.
— M. Pohlenz, *Philon von Alexandrien*, «Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse», 5 (1942), pp. 409-487.
— H.A. Wolfson, *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 voll., Cambridge (Mass.) 1947; 1948².
— J. Pépin, *Mythe et allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958; 1976².
— J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958.
— H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum Urchristentum*, Berlin 1961.
— AA.VV., *Philon d'Alexandrie, Colloques Nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris 1967.
— U. Früchtel, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien*, London 1968.
— I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen 1969.
— A. Maddalena, *Filone Alessandrino*, Milano 1970.
— B. Lee Mack, *Logos und Sophia*, Göttingen 1973.
— E. Lucchesi, *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de Saint Ambroise. Une «Quellenforschung» relative aux Commentaires d'Ambroise sur la Genèse*, Leiden 1977.
— V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Ecriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée. Observations philologiques*, Leiden 1977.
— H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, 2 voll., Paris 1977.
— S. Sandmel, *Philo of Alexandria. An Introduction*, New York-Oxford 1979.
— R. Berchman, *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition*, Chicago 1984.
— A. van Den Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromates. An Early Christian Reshaping of a jewish Model* («Supplement to Vigiliae Christianae», 3), Leiden, New York, Kobenhavn, Köln 1988.
— G. Reale – R. Radice, *La genesi e la natura della «Filosofia mosaica». Struttura metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria. Monografia introduttiva ai diciannove trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, in *La filosofia mosaica*, sopra citata, pp. VII-CXLI.
— J.R. Royse, *The Spurious Texts of Philo of Alexandria. A study of Textual Transmission and Corruption with Indexes to the Major Collections of Greek Fragments*, («Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistichen Judentums», 22), Leiden – New York – Kobenhavn – Köln 1991.

— D.T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* («Philosophia Antiqua», 44), Leiden 1986.
— AA.VV., *Hellenica et Judaica. Hommage à V. Nikiprowetzky*. Édité par A. Caquot, M. Hadas-Lebel et J. Riaud, Leuven-Paris 1986.
— AA.VV., *Hellenistisches Judentum in Römischer Zeit: Philon und Josephus*, hrs. W. Haase, ANRW, II, 21, 1, Berlin New York 1984. Il volume 21, 1 è interamente dedicato a Filone.
— M. Ludwig, *Wort als Gesetz,* Bern – Frankfurt am Main 1994.
— N.G. Cohen, *Philo Iudaeus*, Bern – Frankfurt am Main 1995.
— D.T. Runia, *Philo and the Church Fathers*, Leiden 1995; edizione italiana: *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, introduzione e traduzione di R. Radice, con in appendice *Testimonia de Philone*, Vita e Pensiero, Milano 1999.
— G. Kweta, *Sprache, Erkennen und Schweigen in der Gedankenwelt des Philo von Alexandrien*, Bern - Frankfurt am Main 1996.
— D. L. Sly, *Philo's Alexandria*, London – New York 1996.
— E. Birnbaum, *The place of Judaism in Philo's thought*, Atlanta (Ga.) 1996.
— V. Nikiprowetzky, *Études philoniennes*, Paris 1996.
— F. Calabi, *The language and the law of God*, Atlanta, Ga. 1998.
— P. Frick, *Divine providence in Philo of Alexandria*, Tübingen 1999.
— F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio*, presentazione di M. Vegetti, Ferrara 1997.
— J. Leonhardt, *Jewish worship in Philo of Alexandria*, Tübingen 2001.
— M.R. Niehoff, *Philo on Jewish identity and culture*, Tübingen 2001.
— R. Weber, *Das «Gesetz» bei Philon von Alexandrien und Flavius Josephus*, Bern – Frankfurt am Main 2001.
— Ricordiamo, infine, la rivista specializzata «Studia Philonica», edita a partire dal 1972 fino al 1980, per un totale di sei numeri. Dal 1989 ha cambiato veste e consistenza assumendo il titolo di «Studia Philonica Annual» edita da D.T. Runia e altri.

B – H.I. Goodhart – E.R. Goodenough, *A General Bibliography of Philo*, in E.R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven 1938; rist. anast., Hildesheim 1967, pp. 152-321. (Questa bibliografia molto ben articolata contiene l'indicazione di 1603 titoli). Per la bibliografia filoniana degli anni successivi al 1938 si vedranno le seguenti opere: L.H. Feldman, *Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)*, in *Studies in Judaica*, New York (Yeshiva University) s.d. [1963?]; A.V. Nazzaro, *Recenti studi filoniani (1963-1970)*, «Vichiana», 1 (1972), pp. 76-125; 2 (1973), pp. 114-155; G. Delling, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1970*, Berlin 1975, pp. 56-80; tutto il materiale bibliografico dal 1937 in poi si trova raccolto e recensito in: R. Radice, *Bibliografia generale su Filone di Alessandria, 1937-1982*, Napoli 1983; P. Borgen, *Philo of Alexandria. A Critical and Synthetical Survey of Research since World War II*, in ANRW, II, 21, 1, Berlin – New York 1984, pp. 98-154; R. Radice, D.T. Runia, *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1937-1986* («Supplement to Vigilae Christianae», 8), Leiden, New York, Kobenhavn, Köln 1988. Questa bibliografia è anno per anno aggiornata in «The Studia Philonica Annual» da D.T. Runia, R. Radice e altri, a partire dal 1987. Si veda anche Totok, 1997, pp. 580-586.

FILONE DI ATENE: cfr. Scettici antichi, 5.

FILONE DI LARISSA, filosofo accademico-eclettico-scetticheggiante vissuto nella seconda metà del II secolo a.C.

O – Ci sono pervenute solo testimonianze e frammenti.

E – H.J. Mette, *Philon von Larisa und Antiochos von Askalon*, «Lustrum», 28-29 (1986-1987), pp. 12-24.

T – Una traduzione delle testimonianze principali si trova in:
— Russo, *Scettici*... (cfr. voce), pp. 403-407.

S – Oltre ai capitoli delle storie generali dello Scetticismo, cfr.:
— K. von Fritz, *Philon*, 40, in *R.E*, XIX, 2 (1938), coll. 2535-2544.
— R. Gélibert, *Philon de Larissa et la fin du scepticisme académique*, in AA.VV., *Permanence de la philosophie, Mélanges offerts à J. Moreau*, Neuchatel 1977, pp. 82-126.

— W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 915-934.

B – Tutta la letteratura critica su Filone di Larissa si trova in: L. Ferraria – G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, in: *Lo scetticismo...* (cfr. voce Scettici), pp. 753-850. Cfr. anche: H.J. Mette, *Philon von Larisa...*, sopra citato, pp. 9 ss. e Görler, sopra citato, pp. 935-937.

FILONE MEGARICO: cfr. voce Megarici, 12.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 437-438.

S Su questo filosofo, assai poco noto, si veda inoltre:
— K. von Fritz, *Philon* 39, *R.E.*, XIX, 2 (1938), coll. 2533-2535.

FILONIDE DI LAODICEA, epicureo fiorito verso la fine del II secolo a.C., autore di una epitome delle *Lettere* di Epicuro (cui attinse Seneca).

O – Ci sono pervenuti solo frammenti e testimonianze.

E – W. Crönert, *Der epikureische Philonides*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 1900, pp. 942-959.

S – R. Philippson, *Philonides*, in *R.E.*, XX, 1 (1941), coll. 63-73.
B – M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, pp. 254 s.

FILOPONO GIOVANNI, grammatico e filosofo neoplatonico e cristiano della scuola di Alessandria del VI secolo d.C. (È un autore a lungo trascurato e oggi rivalutato – fra l'altro – come un precursore della scienza moderna).

O – Fra le opere pervenuteci spiccano i suoi scoli ad Aristotele:

1. *Commento alle Categorie di Aristotele*	*In Aristotelis Categorias*
2. *Commento agli Analitici primi di Aristotele*	*In Aristotelis Analytica priora*
3. *Commento agli Analitici secondi di Aristotele*	*In Aristotelis Analytica posteriora*
4. *Commento ai Meteorologici di Aristotele*	*In Aristotelis Meteorologica*
5. *Commento alla Generazione e Corruzione di Aristotele*	*In Aristotelis De generatione et corruptione*
6. *Commento alla Generazione degli animali di Aristotele* (attribuito)	*In Aristotelis De generatione animalium*
7. *Commento al trattato Sull'anima di Aristotele*	*In Aristotelis De anima*
8. *Commento alla Fisica di Aristotele*	*In Aristotelis Physicam*
9. *Commento alla Metafisica di Aristotele* (giuntoci in traduzione latina)	*In Aristotelis Metaphysicam*
10. *Commentario alla Introduzione aritmetica di Nicomaco.*	*In Nicomachi Introductionem Arithmeticam*

Di non scarso interesse sono anche i seguenti suoi trattati teologici:

11. *Sulla creazione del mondo*	*De opificio mundi*
12. *Sulla eternità del mondo contro Proclo*	*De aeternitate mundi contra Proclum*

Un catalogo ragionato di tutta la produzione di Filopono si troverà nell'articolo di Gudeman nella *R.E*, sotto citato.

E – I Commentari aristotelici sopra elencati ai numeri 1-8 si trovano nei *C.A.G.*, rispettivamente in XIII, 1; XIII, 2; XIII 3, XIV, 1, XIV, 2, XIV 3; XV; XVI e XVII (cfr. indicazioni analitiche alla voce Commentari greci di Aristotele). Una traduzione latina del terzo libro del *Commentario al De anima*, che si rifà a un testo greco diverso da quello che si legge nell'edizione Hayduck del succitato vol. XV dei *C.A.G* è stata pubblicata da:
— M. De Corte, *Le commentaire de Jean Philopon sur le 3e livre du Traité de l'ame d'Aristote* («Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège», 65), Liège 1934.
Del commentario alla *Metafisica*, c'è la vecchia edizione del secolo XVI:
— Philoponus, *Breves sed apprime doctae et utiles expositiones in omnes XIV Aristotelis libros eos qui vocantur Metaphysici, quas Fr. Patricius de Graecis Latinas fecerat*, Ferrariae 1583.

— Il *Commentario a Nicomaco* è stato pubblicato da R. Hoche nei *Gymnasialprogramme* del Ginnasio di Wesel: «Ἰωάννου γραμματικοῦ Ἀλεξανδρέως (τοῦ Φιλοπόνου) ἐξήγησις εἰς τὸ πρῶτον τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς», Wesel 1864-1865 (Leipzig 1864); libro secondo ([...] εἰς τὸ δεύτερον κτλ.), Wesel 1867 (Berlin 1867).
Il libro secondo si trova anche in:
— A. Delatte, *Anecdota Atheniensia et alia*, Tome II («Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège», 88), Paris 1940, pp. 129-187.
I trattati teologici sono editi da:
— G. Reichardt, *Joannis Philoponi De opificio mundi*, Lipsiae 1897 (Bibl. Teubn.).
— H. Rabe, *Ioannes Philoponus, De aeternitate mundi contra Proclum*, Lipsiae 1899; rist. anast., Olms, Hildesheim 1963.

T – Di Filopono sono state finora pubblicate nella collana «Ancient Commentators on Aristotle», a cura di R. Sorabji, presso la Duckworth e la Cornell University Press 1987-2000 (London – Ithaca) le seguenti traduzioni inglesi:
— C. J. F. Williams, *Philoponus, On Aristotle On Coming-to-be and Perishing 1.1-1.5*, London – Ithaca 1999.
— C. J. F. Williams, *Philoponus, On Aristotle On Coming-to-be and Perishing 1.6-2.4*, London – Ithaca 1999.
— W. Charlton, *Philoponus, On Aristotle On the Soul 3.1-8 (Sp.)*, London – Ithaca 2000.
— W. Charlton, *Philoponus, On Aristotle On the Soul 3.9-13 (Sp.)*, with Stephanus *On Interpretation*, London – Ithaca 2000.
— W. Charlton, *Philoponus, On Aristotle On the Intellect*, London – Ithaca 1991.
— A. R. Lacey, *Philoponus, On Aristotle Physics 2*, London – Ithaca 1993.
— M. Edwards, *Philoponus, On Aristotle Physics 3*, London – Ithaca 1994.
— P. Lettinck, *Philoponus, On Aristotle Physics 5-8*, with Simplicius, *On Aristotle On the Void*, trans. J. O. Urmson, 1994.
— D. Furley, *Philoponus, Corollaries on Place and Void*, with Simplicius, *Against Philoponus On the Eternity of the World*, trans. C. Wildberg, London – Ithaca 1991.
— C. Wildberg, *Philoponus, Against Aristotle on the Eternity of the World*, London – Ithaca 1987.
Sono già annunciate le seguenti:
— M. Share, *Philoponus, Against Proclus on the Eternity of the World 1-5*, [2004].
— M. Share, *Philoponus, Against Proclus on the Eternity of the World 6-8*, [2004].
— W. Charlton, *Philoponus, On Aristotle On the Soul 2.1-6*, [2004].
— P. van der Eijk, *Philoponus, On Aristotle On the Soul 1.1-2*, [2005].
— P. van der Eijk, *Philoponus, On Aristotle On the Soul 1.3-5*, [2005].
— I. Kupreeva, *Philoponus, On Aristotle On Coming-to-Be and Perishing 2.5-11*, [2005].

T C – W. Böhm, *Johannes Philoponos Grammatikos von Alexandrien, Ausgewählte Schriften, übersetzt, eingeleitet und kommeniert*, Schöning, München-Paderborn-Wien 1967. (Questo volume – che reca come indicativo titolo complementare: *Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorlaüfer der modernen Physik, Wissenschaft und Bibel* – presenta una scelta sistematica da quasi tutti gli scritti filosofici).
— J. Dudley, *Iohannes Grammaticus Philoponus Alexandrinus, In Aristotelis De anima, Proemion, Translated from the Greek*, «Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la Philosophie médiévale», 16-17 (1971-1975), pp. 62-85.

S – A. Gudeman, *Ioannes Philoponus*, 21, *R.E.*, IX, 2 (1916), coll. 1764-1793 e l'aggiunta di W. Kroll, ivi, coll. 1793-1795.
— R. Vancourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote: L'école d'Olympiodore, Etienne d'Alexandrie*, Lille 1941, pp. 50 ss.
— E. Evrard, *Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date du Commentaire aux «Météorologiques»*, «Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres», V[e] série, 39 (1953), pp. 299-357.
— H.D. Saffrey, *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI[e] siècle*, «Revue des Études Grecques», 67 (1954), pp. 396-410.
— W. Wieland, *Die Ewigkeit der Welt (Der Streit zwischen Joannes Philoponus und Simplicius)*, in AA.VV., *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschrift für H. G. Gadamer zum 60. Geburstag*, Tübingen 1960, pp. 291-316.

— L.G. Westerink, *Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon*, «Revue des Études Grecques», 77 (1964), pp. 526-535.
— É. Évrard, *Jean Philopon, Son Commentaire sur Nicomaque e ses rapports avec Ammonius*, «Revue des Études Grecques», 78 (1965), pp. 592-598.
— M. Wolff, *Fallgesetz und Massebegriff, Zwei wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus*, Berlin 1971.
— K. Verrycken, *The Development of Philoponus' thought and its Chronology*, in AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 233-274.
— R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Duckworth, London 1987.
— T. Lee, *Eine Untersuchung über die Kommentare zu den Analytica priora von Alexander Aphrodisiensis, Ammonius and Philoponus*, «Hypomnemata», 79 (1984).

B – Ulteriore bibliografia si trova in Totok, *Handbuch*..., II, pp. 173 s., e in Sorabji (ed.) sopra citato alle pp. 497-499.

FILOSTRATO FLAVIO, biografo e filosofo neopitagorico vissuto a cavallo fra il II e il III secolo d.C.

O – Ci sono pervenute alcune opere, fra le quali interessano lo studioso di filosofia le seguenti:

1. *Vita di Apollonio*	*Vita Apollonii*
2. *Vite dei Sofisti*	*Vitae Sophistarum*

E – C.L. Kayser, *Flavii Philostrati opera, Accedunt Apollonii Epistulae Eusebius adversus Hieroclem, Philostrati Junioris Imagines, Callistrati Déscriptiones*, 2 voll., Lipsiae 1870-1871 (Bibl. Teubn.).
— F.C. Conybeare, *Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana, The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*, With an English Translation, 2 voll., London-Cambridge (Mass.) 1912 (piu volte riedito) (Loeb).
— W.C. Wright, *Philostratus and Eunapius, The Lives of the Sophists*, With an English Translation, London-Cambridge (Mass.) 1921 (piu volte riedito), pp. 1-315 (Loeb).

C – S. Rothe, *Kommentar zu ausgewählten Sophistenviten des Philostratus*, Heidelberg 1989.

T – Oltre alle traduzioni inglesi annesse alle edizioni sopra citate, si vedano:
— V. Lancetti, *Le opere dei due Filostrati volgarizzate*, vol. I, Milano 1928.
— D. Del Corno, *Filostrato, Vita di Apollonio di Tiana*, Adelphi, Milano 1978.
— G.F. Brussich, *Flavio Filosotrato, Vite dei Filosofi*, Palermo 1987.
— V. Rossi, *Filostrato, Eroico*, prefazione di M. Massenzio, Venezia 1997.
— F. Fanizza – G. Schilardi, *Filostrato, Immagini*, introduzione, traduzione e note, Lecce 1997.
— M. Civiletti, *Filostrato, Vite dei Sofisti*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione e note, Bompiani, Milano 2003.

S – F. Grosso, *La «Vita di Apollonio di Tiana» come fonte storica*, «Acme», 7 (1954), pp. 332-532.
— F. Lo Cascio, *La forma letteraria della «Vita di Apollonio Tianeo»*, Palermo 1974.
— G. Anderson, *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D.*, London 1986.
— J. Flinterman, *Power, paideia and Pythagoreanism*, Amsterdam 1995.
— L. De Lannoy, *Le problème des Philostrate*, ANRW, II, 34, 3 (1997), pp. 2362-2449.
— A. Billault, *L'univers de Philostrate*, Bruxelles 2000.

B – Bibliografia in Del Corno, *op. cit.*, pp. 11-57, nelle note; Zeller-Del Re (cfr. indicazione analitica alla voce Neopitagorici), pp. 102-141.

FINTIDE (O FILTIDE) PITAGORICA, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 30.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Phintys*, Abo 1965, pp. 151-154.

T – *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st. cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), pp. 70-71.

— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduce and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 263-264.
— F. Wilhelm, *Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Phintys*, «Rheinisches Museum», 70 (1915), pp. 161-223.

FINZIA DI SIRACUSA: cfr. Presocratici, 55; Pitagorici antichi, 29.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Damon und Phintias*, Berlin 1951[6], p. 444; ed. Bompiani, pp. 910-911.
— M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Damone e Fintia*, vol. II, Firenze 1962, pp. 434-435; ed. Bompiani, pp. 659-662.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Phintias, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 554.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Damone e Finzia*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], p. 505.

FISICI o FISIOLOGI: cfr. Presocratici.

FOCO DI SAMO: cfr. Presocratici, 5.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Anfänge, II. Astrologische Dichtung des sechsten Jahrhunderts, Phokos*, Berlin 1951[6], p. 41; ed. Bompiani, pp. 88-89.

T – G. Giannantoni, *Gli inizi, II. Poesia astrologica del sesto secolo, Foco*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 1975[2] 1981, p. 47.

FOZIO DI COSTANTINOPOLI, erudito vissuto nel IX secolo, patriarca di Costantinopoli e uno dei maggiori esponenti della cultura bizantina.

O – Ci ha lasciato una importante opera comunemente conosciuta con il titolo di *Biblioteca* (il titolo completo è: *Inventario ed enumerazione dei libri che abbiamo letto* (in latino: *Bibliotheca* o *Myriobiblion*; abbr. *Biblioth*). Quest'opera è formata da 280 codici o capitoli, in ognuno dei quali vengono riassunte e recensite altrettante opere di autori direttamente letti da Fozio. È una vera miniera di informazioni preziose intorno a trattati filosofici e teologici andati perduti (ma anche intorno a opere storiche, oratorie ecc.), in modo particolare riguardanti pensatori dell'epoca post-classica. Quanto ai giudizi che Fozio esprime sulle opere lette, è appena il caso di notare che essi devono essere presi con molta cautela perché, lungi dall'essere formulati con intenti di obiettività, risultano (almeno nella maggior parte dei casi) condizionati da particolari vedute personali.

E – L'edizione sulla cui base vengono fatte le citazioni di Fozio è quella di I. Bekker, 2 voll., Berolini 1824-1825, che presenta il testo stampato su due colonne. (Si ricordi che, nelle citazioni, il primo numero si riferisce sempre al codice; il secondo numero indica la pagina: la lettera *a* o *b* indica la colonna [lettera *a* = colonna di sinistra; lettera *b* = colonna di destra]; l'ultimo numero indica la riga, sempre con riferimento all'edizione Bekker). Una nuova edizione critica della Biblioteca di Fozio, destinata a sostituire quella del Bekker, è pubblicata nella «Collection Byzantine» dalla casa editrice francese Les Belles Lettres:
— R. Henry, *Photius, Bibliothèque, Texte établi et traduit*, 8 voll., Paris 1959-1977.
Cfr. anche:
— B. Laourdas, LG. Westerink, *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Aphilochia*, Teubner 1983-1988, in 7 voll.

T – Si veda la traduzione francese dell'Henry, che accompagna il testo greco nell'edizione sopra citata, per lo più molto chiara e le seguenti traduzioni italiana e inglese:
— N. Wilson, *Fozio, Biblioteca*, Adelphi, Milano 1992.
— N. Wilson, *Photius, The Bibliotheca*, translated with notes, London 1994.

L – C. Theodoridis, *Photii Patriarchae Lexikon*, I: *A-D*, Berlin – New York 1982; II: *E-M*, Berlin – New York, 1998.

S – L. Canfora, *La Biblioteca del Patriarca*, Roma 1998.

FRASIDEMO: cfr. Megarici, 27.

G

GAIO PLATONICO: cfr. Medioplatonici, 12.

E T C B – Possediamo solo testimonianze, raccolte e tradotte con commento in:
— A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 45-76.

GALENO, CLAUDIO, medico e grande erudito con interessi filosofici, del II secolo d.C. Nacque a Pergamo, si formò in gran parte ad Alessandria e agì soprattutto a Roma. Costituisce anche una fonte di informazione dossografica molto importante per la storia della filosofia antica.

O – Per il catalogo delle opere si veda il *De libris propriis*, scritto dallo stesso Galeno, che si troverà a pp. 69-90 della traduzione sotto citata di Garofalo e Vegetti.

E – C.G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia* («Medicorum Graecorum Opera quae exstant», voll. IX-XX), Leipzig 1821-1823; rist. anast., Olms, Hildesheim 1964-1965 (con traduzione latina).

E T C – Ph. De Lacy, *Galenus, On the doctrines of Hippocrates and Plato (Galeni De placitis Hippocratis et Platonis)*, edition, translation and commentary, Akademie-Verlag, Berlin 1980-1984.

L – J. Gippert, *Index Galenicus*, Dettelbach 1997.

T – I. Garofalo e M. Vegetti, *Opere scelte di Galeno*, Utet, Torino 1978.

S B – L'introduzione di M. Vegetti all'opera citata, pp. 9-50, dà una buona visione di insieme; ivi, pp. 53-56, si troverà anche una bibliografia essenziale.
— P. Manuli, *Galien et le stoïcisme*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 97 (1992), pp. 365-375.
— R.J. Hankinson, *Galen's theory of causation*, ANRW, II, 37, 2, 1994, pp. 1757-1774; Id. *Galen's concept of scientific progress*, *ibid.*, pp. 1775-1789.
— L. Senzasono, *Limiti del platonismo di Galeno*, Napoli 1996.
— F. Ferrari, *Galeno interprete del Timeo*, «Museum Helveticum», 55 (1998), pp. 14-34.
— F. Kovacic, *Der Begriff der Physis bei Galen vor dem Hintergrund seiner Vorgänger*, Stuttgart 2001.
— Per i rapporti con l'Aristotelismo è essenziale:
— P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch.*, Berlin – New York, 1984, pp. 684-808; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 2. *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 251-368.

GALENO, PSEUDO: Tra le opere di Galeno figura, sia nella tradizione manoscritta che nelle moderne edizioni critiche, un trattato dossografico che non sembra potersi ascrivere al celebre medico Galeno e il cui autore viene, pertanto, convenzionalmente denominato Pseudo Galeno. Lo scritto in questione porta il titolo di *Storia della Filosofia* (*Historia philosopha*; abbr. *Hist. phil.*) e secondo gli studiosi sarebbe stato composto intorno al 500 d.C. come una sorta di prontuario didattico, contaminando fondamentalmente, ma con una certa diligenza, due fonti: un'epitome stoica nei primissimi capitoli (la stessa epitome che fu utilizzata anche da Sesto Empirico in alcuni capitoli del secondo e terzo libro dei *Lineamenti pirroniani*) e i *Placita philosophorum* dello Pseudo-Plutarco (cfr. voce) nella restante e più cospicua parte dell'opera.

E – Diels, *Dox.* (cfr. voce Dossografi), pp. 375-428.

T – Torraca, *Dossogr.* (cfr. voce Dossografi), pp. 375-428.

S – Diels, *Dox.* (cfr. voce Dossografi), *Prolegomena*, pp. 233-258.

GARTIDA DI CROTONE: cfr. Pitagorici, Elenco scolarchi, 5 (secondo Giamblico).

GELLIO, AULO, erudito romano del II secolo d.C. Dimorò a lungo anche ad Atene, dove compose le sue *Noctes Atticae*, in cui raccolse materiale vario (notazioni, appunti ed estratti), che contiene numerose informazioni per noi preziose.

E – P.K. Marshall, *A. Gelli Noctes Atticae*, 2 voll., Oxford 1968 (Bibl. Ox.).

L – J.A. Beltrán, *Concordantia in Auli Gellii Noctes Atticas = A lemmatized concordance to the Noctes Atticae of Aulus Gellius*, Hildesheim 1997.

T – F. Cavazza, *Le notti attiche, libri I-III*, Introduzione, testo, traduzione e note, Bologna 1985;
— F. Cavazza, *Le notti attiche, libri IX-X*, Introduzione, testo, traduzione e note, Bologna 1989.
— C.M. Calcante – L. Rusca, *Aulo Gellio, Notti attiche*, introduzione, traduzione e note, Milano 1992.
— G. Bernardi Perini, *Le notti attiche di Aulo Gellio*, introduzione e traduzione, Torino 1996.

S – Per i rapporti con il Platonismo cfr.:
— S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, («Publications in Medieval Studies», 23,1), vol. I, Notre Dame 1986, pp. 199-214.
— M.L. Lakmann, *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius,* Leiden – New York 1995.
E inoltre:
— B. Baldwin, *Studies in Aulus Gellius*, Lawrence 1975.
— L. Holford-Strevens, *Aulus Gellius*, London 1988.

B – F. Finocchiaro, *Bibliografia gelliana (1931-1986)*, Messina, 1989; G. Anderson, *Aulus Gellius*, in ANRW, II, 34, 2, 1994, pp. 1834-1862.

GIAMBLICO DI CALCIDE, filosofo neoplatonico, fondatore della Scuola siriaca, nato intorno alla metà del III secolo d.C. e morto nel terzo decennio del IV.

O – Della sua cospicua produzione ci è pervenuto:

1. Quattro (o forse cinque) dei dieci trattati che costituivano la *Silloge delle dottrine pitagoriche* (*Synagoge Pythagorica*). Ecco lo schema di questa *Silloge* e la indicazione dei titoli dei trattati pervenutici:

I. *Vita pitagorica* — *De vita Pythagorica*
II. *Protrettico (o esortazione alla filosofia)* — *Protrepticus (Adhortatio ad philosophiam)*
Ricordiamo che il capitolo 20 di quest'opera contiene estratti di un anonimo sofisticheggiante, che viene, per conseguenza, denominato *Anonimo di Giamblico* e viene edito insieme ai Sofisti: cfr. Presocratici, 89; Sofisti, 9.
III. *Sulla scienza matematica comune* — *De communi mathematica scientia*
IV. *Sull'introduzione aritmetica di Nicomaco* — *In Nicomachi arithmeticam introductionem*
V. Il quinto scritto doveva essere una trattazione dei numeri in chiave fisica (non pervenuto)
VI. Il sesto scritto doveva essere una trattazione della valenza etica dei numeri (non pervenuto)
VII. *Teologia aritmetica* — *Theologumena arithmeticae*
Secondo alcuni l'opera pervenutaci non è autentica; ma è certo, in ogni caso, che, se non è di Giamblico, quest'opera attinge largamente all'originale di Giamblico.
VIII. L'ottavo trattato riguardava la musica (non pervenuto)
IX. Il nono trattato riguardava la geometria (non pervenuto)
X. Il decimo doveva trattare di astronomia (non pervenuto)

2. Dei trattati di carattere filosofico-teologico-teurgico-religioso, ci è giunto solo:

I misteri degli Egizi — *De mysteriis Aegyptiorum*
L'autenticità di questo trattato, da qualcuno contestata, sembra oggi essere fuori discussione. Ricordiamo che l'opera più importante, o una delle più importanti, doveva essere la *Teologia Caldaica* in almeno 28 libri, di cui non sono stati ancora raccolti i frammenti.

3. Stobeo ci ha conservato ampi frammenti del *De anima* (cfr. *Anthol.*, I, 48, 8; 49, 32-43 e 65-67, pp. 362-385 e 454-458 Wachsmuth).
4. Ancora Stobeo ci ha conservato frammenti di *Lettere*.
5. Da autori diversi ci sono stati conservati frammenti di commentari ad alcuni scritti di Aristotele (in particolare alle *Categorie* e agli *Analitici primi*) e a dialoghi platonici (*Alcibiade Maggiore*, *Fedone*, *Cratilo*, *Sofista*, *Fedro*, *Filebo*, *Timeo*, *Parmenide*).
6. Un buon numero di frammenti appartenente ad altre opere può essere recuperato. Cataloghi ragionati delle opere che Giamblico risulta aver scritto si troveranno in Dalsgaard Larsen, sotto cit., pp. 42-65 e in Dillon, sotto citato, pp. 18-25.

E T – 1. Dei cinque trattati della *Silloge delle dottrine pitagoriche* ci sono le seguenti edizioni:
— A. Nauck, *Iamblichi De vita Pythagorica liber*, Petersburg 1884; rist. anast., Hakkert, Amsterdam 1965.
— L. Deubner, *Iamblichi De vita Pythagorica liber*, Lipsiae 1937; rist. anast. con aggiunte e correzioni a cura di U. Klein, Suttgart 1975 (Bibl. Teubn.).
— M. von Albrecht, *Iamblichos Pythagoras Griechisch und Deutsch herausgegeben ubersetzt und eingleitet* («Bibliothek der Alten Welt»), Artemis Verlag, Zürich 1963.
— H. Pistelli, *Iamblichi Protrepticus*, Lipsiae 1888; rist. anast., Stuttgart 1967 (Bibl. Teubn).
— É. des Places, *Jamblique. Protreptique*, Paris 1989 (con traduzione a fronte).
— N. Festa, *Iamblichi De communi mathematica scientia liber*, Lipsiae 1891; riedito con aggiunte e correzioni a cura di U. Klein, Stuttgart 1975 (Bibl. Teubn.).
— H. Pistelli, *Iamblichi in Nicomachi arithmeticam introductionem liber*, Lipsiae 1891: nuova edizione con correzioni di U. Klein, Stuttgart 1975 (Bibl. Teubn).
— V. De Falco, *Iamblichi Theologumena arithmeticae*, Lipsiae 1922; riedito con aggiunte e correzioni a cura di U. Klein, Stuttgart 1975 (Bibl. Teubn.).
— F. Romano, *Giamblico, Summa Pitagorica*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati, Bompiani, Milano 2006, 2012².
2. Del *De Mysteriis* si possono vedere le seguenti due edizioni:
— G. Parthey, *Iamblichi De mysteriis liber*, Berlin 1857; rist. anast., Hakkert, Amsterdam 1965.
— É. des Places, *Jamblique, Les mystères d'Égypte,* Paris 1966 (Coll. Budé), con introduzione e traduzione francese a fronte.
Si vedano ulteriori indicazioni nel lavoro del Sicherl, che citiamo nel vol. VIII). Si veda anche:
— H.D. Saffrey*, Relecture de Jamblique, De mysteriis, VIII, chap. 1-5*, in AA.VV., *Platonism in Late Antiquity*, ed. S. Gersh, C. Kannengiesser («Christianity and Judaism in Antiquity, Charles Kannengiesser, Series Editor», 8), Notre Dame 1992, pp. 157-172.
3 e 4. I frammenti del *De anima* e delle *Epistole* si vedranno nelle edizioni di Stobeo (cfr. voce).
5. Per i frammenti dei commentari si vedano:
— B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis exégète et philosophe Appendice: Testimonia et fragmenta exegetica*, Universitetsforlaget i Aarhus 1972. (Riunisce sia i frammenti dei commentari agli esoterici di Aristotele sia quelli dei commentari ai dialoghi platonici).
— J.M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis In Platonis dialogos commentariorum fragmenta* («Philosophia antiqua», 23), Brill, Leiden 1973. (Raccoglie quanto rimane dei commenti ai dialoghi di Platone, con introduzione, traduzione inglese, commentario analitico e indici).

T – 1. In lingua italiana sono tradotti i seguenti trattati della *Silloge pitagorica*:
— L. Montoneri, *Giamblico, Vita pitagorica*, Laterza, Bari 1973.
— M. Giangiulio, *Giamblico, La vita pitagorica*, introduzione, traduzione e note, Milano 1991.
— F. Romano, *Giamblico, Il numero e il divino* (contiene i seguenti trattati di Giamblico: *La scienza matematica comune; Introduzione all'aritmetica di Nicomaco*, *La teologia dell'aritmetica*), introduzione, traduzione e apparati, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1995.
Si veda anche la traduzione tedesca dell'Albrecht, cit. e la seguente francese:
— L. Brisson – A.P. Segonds, *Jamblique, Vie de Pythagore*, introduction, traduction et notes, Paris 1996.
Per la traduzione del *Protrettico* cfr.:
— Johnson, *Exhortation to Philosophy*, Grand Rapids 1988.
2. Per il *De mysteriis* (oltre alla traduzione del des Places) cfr.:
— A.R. Sodano, *Giamblico. I misteri egiziani*, Abammone, *Lettera a Porfirio*, Introduzione, traduzione, apparati, appendici e indici, Rusconi, Milano 1984; nuova ed. Bompiani, Milano 2013.

3. I frammenti del *De anima* sono tradotti e commentati da:
— A.J. Festugière, in *La Révélation d'Hermès Trismégiste* vol. III, Paris 1953, pp. 177-248.
4. I frammenti dei commentari a Platone sono tradotti in lingua inglese nell'edizione sopra citata del Dillon.

C – Molto utili il commento del Dillon ai frammenti dei commentari a Platone e quello del Festugière ai frammenti del *De anima* sopra citati. Segnaliamo, in particolare, l'eccellente commentario del *De mysteriis* di Sodano (malgrado la tesi insostenibile dell'inautenticità dell'opera), annesso alla traduzione sopra citata della collana Rusconi.

S – Le ricostruzioni più avanzate del pensiero di Giamblico sono le seguenti:
— B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis Exégète et philosophe*, Universitetsforlaget i Aarhus 1972 (è un grosso volume di pp. 510, la cui appendice – un volumetto di 136 pp. – costituisce la raccolta dei frammenti esegetici, sopra citata).
— J.M. Dillon, *Iamblichi*... cit., *Introduction*, pp. 3-66.
— B. Dalsgaard Larsen, *La place de Jamblique dans la philosophie tardive*, in AA.VV., *De Jamblique à Proclus* «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XXI, Vandoeuvres – Genève 1975, pp. 1-34.
— C.G. Steel, *The Changing Self* (cfr. voce Damascio).
— D.J. O'Meara, *La question de l'etre et du non-etre des objets mathématiques chez Plotin et Jamblique*, «Revue de Théologie et de Philosophie», 122 (1990), pp. 405-416.
— J.F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico (Cal.).
— P. Hoffmann, *Jamblique exégète du pythagoricien Archytas: trois originalités d'une doctrine du temps*, «Les études philosophiques», 35 (1980) pp. 397-323.
— D.P. Taormina, *Il lessico delle potenze dell'anima in Giamblico*, Firenze 1990.
— B. Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*, Stuttgart 1991.
— T. Stäcker, *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*, Bern – Frankfurt am Main 1995.
— G. Cocco, *I nessi strutturali tra metafisica e teurgia in Giamblico*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 87 (1995), pp. 3-50.
— D.P. Taormina, *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre*, Paris 1999.
— C. Van Liefferinge, *La théurgie*, Liège 1999.
— M. von Albrecht – J. Dillon – M. Lurje – M. George – D.S. du Toit, *Jamblich. Pythagoras, Legende und Lehre – Lebensgestaltung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002.
— G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu «De Vita Pythagorica» des Iamblichos von Chalkis*, K.G. Saur (Beiträge zur Altertumskunde 165), München – Leipzig 2002.

B – Una bibliografia, pressoché completa, si troverà in Dalsgaard Larsen, *Jamblique*..., cit., pp. 477-506; cfr. anche Dillon, *op. cit*., pp. 404 ss.; J. Dillon, *Iamblicus of Chalcis* (c. 240-325 A.D.), ANRW, II, 36, 2 (1987), pp. 862-909; Sodano, *I misteri egiziani* (sopra citato), *passim*; Totok, 1997, pp. 614-615.

GIASONE DI NISA: cfr. Mediostoici, 5.

S B – P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, p. 709.

GIOVANNI FILOPONO: cfr. Filopono.

GIOVANNI STOBEO: cfr. Stobeo.

GIULIANO detto **L'APOSTATA**: imperatore, retore e filosofo neoplatonico della scuola di Pergamo, vissuto nel IV secolo d.C.

O – Ci sono pervenute le seguenti opere:
1. *Orationes* (vengono citate con l'abbreviazione *Orat*., seguita dal numero progressivo che l'orazione occupa nell'ordinamento tradizionale, che sotto riproduciamo).
I. *Elogio dell'imperatore Costanzo*
II. *Sul regno*
III. *Elogio dell'imperatrice Eusebia*
IV. *Al re Sole*
V. *Alla madre degli dei*

VI. *Contro i Cinici ignoranti*
VII. *Contro il cinico Eraclio*
VIII. *Per la partenza dell'ottimo Sallustio*

2. Opere satiriche
a) *Convivium* o *Caesares*
b) *Misopogon* o *nemico della barba*

3. *Lettere*
Nella nuova edizione Bidez – Lacombrade – Rochefort, sotto cit., l'ordine tradizionale delle *Orat*. viene modificato come segue: I=I; II=III; III=II; IV=VIII; V=*Lettera al Senato e al popolo di Atene*; VI=*Lettera al filosofo Temistio*; VII=VII; VIII=V; IX=VI; X=*Convivium*; XI=IV; XII = *Misopogon*.

4. Frammenti vari, fra i quali spiccano quelli dell'opera *Contro i Galilei*.

E – F.C. Hertlein, *Iuliani Imperatoris Quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia*, 2 voll., Lipsiae 1875-1876 (Bibl. Teubn.).
— W.C. Wright, *The Works of the Emperor Julian*, 3 voll., London-Cambridge (Mass.) 1913-1923 (Loeb), con versione inglese.
Utile è soprattutto l'edizione apparsa nella Collana Budé curata da J. Bidez, G. Rochefort, Ch. Lacombrade:
— *L'Empereur Julien, Oeuvres complètes*; I 1: *Discours de Julien César,* par J. Bidez, 1932; I, 2: *Lettres et fragments,* par J. Bidez, 1924; II, 1: *Discours de Julien Empereur,* par G. Rochefort, 1963; II, 2: *Discours de Julien Empereur,* par Ch. Lacombrade, 1964. (Con versione francese).

E T – C. Prato, A. Fornaro, *Epistola a Temistio*, edizione critica, traduzione e commento, Lecce 1984.
— C. Prato – D. Micalella, *Giuliano imperatore, Contro i Cinici ignoranti*, edizione, traduzione e commento, Lecce 1988.
— C. Prato – A. Marcone, *Alla madre degli dei ed altri discorsi*, introduzione di J. Fontaine, testo critico, traduzione e commento, Milano 1987 (Fond. Lorenzo Valla). Contiene la *Lettera a Temistio*, *Alla madre degli dei*, *Al re Sole*, *Misopogon*.
— E. Masaracchia, *Giuliano Imperatore, Contra Galilaeos*, introduzione, testo critico e traduzione, Roma 1990.
— M. Caltabiano, *L'epistolario di Giuliano Imperatore*, saggio storico, traduzione, note e testo in appendice, Napoli 1991.
— R. Sardiello, *Giuliano Imperatore, Simposio*, edizione critica, traduzione e commento, Galatina 2000.
— R. Guido, *Giuliano Imperatore, Al cinico Eraclio*, edizione critica, traduzione e commento, Galatina 2000.

T – Oltre alle traduzioni inglese, francese e italiana annesse alle edizioni sopra citate, si vedano:
— A. Rostagni, *Giuliano l'Apostata*, Bocca, Torino 1920 (contiene la versione delle due opere satiriche, di alcune lettere e del *Contro i Galilei*).
— R. Prati, *Giuliano Imperatore, Degli dei e degli uomini* Laterza, Bari 1932 (versione delle orazioni IV-VII).

S – Su Giuliano e sui vari aspetti della sua personalità e del suo pensiero ricordiamo:
— H.A. Naville, *Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme*, Neuchatel 1877; rist. anast., L'Erma di Bretschneider («Studia historica», 89), Roma 1972.
— J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris 1930.
— R. Farney, *La religion de l'empereur Julien et le mysticisme de son temps*, Paris 1934.
— H. Raeder, *Kaiser Julian als Philosoph*, «Classica et mediaevalia», 6 (1944), pp. 179-193.
— G. Negri, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Milano 1954[5].
— G. Ricciotti, *L'imperatore Giuliano l'Apostata secondo i documenti*, Milano 1956.
— J. Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden 1960.
— F. Doldinger, *Kaiser Julian der Sonnenbekenner*, Stuttgart 1965[2].
— R.E. Witt, *Iamblichus as a Forerunner of Julian*, in AA.VV., *De Jamblique à Proclus* «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XXI, Vandoeuvres – Genève 1975, pp. 35-67.
— G.W. Bowersock, *Julian the Apostate*, Cambridge (Mass.) 1978.

— C. Fouquet, *Julien, la morte du monde antique*, Préf. de P. Grimal, Les Belles Lettres, Paris 1985.
— AA.VV., *Giuliano Imperatore. Atti del Convegno della S.I.S.A.C. (Messina 3 aprile 1984)*, a cura di B. Gentili, Urbino 1986.
— J.B. Béodd, *Apostate, philo-Semite, or syncretic Neoplatonist?*, Santa Barbara 1992.
— H.U. Wiemer, *Libanios und Julian*, München 1995.
— J.W. Hargis, *Against the Christians*, New York 1999.
— AA.VV., *Giuliano Imperatore*, Galatina, 2000.

B – Bibliografia in C. Prato, D. Micalella, *Giuliano...*, sopra citato, pp. 35-40; M. Caltabiano, *Un quindicennio di studi sull'imperatore Giuliano (1965-1980), III,* «Koinonia», 8 (1984), pp. 17-31; M. Caltabiano, *Un decennio di studi sull'imperatore Giuliano*, «Koinonia», 17 (1993), pp. 5-34; 143-172; Totok, 1997, pp. 616-617.

GIULIANO DETTO IL TEURGO: cfr. Oracoli Caldaici.

GLAUCIA DI TARANTO: cfr. Medici Empirici, 3.

GORGIA DI LEONTINI: cfr. Presocratici, 82; Sofisti, 4; e inoltre:

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Ältere Sophistik, Gorgias*, Berlin 1952^{6}, pp. 271-307.

T – M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti, Gorgia*, vol. II, Firenze 1949, pp. 2-149; ora incluso nel volume generale: *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2009, pp. 197-345.
— F. Donadi, *Encomio di Elena*, Testo critico, Introduzione, Traduzione e note, Roma 1982.
— T. Buchheim, *Reden, Fragmente und Testimonien*, Hamburg 1989 (con traduzione e testo).
— J.L. Poirier, *Les Sophistes, Gorgias, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 1009-1050.
— M. Timpanaro Cardini, *Antica sofistica, Gorgia*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, vol. II, Bari 1969, 2002^{7}, pp. 904-947.

S – M. Migliori, *La filosofia di Gorgia. Contributi per una riscoperta del Sofista di Lentini*, Milano 1973.
— H.I. Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Berlin – New York 1973.
— G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Firenze 1977^{2}, pp. 189-268 (molto importante).
— I. Banu, *La philosophie de Gorgias, une ontologie du Logos*, I, «Philologus», 131 (1987), pp. 231-244; II, 134 (1990), pp. 195-212.
— AA.VV., *Gorgia e la sofistica. Atti del convegno internazionale (Lentini-Catania, 12-15 dicembre 1983)*, a cura di I. Montoneri, F. Romano, «Siculorum Gymnasium», 38 (1985).
— J.K. Newman, *Protagoras, Gorgias and the Dialogic Principle*, «Illinois Classical Studies», 11 (1986), pp. 43-61.
— G. Mazzara, *Gorgia ontologo e metafisico*, prefazione di A. Plebe, Palermo 1982.
— M. Tasinato, *Elena, velenosa bellezza*, Milano 1990.
— G. Mazzara, *Gorgia. La retorica del verosimile*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1999.

B – Ricca bibliografia si trova in Migliori, *op. cit.*, pp. 205-210; la bibliografia più recente si troverà in B. Kerferd – H. Flashar, *Die Sophistik*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 123-127; Totok, 1997, pp. 212-213.

GORGIADE PITAGORICO, PSEUDO (?): cfr. Mediopitagorici, 31.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Gorgiades*, Abo 1965, p. 88.

I

ICCO DI TARANTO: cfr. Presocratici, 25; Pitagorici antichi, 9.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Ikkos*, Berlin 1951[6], pp. 216-217; ed. Bompiani, pp. 442 s.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Icco*, vol. I, Firenze 1958, 154-157; ed. Bompiani, pp. 169-174.

— D. Delattre, *Les Pythagoriciens moyens, Iccos, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 227-228.

— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Icco*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], p. 245.

ICETA DI SIRACUSA: cfr. Presocratici, 50; Pitagorici antichi, 24.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Iketas*, Berlin 1951[6], pp. 441-442; ed. Bompiani, pp. 900-901.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Iceta ed Ecfanto*, vol. II, Firenze 1962, pp. 406-421; ed. Bompiani, pp. 621-632.

— D. Delattre, *Les Pythagorciens récents, Hicétas, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 545.

— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Iceta*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], p. 500.

IDEO DI IMERA: cfr. Presocratici, 63.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Idaios*, Berlin 1952[6], p. 51; ed. Bompiani, pp. 1110-1113.

T – J.P. Dumont, *Après Anaxagore et Héraclite, Idaios, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 697-698.

— G. Giannantoni, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Ideo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], pp. 621-622.

IDOMENEO DI LAMPSACO, filosofo epicureo del IV-III secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti, che hanno carattere storico o storico-filosofico.

E – Müller, *Fr. Hist. Gr.*, vol. II, pp. 489-494 e Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, pp. 189-195.

E T C – A. Angeli, *I frammenti di Idomeneo di Lampsaco, Introduzione, edizione, traduzione e commentario*, «Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi», 11 (1981), pp. 41-101.

S – A. Angeli, *Per una ricostruzione della biografia di Idomeneo di Lampsaco*, in AA.VV., *Proceedings of the XVth Internazional Congress of Papyrology*, ed. by R.S. Bagnall (e altri), Chico (Cal.) 1981, pp. 115-123.

— A. Angeli, *L'opera "Sui demagoghi in Atene" di Idomeneo*, «Vichiana», 10 (1981), pp. 5-16.

— C. Cooper, *Idomeneus of Lampsacus on the Athenian demagogues*, «Échos du Monde Classique», 16 (1997), pp. 455-482.

B – M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, p. 246.

IERACE: cfr. Medioplatonici, 13.

IEROCLE DI ALESSANDRIA, filosofo neoplatonico della seconda scuola di Alessandria, vissuto nella prima metà del V secolo d.C.

O – Ci sono pervenuti:
1. *Commentario al Carme Aureo di Piagora*
2. Estratti dal trattato *Sulla provvidenza*, fatti da Fozio, *Biblioth., codd.* 21 e 251.

E – *F.G.A.* Mullach, *Hierocles Facetus, In Aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, Berolini 1853; rist. anast., Gerstenberg, Hildesheim 1971.
— F.W. Koehler, *Hieroclis In aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, Lipsiae 1971 (Bibl. Teubn.).
Per gli estratti di Fozio dal trattato *Sulla provvidenza*, si vedano le edizioni di Fozio.

T – M. Meunier, *Les vers d'or et le Commenntaire d'Hiéroclès sur les vers d'or des Phythagoriciens*, Paris 1926. (Traduzione con introduzione e note).

C – F.W. Koehler, *Kommentar zum Pythagoreischen goldenen Gedicht*, Stuttgart 1983.

S – T. Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien*, München 1976.
— I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès e Simplicius*, Paris 1978.
— N. Aujoulat, *Le néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie*, Leiden 1986.
— L.G. Westerink, *Hierokles II (Neuplatoniker)*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, XV, 1989, pp. 109-117.
— I. Hadot, *Le démiurge comme principe dérivé dans le système ontologique d'Hiéroclès*, «Revue des Études Grecs», 103 (1990) pp. 242-262.
— H.S. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, Oxford University Press 2002.

B – Cfr. Kobusch, *op. cit*., pp. 13-26 per un breve *status quaestionis* e pp. 197 ss. per indicazioni bibliografiche. Cfr. inoltre Hadot, *op. cit*., pp. 209-216.

IEROCLE STOICO, esponente del pensiero morale popolareggiante del Portico del II secolo d.C. Solo nel nostro secolo è stato ben individuato come tale. In passato fu, invece, confuso con l'omonimo filosofo neoplatonico (cfr. voce).

O – Ci è pervenuta una *Ethiké Stoikeiosis*, conservataci in un papiro, e alcuni estratti tramandatici da Stobeo. (Sono questi estratti, in particolare, che si attribuivano a Ierocle Neoplatonico).

E – *Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780) nebst den bei Stobaios erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles, unter Mitwirkung von* W. Schubart *bearbeitet von* H. von Arnim, Berlin 1906 («Berliner Klassikertexte», Heft 4).

E T C B – G. Bastianini – AA. Long, *Elementi di etica*, edizione con introduzione, traduzione, commento e bibliografia, *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, I, 1, Firenze 1992, pp. 268 ss.

S – K. Praechter, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig 1901; ora anche in *Kleine Schriften*, Hildesheim 1973, pp. 311-474 (è lo studio che ha segnato la riscoperta di questo filosofo).
— U. Moricca, *Un trattato di etica stoica poco conosciuto*, «Bilychnis», 34 (1930), pp. 77-100.
— Cfr. anche Pohlenz, *La Stoa*, II, pp. 25 s.
— M. Isnardi Parente, *Ierocle Stoico. Oikeiosis e doveri sociali*, ANRW II 36, 3 (1989), pp. 2201-2226.
— G. Badalamenti, *Ierocle Stoico e il concetto di synaisthesis*, «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», 3 (1987), pp. 53-97.
— R. Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 189-195.

IERONIMO DI RODI: cfr. Peripatetici, A, 14.

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft X: *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schuler, Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit, Register*, Benno Schwabe Verlag, Basel – Stuttgart 1959; 1969[2], pp. 5-44.

S – F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn des römischen Kaiserzeit*, § 29, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 575 s.

IMERIO DI PRUSA, retore del IV secolo d.C., legato al circolo dei filosofi neoplatonici della scuola di Pergamo (fu chiamato dall'imperatore Giuliano alla sua corte di Antiochia nel 362).

O – Ci sono rimasti ampi frammenti ed estratti delle sue *Orazioni* o *Discorsi.*

E – A. Colonna, *Himerii Declamationes et orationes*, Libreria dello Stato, Roma 1951.

S – G. Cuffari, *I riferimenti poetici di Imerio*, introduzione di G. D'Ippolito, Palermo 1999.

IONE DI CHIO: cfr. Presocratici, 36; Pitagorici antichi, 14 e inoltre:

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Ion von Chios*, Berlin 1951[6], pp. 337-381; ed. Bompiani, pp. 769-777.

— L. Leurini, *Ionis Chii Testimonia et fragmenta*, collegit, disposuit, adnotatione critica instruxit, Amsterdam 1992; 2000[2].

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Ione di Chio*, vol. II, Firenze 1962, pp. 2-17; ed. Bompiani, pp. 197-214.

E T C – A. Farina, *Senofane di Colofone e Ione di Chio,* Introduzione, testo critico, testimonianze, traduzione, commento, Napoli 1961, pp. 61-96.

— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Ion de Chio, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 449-454.

— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Ione di Chio*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 427-430.

S – H. Strasburger, *Aus den Anfängen der griechischen Memoiren-Kunst. Ion von Chios und Stesimbrotos von Thasos*, in AA.VV., *Forma et subtilitas. Festschrift für W. Schöne*, Berlin 1986, pp. 1-11.

— P. Bernardini Marzolla, *Ione di Chio apud Ateneo, XIII 604 b*, «Maia», 34 (1982), pp. 13-19.

IONICI. Con questo termine si designano, generalmente, i primi filosofi della natura del VI secolo a.C., che fiorirono nelle colonie greche della Ionia, in particolare i tre filosofi di Mileto, **Talete**, **Anassimandro**, **Anassimene**, nonché **Eraclito**. Antonio Maddalena, nel preparare l'edizione monografica degli Ionici per la Biblioteca di Studi Superiori de La Nuova Italia Editrice, che sotto citiamo, ha escluso Eraclito per ragioni contingenti, ossia perché per questo autore la collana prevedeva un'opera a sé: in compenso, ha incluso quei Fisici eclettici del V secolo, che si riallacciano idealmente ai Milesi, in particolare Ippone e Diogene di Apollonia.

1. (= 11 DK) **Talete di Mileto** (cfr. voce).
2. (= 12 DK) **Anassimandro di Mileto** (cfr. voce).
3. (= 13 DK) **Anassimene di Mileto** (cfr. voce).
4. (= 38 DK) **Ippone di Samo** (è considerato, invece, un Pitagorico dal Diels).
5. (= 64 DK) **Diogene di Apollonia** (cfr. voce).

Sarebbe stato forse opportuno, sulla base del criterio adottato, includere anche:

6. (= 63 DK) **Ideo di Imera**.
7. (= 60 DK) **Archelao di Atene**.

O – Di tutti questi pensatori ci sono giunti alcuni frammenti e testimonianze indirette (vedi *ss.vv.*).

E T C – A. Maddalena, *Ionici, Testimonianze e frammenti*, Firenze 1963; rist. 1970.

S – Oltre ai saggi introduttivi a ciascun filosofo dell'opera sopra citata del Maddalena cfr.:

— A. Maddalena, *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito*, Padova 1940.

— AA.VV., *Ionian Philosophy*, ed. K.J. Boudouris, Athens 1989.

B – Per la bibliografia, cfr. voce Presocratici e singole voci.

IPAZIA DI ALESSANDRIA, figlia di Teone (autore di scritti matematici). Può essere considerata l'iniziatrice della seconda Scuola di Alessandria. Visse fra il 370 (circa) e il 415 d.C.

O – Ci sono pervenute solamente alcune testimonianze (soprattutto nella *Suda* e in Sinesio).

S – R. Hoche, *Hypatia die Tochter Theons*, «Philologus», 15 (1860), pp. 435-474.
— R. Asmus, *Hypatia in Tradition und Dichtung*, «Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte», 7 (1907), pp. 11-44.
— K. Praechter, *Hypatia*, in *R.E.*, IX, 1 (1914), coll. 242-249.
— Ch. Lacombrade, *Synésios...* (cfr. voce), pp. 38-46.
— J.M. Rist, *Hypatia*, «Phoenix», 19 (1965). pp. 711-77.
— É. Évrard, *A quel titre Hypatie enseigna-t-elle la philosophie?*, «Revue des Études Grecques», 90 (1977), pp. 69-74.
— É. Lamirande, *Hypatie, Synésios et la fin des dieux: l'histoire et la fiction*, «Studies in Religion», 18 (1989), pp. 467-489.
— A. Maeger, *Hypatia*, Hamburg 1999.
— C. Lacombrade, *Hypatie, Synésios de Cyrène et le patriarcat alexandrin*, «Byzantion», 71 (2001), pp. 404-421.

IPPARCHIA DI MARONEA: cfr. Cinici, 9.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 577-580.

S – J.M. García Gonzales, *Hiparquia, la de Maronea, filósofo cínico*, in AA.VV., *Studia Graecolatina Carmen Sanmillán in memoriam dedicata*, e A. Pocina, J. García Gonzales, Granada 1988, pp. 179-187.

IPPARCO DI NICEA

S – M. Wolff, *Hipparchus and the Stoic Theory of Motion*, in AA.VV., *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, ed. J. Barnes, M. Mignucci, Napoli 1988, pp. 471-545.

IPPARCO PERIPATETICO, discepolo di Teofrasto e citato nel suo testamento.

IPPARCO PITAGORICO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 32.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Hipparchos*, Abo 1965, pp. 88-91.

T – *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st. cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), pp. 79-81.
— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 247-248.

IPPASO DI METAPONTO o DI CROTONE: cfr. Presocratici, 18; Pitagorici antichi, 5.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Aeltere Pythagoreer, Hippasos*, Berlin 1951[6], pp. 107-110; ed. Bompiani, pp. 244-253.

E T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, Ippaso, vol. I, Firenze 1958, pp. 78-105.
— D. Delattre, *Les Pythagoriciens anciens, Hippase, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 75-81.

T – A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Ippaso*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 136-141.

B – B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 442-443.

IPPASO DI METAPONTO o DI CROTONE, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 33.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Hippasos*, Abo 1965, pp. 91-93.

IPPIA DI ELIDE: cfr. Presocratici, 86; Sofisti, 8. Cfr. anche:

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Ältere Sophistik, Hippias*, Berlin 1952[6], pp. 326-334; ed. Bompiani, pp. 1706-1723.

E T C – M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti, Ippia*, vol. III, Firenze 1954, pp. 38-109; ed. Bompiani, pp. 441-513.

T – J.L. Poirier, *Les Sophistes, Hippias, Texts traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 1078-1090.

— M. Timpanaro Cardini, *Antica sofistica, Ippia*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], pp. 971-981.

S – A. Patzer, *Der Sophist Hippias*, Freiburg 1986.

B – La bibliografia si troverà in B. Kerferd – H. Flashar, *Die Sophistik*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 129 s.

IPPOCLIDE EPICUREO: cfr. Epicurei, Elenco scolarchi, 4.

IPPOCRATE DI CHIO: cfr. Presocratici, 42; Pitagorici antichi, 16.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Hippokrates von Chios, Aischylos*, Berlin 1951[6], pp. 395-397; ed. Bompiani, pp. 812-819.

E T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Ippocrate di Chio*, vol. II, Firenze 1962, pp. 28-73; ed. Bompiani, pp. 227-274.

— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Hippocrate de Chio, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 482-485.

— G. Giannantoni, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Ippocrate di Chio, Eschilo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 449-451.

IPPOCRATE DI COS, vissuto nel V secolo a.C. e nei primi decenni del IV secolo a.C. Fondatore della scuola medica di Cos.

O – Nel *Corpus Hippocraticum* pervenutoci, oltre a opere del maestro, sono confluite anche opere e contributi dei discepoli.

E T – E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, 10 voll., Paris 1839-1861; rist. anast., Hakkert, Amsterdam 1961-1963; nuova ristampa 1973-1976.

T – M. Vegetti, *Opere di Ippocrate*, Utet, Torino 1965.

S B – L'introduzione di Vegetti (pp. 9-77) è un'esauriente monografia; ivi, pp. 81 ss., si troverà anche una bibliografia.

— AA.VV., *Die hippokratischen Epidemien. Theorie, Praxis, Tradition. Verhandlungen des Ve Colloque international hippocratique*, hrsg. G. Baader, R. Winau, Stuttgart 1989.

— G. Maloney – W. Frohn – P. Potter, *Concordantia in Corpus Hippocraticum*, Québec 1986.

— AA.VV., *Hippocrate et son héritage. Colloque franco-hellénique de medicine (Fondaton Marcel Mérieux, Lyon 9-12 octobre 1985)*, Lyon 1987.

— J. Pinault, *Hippocratic lives and legends*, Leiden 1992.

L – J.H. Kühn – U. Fleischer, *Index Hippocraticus, I A-D; II E-K*, Göttingen 1986-1987.

B – B. Bruni Celli, *Bibliografia hipocratica*, Caracas 1984; G. Maloney, R. Savoie, *Cinquecents ans de bibliographie hippocratique, 1473-1982*, Québec 1982.

IPPODAMO DI SAMO: cfr. Presocratici, 39.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Phaleas und Hippodamos*, Berlin 1951[6], pp. 389-391; ed. Bompiani, pp. 798-803.

E T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Ippodamo*, vol. III, Firenze 1964, pp. 370-371 (per quanto riguarda le risonanze pitagoriche); ed. Bompiani, pp. 1037-1040.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Hippodamos, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 470-473.

— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Falea e Ippodamo*, in AA.VV*., I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 441-442.

IPPODAMO DI MILETO o DI TURI, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 34.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Hippodamos*, Abo 1965, pp. 93-102.

T – *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st. cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), pp. 91-94.

— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 215-220.

— P. Benvenuti Falciai, *Ippodamo di Mileto architetto e filosofo. Una ricostruzione filologica della personalità*, Firenze 1982.

IPPOLITO, autore cristiano vissuto fra il II e III secolo d.C.

O – La sua opera, intitolata *Confutazione di tutte le eresie* (*Refutatio omnium haeresium*; abbr. *Refut.*), nella quale viene sostenuta la tesi che tutte le eresie sarebbero sorte dal seno della filosofia greca, interessa la dossografia soprattutto per il libro primo. Esso, per la sua natura peculiare, rispetto al resto dell'opera, ebbe una vita indipendente nella tradizione manoscritta (tanto da essere attribuito per lungo tempo non a Ippolito, ma a Origene) e ricevette pertanto un titolo particolare con il quale anche oggi viene designato nelle citazioni: *Dottrine filosofiche* (*Philosophumena*; abbr. *Philos*.). I *Philosophumena* contengono un riassunto della filosofia greca, nel quale il metodo sistematico di estrazione peripatetica (Ippolito utilizzò una epitome di Teofrasto) è combinato con il metodo espositivo delle «successioni» alla maniera di Sozione (cfr. voce), e costituiscono un importante documento dossografico.

E – Diels, *Dox*. (cfr. voce Dossografi), pp. 551-576.

— M. Marcovich, *Refutatio omnium haeresium*, Berlin 1986.

T – Torraca, *Dossogr*. (cfr. voce Dossografi), pp. 331-356.

S – Diels, *Dox*. (cfr. voce Dossografi), *Prolegomena*, pp. 144 ss.

— J. Quasten, *Ippolito di Roma*, in *Patrologia*, vol. I, Casale 1980, pp. 421-459.

— K. Alt, *Hippolytos als Referent Platonischer Lehren*, «Jahrbuch für Antike und Christentum», 40 (1997), pp. 78-105.

— J.A. Cerrato, *Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford University Press 2002

B – Ricca bibliografia in Quasten, cit. sopra.

IPPONE DI SAMO: cfr. Presocratici, 38; Ionici, 4.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Hippon*, Berlin 1951[6], pp. 358-389; ed. Bmpiani, pp. 786-797.

E T C – A. Maddalena, *Ionici, Testimonianze e frammenti, Ippone*, Firenze 1963, pp- 214-243.

— M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Ippone*, vol. III, Firenze 1964, pp. 366-369 (per quanto riguarda le risonanze pitagoriche); ed. Bompiani, pp. 1031-1036.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Hippon, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 461-469 (Bibl. La Pléiade).

— R. Laurenti, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Ippone*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 435-440.

S – A. Olivieri, *L'italiota Hippon*, in *Civiltà greca nell'Italia meridionale*, Napoli 1931, pp. 149-160.

ISIDORO DI ALESSANDRIA, neoplatonico della Scuola di Atene, vissuto nella seconda metà del secolo V e nei primi decenni del secolo VI d.C. Ci è noto solo attraverso la *Vita di Isidoro* scritta da Damascio.

E T – Cfr. voce Damascio.

ISIDORO DI GAZA: cfr. Neoplatonici, V, 14.

ITTIA DI MEGARA: cfr. Megarici, 4.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 439-440.

IUNCO: cfr. Medioplatonici, 14.

L

LABEONE CORNELIO: cfr. Neoplatonici, VII, 1.

LACIDE DI CIRENE, filosofo accademico-scettico del III secolo a.C. (Cfr. Accademici, Elenco scolarchi, 7).

O – Ci sono pervenuti solo frammenti e testimonianze indirette.

E – H.J. Mette, *Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustr. 26,7-94). Von Lakydes bis zu Kleitomachos*, «Lustrum», 27 (1985), pp. 39-51.

T – Le principali si vedano tradotte in:
— Russo, *Scettici*... (cfr. voce), pp. 203-219.

S – W. Capelle, *Lakydes*, *R.E.*, XII, 1 (1924), coll. 530-534.
— Cfr., inoltre, le pagine dedicate a questo autore nelle storie generali dello scetticismo, che citiamo alla voce Scettici.

B – Bibliografia in H.J. Mette, *Weitere*, cit., pp. 39 s. e in W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 829-848.

LAODAMANTE DI TASO: cfr. Accademici antichi, 19.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 41-46, 237-242, 445-460.

LASTENIA DI MANTINEA: cfr. Accademici antichi, 30.

LATTANZIO, vissuto fra il III e il IV secolo d.C., è un retore latino di origine africana, convertitosi al Cristianesimo. È importante soprattutto la sua opera dal titolo *Divinae Institutiones*, in 7 libri (in cui confuta gli errori del politeismo e delle filosofie pagane), utile allo studioso del pensiero antico-pagano per alcune informazioni di carattere dossografico.

E T C – Si veda l'edizione con traduzione e commento nelle *Sources Chrétiennes*, a opera di P. Monat, a partire dal 1986.

T – Esiste anche una traduzione spagnola integrale di E. Sánchez Salor, per l'editore Gredos di Madrid, 1990.

S – M. Perrin, *Lactance (250-325) et les mouvements philosophiques et religieux de son temps*, «Kentron», 9 (1993), pp. 149-168.
— P.F. Beatrice, *Antistes philosophiae*, «Augustinianum», 33 (1993), pp. 31-47.

B – Si veda la bibliografia in Totok, *Handbuch*..., II, pp. 84 ss.

LEONE (O LEONTE): cfr. Accademici antichi, 20.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 79-86, 291-300, 513-519.

LEONTEO DI LAMPSACO: cfr. Epicurei, A, 9.

LEONZIO EPICUREA: cfr. Epicurei, A, 19.

LEUCIPPO DI ABDERA, cfr. voce Presocratici, 67 e Atomisti, 1.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Abderiten, Leukippos*, Berlin 1952[6], pp. 70-81; ed. Bompiani, pp. 1158-1185.

T – J.P. Dumont, *Les Abdéritains, Leucippe, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 729-746.
— V.E. Alfieri, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Leucippo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], pp. 643-662.

Ricordiamo che, sulla base delle affermazioni di Epicuro in Diogene Laerzio X, 13, e di Cicerone, *De natura deorum*, I, 24,66, il Rohde ha negato l'esistenza storica di Leucippo. La tesi è stata, però, già da tempo confutata dal Diels. Cfr. anche quanto dice lo Zeller (Zeller-Capizzi [cfr. Presocratici], p. 137, nota 1) e inoltre:

S – D. O'Brien, *La taille et la forme des atomes dans les systèmes de Démocrite et d'Épicure*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étrangèr», 172 (1982), pp. 187-203.

B – Per la bibliografia su Leucippo, cfr. il già citato Zeller-Capizzi, p. 142, la recente bibliografia di B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), p. 596, e le voci Democrito e Atomisti.

LIBANIO DI ANTIOCHIA, retore del IV secolo d.C., legato ai Neoplatonici della scuola di Pergamo.

O – Ci sono pervenute numerose *Orationes*, fra le quali spiccano soprattutto quelle dedicate all'imperatore Giuliano.

E – Si veda l'edizione con traduzione delle *Orationes* per le Belles Lettres, a partire dal 1979.

L – G. Fatouros, T. Krischer, D. Najock, *Concordantiae in Libanium*, due tomi in 5 voll., Hildesheim 1987-2000.

T – È disponibile anche una traduzione inglese di opere scelte in tre volumi, di A.F. Norman, per la Loeb, a partire dal 1977.
— R. Foerster, *Libanii Opera*, 12 voll., Lipsiae 1903-1927 (Bibl. Teubn.); rist. anast., Olms, Hildesheim 1963.

È in corso di pubblicazione una nuova edizione (antologica) nella «Loeb», in tre volumi:
— A.F. Norman, *Libanius, Selected Works*, With an English Translation, Introduction and Notes, London-Cambridge (Mass.) 1969.

Si veda anche l'edizione delle Belles Lettres, con traduzione:
— *Discours I*, par J. Martin e P. Petit, Paris 1979.
— *Discours II*, par J. Martin, Paris 1988.

Si veda la versione inglese del Norman, e quella francese del Martin nelle edizioni sopra citate. Cfr. inoltre:
— Socrate, *Tutte le testimonianze*... (cfr. voce Socrate), pp. 341-447, dove si trova la traduzione di due orazioni socratiche.

— B. Schouler, *Libanios, Discours Moraux, Introduction, texte et traduction (Disc. VI, Vll, VIII e XXV)*, Paris 1973.

S – H. Markowski, *De Libanio Socratis defensore*, Breslau 1910; rist. anast., Hildesheim – New York 1970.
— P. Petit, *Les étudiants de Libanius. Un professeur de Faculté et ses élèves au bas Empire*, Paris 1956.
— H.U. Wiemer, *Libanios und Julian*, München 1995.

LICINIO SURA, simpatizzante romano dello Scetticismo, vissuto fra la fine del I secolo e il II secolo d.C.

LICO DI NAPOLI: cfr. Medici Empirici, 9.

LICOFRONE SOFISTA: cfr. Presocratici, 83; Sofisti, 5.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Ältere Sophistik, Lykophron*, Berlin 1952[6], pp. 307-308; ed. Bompiani, pp. 1666-1669.
— M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti, Licofrone*, vol. II, Firenze 1949, pp. 150-155; ed. Bompiani, pp. 347-355.

T – J.L. Poirier, *Les Sophistes, Lycophron, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 1051-1053.
— M. Timpanaro Cardini, *Antica sofistica, Licofrone*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], pp. 948-949.

LICONE DI TARANTO: cfr. Presocratici, 57; Pitagorici antichi, 31.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Lykon (Lykos)*, Berlin 1951[6], pp. 445-446; ed. Bompiani, pp. 914-915.

E T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Licone (Lico)*, vol. II, Firenze 1962, pp. 440-443; ed. Bompiani, pp. 669-674.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Lycon, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 556-557.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Licone*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], p. 506.

LICONE DI TARANTO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 35.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Lykon*, Abo 1965, pp. 109-110.

LICONE DI TROADE: cfr. Peripatetici, A, 15; Elenco scolarchi, 4.

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft VI: *Lykon und Ariston von Keos*, Benno Schwabe Verlag, Basel – Stuttgart 1952; 1968[2], pp. 5-26.

S B – G. Arrighetti, *Jeronimo di Rodi*, «Studi classici e orientali», 2 (1955), pp. 111-128.
— F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn des römischen Kaiserzeit*, § 29, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 576 ss.

LIDO, GIOVANNI LAURENZIO, erudito legato al neoplatonismo alessandrino del VI sec. d.C.

O – Ci sono pervenute le seguenti opere:

1. *Sui mesi*	*De mensibus*
2. *Sui presagi*	*De ostentis*
3. *Sui magistrati del popolo romano*	*De magistratibus populi Romani*

E – C. Wachsmuth, *Ioannis Laurentii Lydi Liber de ostentis et Calendaria Graeca omnia, Accedunt anecdota duo De cometis et De terrae motibus*, Lipsiae 1863 (Bibl. Teubn.).
— R. Wünsch, *Ioannis Laurentii Lydi Liber de mensibus*, Lipsiae 1898 (Bibl. Teubn.).
— R. Wünsch, *Ioannis Lydi De magistratibus populi Romani libri tres*, Lipsiae 1903 (Bibl. Teubn.).

LISIDE DI TARANTO: cfr. Presocratici, 46; Pitagorici antichi, 20.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Archippos, Lysis, Opsimos*, Berlin 1951[6], pp. 420-421; ed. Bompiani, pp. 860-861.

E T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Archippo, Liside, Opsimo*, vol. II, Firenze 1962, pp. 258-261; ed. Bompiani, pp. 465-470.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Lysis, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 516-517.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Archippo, Liside, Opsimo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], p. 478.

LISIDE DI TARANTO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 36.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Lysis*, Abo 1965, pp. 110-115.

LISIMACO STOICO, fu uno degli epigoni della filosofia del Portico del III secolo d.C., privo di originalità (cfr. Longino, presso Porfirio, *Vita di Plotino*, 20).

LONGINO, CASSIO, letterato, retore e pensatore. Nacque probabilmente all'inizio del secondo decennio del III secolo d.C. Fu legato al circolo neoplatonico fondato da Ammonio Sacca. Insegnò ad Atene dove ebbe come discepolo Porfirio.

O – Di lui ci è pervenuto pochissimo: qualche testimonianza e scarsissimi frammenti.

Le testimonianze pervenuteci sono edite in:
E – O. Jahn – I. Vahlen, *Dionysii vel Longini De sublimitate libellus*, Lipsiae 1910[4]; rist. anast., Stuttgart 1967, pp. 88-92.
— M. Patillon – L. Brisson, *Longin, Fragments: Art rhétorique*, texte établi et traduit, *Rufus*, texte établi et traduit par M. Patillon, Paris 2001.

S – Aulitzky, *Longinos*, in *R.E.*, XIII, 2 (1927), coll. 1401-1415.
— M. Frede, *La teoría de las ideas de Longino*, «Methexis», 3 (1990), pp. 85-98.
— M.J. Edwards, *Ammonius, teacher of Origen*, «Journal of Hellenic Studies», 44 (1993), pp. 169-181.
— L. Brisson – M. Patillon, *Longinus Platonicus philosophus et philologus. 2, Longinus philologus*, in ANRW, II, 36, 7, Berlin – New York 1994, pp. 5214-5299; 2, 34, 4, *ibid.* 1998, pp. 3023-3108.

LONGINO, PSEUDO DIONISIO, Sotto il nome di Longino (anzi i manoscritti accoppiano i nomi Dionigi e Longino) ci è pervenuto un trattato *Sul sublime*, giudicato non autentico. La questione dell'identità dell'autore è ben lungi dall'essere risolta. C'è chi sostiene che l'autore possa essere Dionigi di Alicarnasso (cfr. voce). Alcuni preferiscono parlare senz'altro di Anonimo.

E T C – O. Jahn – I. Vahlen, *Dionysii vel Longini De sublimitate libellus*, Lipsiae 1910[4]; rist. anast., Stuttgart 1967.
— H. Lebègue, *Du sublime, Texte établi et traduit*, Paris 1939; 1965[3].
— D.A. Russel, «Longinus», On the Sublime, Edited with Introduction and Commentary, Clarendon Press, Oxford 1964.
— A. Rostagni, *Anonimo, Del Sublime*, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1947.
— C. M. Mazzucchi, *Dionisio Longino, Del Sublime,* Introduzione, testo critico, traduzione e commentario, Milano 1992.

T – E. Matelli, *Il Sublime*, Presentazione di G. Reale, Milano 1988.

S – D. Marin, *Retorica stilistica estetica nell'età augustea*, Bari 1970. (Sostiene che l'autore del trattato è Dionigi di Alicarnasso).
— G. Lombardo, *Le fonti del sublime e la struttura del περὶ ὕψους*, «Helikon», 12-27 (1982-1987), pp. 375-394.
— G. Lombardo, *Hypsegoria. Studi sulla retorica del sublime*, Modena 1988.

L – R. Neuberger-Donath, *Longini De sublimitate Lexicon*, Hildesheim 1987.

B – D. Marin, *Bibliography of the «Treatise on the sublime»*, Brill, Leiden 1967.

LUCIANO DI SAMOSATA, scrittore satirico del II secolo d.C., liberamente ispiratosi alla satira menippea. È utile allo studioso delle idee filosofiche, in modo particolare come fonte per la conoscenza di alcuni personaggi, soprattutto cinici, nonché del medioplatonico Nigrino.

O – Sotto il suo nome ci sono giunti più di ottanta scritti (alcuni dei quali, però, non autentici) ed epigrammi.

E – Per il momento è necessario ricorrere ancora alla vecchia edizione di Jacobitz, che è l'unica completa:
— K. Jacobitz, *Luciani Samosatensis Opera*, 4 voll., Lipsiae 1836-1841 (Bibl. Teubn.); rist. anast., Olms, Hildesheim 1966.
— Una nuova edizione è in corso di pubblicazione nella collana «Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis», pure in quattro volumi:
— M.D. Macleod, *Luciani Opera*, Oxonii 1972 ss.

L – L'ultimo volume dell'edizione Jacobitz contiene un ricchissimo *Index*.

T – L. Settembrini, *Luciano di Samosata, I Dialoghi e gli Epigrammi*, a cura di D. Baccini, Casini, Roma 1962; riedita a cura di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2007.
— V. Longo, *I Dialoghi di Luciano*, vol. I, Utet, Torino 1976.

S – R. Helm, *Lucian und Menipp*, Leipzig – Berlin 1906, rist. anast., Hildesheim 1967.
— C. Gallavotti, *Luciano nella sua evoluzione artistica e spirituale*, Lanciano 1932.
— A. Peretti, *Luciano, Un intellettuale greco contro Roma*, Firenze 1946.
— H. Cancik, *Bios und Logos. Formgeschichtliche Untersuchungen zu Lukians Leben des Demonax*, in AA.VV., *Markus-Philologie; historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum 2. Evangelium*, hrs. von H. Cancik, Tübingen 1984, pp. 115-130.
— C.P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge 1986.
— R. Pratesi, *Timone, Luciano e Menippo. Rapporti nell'ambito di un genere letterario*, «Prometheus», 11 (1985), pp. 40-68.
— G. Anderson, *Lucian*, in ANRW, II, 34, 2 (1994), pp. 1422-1447.

B – J.L. Brandão, *Um século de bibliografia luciânica,* «Classica, Brasil», 5-6 (1992-1993), pp. 243-253; M.D. Macleod, *Lucianic studies since 1930*, in ANRW, II, 34, 2 (1994), pp. 1362-1421.

LUCIO MEDIOPLATONICO: cfr. voce Medioplatonici, 15.

E T C B – A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 435-485.
— Medioplatonici, *Opere, frammenti, testimonianze*, ed. Vimercati, pp. 401-417.

S – P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch.*, Berlin – New York, 1984, pp. 528-563; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 2. *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 97-131.

LUCIO STOICO, filosofo legato a Musonio Rufo, non ben identificabile, su cui cfr. quanto dice R. Laurenti, nell'Introduzione alla sua traduzione delle *Diatribe* di Musonio (cfr. voce), pp. 31 s.

LUCREZIO (TITO LUCREZIO CARO), poeta latino del I secolo a.C., cantore dell'Epicureismo.

O – Ci è pervenuto un poema in esametri dal titolo *De rerum natura*, in sei libri.

E – Fra le numerose edizioni di rilievo ci limitiamo a segnalarne alcune delle più cospicue. Il lettore interessato troverà nelle opere di Gordon e di Erler, sotto citate, tutte le indicazioni bibliografiche in materia.
— Ha valore eminentemente storico quella curata da C. Lachmann (2 voll., Reimer, Berolini 1850, più volte riedita), che merita ancora di essere menzionata, perché nei *Prolegomena* lo studioso fissò in modo esemplare quelle regole per costruire le edizioni critiche, che ancor oggi sono note come «metodo del Lachmann».
— J. Martin, *T. Lucretii Cari De rerum natura libri sex*, Lipsiae 1969 (1934^{1}) (Bibl. Teubn.). Ricordiamo che in diversi punti del poema lucreziano non sussiste accordo fra i vari editori circa la corretta successione dei versi, e che le citazioni sono oggi basate fondamentalmente sulla numerazione dei versi stabilita in questa edizione.
— H. Diels, *T. Lucretii Cari De rerum natura libri sex*, 2 voll., Weidmann, Berolini 1923-1924. (Il secondo volume contiene la traduzione tedesca in esametri; il primo volume è interessante soprattutto per le congetture).
— A. Ernout, *Lucrèce, De la nature*, 2 voll., Paris 1924^{2} (Coll. Budé), con traduzione francese.

C – C. Giussani, *Lucrezio, De rerum natura*, Chiantore, Torino 1896-1898; 2ª edizione a cura di E. Stampini, Loescher, Torino 1921, più volte ristampata. (Il testo è superato, ma il commentario è ancora utilissimo e i numerosi *excursus* sono spesso importanti per la penetrazione filosofica ed esegetica).
— A. Ernout – L. Robin*, Lucrèce, De rerum natura, Commentaire exegétique et critique*, 3 voll., Paris 1925-1928.
— C. Bailey, *Titi Lucretii Cari De rerum natura libri sex, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary*, 3 voll., Clarendon Press, Oxford 1947. Il primo volume contiene il testo critico del poema e la traduzione inglese a fronte, mentre il secondo e il terzo volume contengono un importante commentario. (In precedenza il Bailey aveva pubblicato il solo testo con apparato critico ridotto, senza la traduzione e iI commentario, in una *editio minor*: *Lucretii De rerum natura*, Oxonii 1922, più volte ristampata [Bibl. Oxon.]).

T – Per quanto concerne le numerose traduzioni nelle varie lingue, si veda Erler, sotto citato, pp. 393-395. Fra le numerose traduzioni italiane, citiamo solo quella che abbiamo utilizzato nel terzo volume (per le altre traduzioni italiane si veda Erler, p. 394, che ne elenca una ventina):
— E. Cetrangolo, *Tito Lucrezio Caro, Della Natur*a («Le voci del mondo»), Sansoni, Firenze 1969, con testo a fronte (è questa una buona traduzione, che abbiamo utilizzato).

L – J. Paulson, *Index Lucretianus*, Goteborg 1911; 1926^{2}; rist. anast., 1961.
— S. Govaerts, *Lucrèce. De rerum natura. Index verborum, listes de fréquence, relevés grammaticaux*, Liège 1986.

S – V.E. Alfieri, *Lucrezio*, Roma 1929.
— M. Rozelaar, *Lukrez, Versuch einer Deutung*, Amsterdam 1943.
— E. Bignone, *Storia della letteratura latina*, vol. II, Firenze 1945 (capp. 6-8).
— A. Ernout, *Lucrèce*, Bruxelles 1947.
— O. Regenbogen, *Lukrez, Seine Gestalt in seinem Gedicht*, in *Kleine Schriften*, München 1961, pp. 296-386.
— A.D. Winspear, *Lucretius and Scientihc Thought*, Montreal 1963; trad. italiana di F. Cardelli col titolo: *Che cosa ha detto veramente Lucrezio*, Roma 1968.
— P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris 1963; edizione italiana a cura di A. Grilli, Brescia 1970.
— L. Perelli, *Lucrezio, poeta dell'angoscia*, Firenze 1969.
— H. Ludwig, *Materialismus und Metaphysik, Studien zur epikureischen Philosophie bei Titus Lucretius Carus*, Köln 1976.
— M. Bollack, *La raison de Lucrèce, Constitution d'une poétique philosophique avec un essai d'interprétation de la critique lucrétienne*, Paris 1978.

— D. Clay, *Lucretius and Epicurus*, Ithaca 1983.
— AA.VV., *Lucrezio, l'atomo e la parola. Colloquio lucreziano, Bologna 26 gennaio 1989*, Bologna 1990.
— AA.VV., *Probleme der Lukrezforschung*, ed. C.J. Classen, Hildesheim 1986.
— M. Rozelaar, *Lukrez*, Hildesheim 1989.
— W.G. Saltzer, *Parmenides, Leukippos und die Grundlegung der epikurischen Physik und Ethik bei Lukrez*, Egelsbach 1994.
— A. Lagache, *Lucrèce*, Paris 1997.
— D.N. Sedley, *Lucretius and the transformation of Greek wisdom*, Cambridge – New York 1998.
— P. Schrijvers, *Lucrèce et les sciences de la vie*, Leiden – Boston 1999.
— W.R. Johnson, *Lucretius and the modern world*, London 2000.
— A. Comte-Sponville, *Lucrèce, poète et philosophe*, Bruxelles 2001.
— A. Gigandet, *Lucrèce*, Paris 2001.
— M. Conche, *Lucrèce et l'expérience*, Coll. Noêsis, Saint-Laurent (Québec) 2003.
— L. Rumpft, *Naturerkenntnis und Naturerfahrung. Zur Reflexion epikureischer Theorie bei Lukrez*, München 2003.

B – C.A. Gordon, *A Bibliography of Lucretius*, London 1962; Totok, *Handbuch*..., pp. 286-291; M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, pp. 386-390; 391-396; 402-405; 430-437; 452-476; 482-490.

M

MACROBIO, AMBROGIO TEODOSIO, filosofo neoplatonico dell'Occidente latino del V secolo d.C.

O – Ci sono pervenuti di lui:
1. *Commentari al sogno di Scipione* — *Commentarii in Somnium Scipionis*
2. *Saturnali* — *Saturnalia*

E – T. Willis, *Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarii in Somnium Scipionis*, Lipsiae 1963; 1970 (Bibl. Teubn.).
— J. Willis, *Ambrosii Theodosii Macrobii Saturnalia*, Lipsiae 1963; 1970 (Bibl. Teubn.).

E T C – M. Regali, *Commento al Somnium Scipionis, Libro II,* Introduzione, testo, traduzione, commento, Pisa 1990.
— M. Armisen-Marchetti, *Macrobe*, *Commentaire au Songe de Scipion. Livre I*, texte établi, traduit et commenté, Paris 2001.

L – M.C. Granados Fernández*, Léxico de Macrobio*, 8 voll., Madrid 1980.
— R.M. Marina Sáez – J.F. Mesa Sanz*, Concordantia Macrobiana*, Hildesheim 1997.

T – Si veda la versione italiana di:
— N. Marinone, *I Saturnali di Macrobio Teodosio*, Utet, Torino 1967 (con testo latino a fronte).

S – Tra gli studi su Macrobio segnaliamo:
— T. Whittaker, *Macrobius or Philosophy, Science and Letters in the Year 400*, Cambridge 1923.
— P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, Paris 1936.
— M.A. Elferink, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leiden 1968.
— H. De Ley, *Macrobius and Numenius*, Bruxelles 1972.
— M. Bevilacqua, *Introduzione a Macrobio*, Lecce 1973.
— F. Jacques, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV*[e] *siècle*, Leiden 1977.
Una scelta di testi di particolare interesse per la storia del Platonismo si troverà illustrata in:
— S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition* («Publications in Medieval Studies», 23, 2), vol. II, Notre Dame 1986, pp. 493-596.
— A. Hüttig, *Macrobius im Mittealter ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Commertarii in Sommium Scipionis*, Bern 1990.

B – P. De Paolis, *Macrobio 1934-1984*, «Lustrum», 28-29 (1986-1987), pp. 107-249; P. De Paolis, *Macrobio 1934-1984. Addendum ad Lustrum 28-29 (1986-1987)*, «Lustrum», 30 (1988), pp. 7-9.

MALALA GIOVANNI, cronografo bizantino, nato ad Antiochia e vissuto nel VI secolo d.C.

O – È autore di una *Cronografia* in 18 libri, utile soprattutto per alcune informazioni sulla tarda antichità.

E – L. Dindorf, *Ioannis Malalae Chronographia*, Bonnae 1831; rist. anast. 1926.

T – E. Jeffreys, R. Scott (e altri), *The Chronicle of John Malalas. A Translation*, Melbourne 1986.

S – E. Jeffreys, B. Croke, R. Scott, *Studies in John Malalas*, Sydney 1990.

MANILIO, poeta latino del I secolo d.C., influenzato dallo stoicismo.

O – È autore del poema didascalico dal titolo *Astronomica*.

E – I. van Wageningen, *M. Manilii Astronomica*, Lipsiae 1915 (Bibliotheca Teubneriana).
— G.P. Goold, *Astronomica*, Leipzig 1985 (Bibl. Teubn.).

E T C B – Manilio, *Il poema degli astri*, introduzione e traduzione di R. Scarcia, testo critico a cura di E. Flores, commento a cura di S. Feraboli e R. Scarcia, vol. I, Libri I-II; vol. II, Libri III-V, «Lorenzo Valla», Mondadori, Milano 1996-2001.

L – M. Wacht, *Concordantia in Manilii Astronomica*, Hildesheim, 1990.
— M. Manzino – M-C. Manzino, *Concordanze degli Astronomica di Manilio*, I-II, Genova, 1991-1992.
— P. J. del Real Francia, *Lexicon Manilianum*, Hildesheim 1998.

S – C. Salemme, *Introduzione agli «Astronomica» di Manilio*, Napoli 1983; 2000².

B – Oltre alla ricca bibliografia dell'edizione Valla, si vedano: D. Liuzzi, *Rassegna di studi maniliani* «Bollettino di Studi Latini», 24-2 (1994), pp. 547-583; M.G. Bajoni, *Manilio 1950-1999*, «Lustrum», 41 (1999), pp. 105-196.

MARCO AURELIO ANTONINO, imperatore e filosofo neostoico del II secolo d.C.

O – Scrisse in lingua greca dei pensieri (delle schegge, diremmo oggi) dal titolo τὰ εἰς ἑαυτόν (*Ad se ipsum*), che impropriamente viene tradotto con *Ricordi*.
E T – H. Schenkl, *Marci Antonini Imperatoris In semet ipsum libri XII, Editio maior*, Lipsiae 1913 (Bibl. Teubn.).
— C.R. Haines, *The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus Emperor of Rome, Together with Speeches and Sayings, A Revised Text and a Translation into English*, London – Cambridge (Mass.) 1916 (Loeb), più volte riedito.
— A.I. Trannoy, *Marc-Aurèle, Pensées, Texte établi et traduit*, Paris 1925 (Coll. Budé); con una prefazione di A. Puech.
— A.S.L. Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1945, 1968².
— W. Theiler, *Kaiser Marc Aurel, Wege zu sich selbst, Herausgegeben und übertragen*, Artemis-Verlag, Zürich – Stuttgart 1951.
— P. Hadot, *Marc Aurèle, Écrits pour lui-même*, 1, texte établi et traduit; avec la collaboration de C. Luna, Les Belles Lettres, Paris 1998.
— C. Cassanmagnago, *Marco Aurelio, Pensieri*, testo a fronre, introduzione traduzione e apparati, Bompiani, Milano 2008.

L – Molto utile è l'*Index verborum* della edizione Schenkl, pp. 198-267.

C – Un ottimo commento si trova nel vol. II del Farquharson, sopra citato. Brevi, ma succose le note del Theiler, *op. cit*., pp. 304-347.

T – Fra le numerose traduzioni italiane segnaliamo, oltre a quella citata di Cassanmagnago:
— C. Mazzantini, *Marco Aurelio, Ricordi*, Chiantore, Torino 1948; presenta, a fianco della versione, anche il testo greco (che riproduce, con qualche modificazione, la lezione del Trannoy sopra citata).

— F. Cazzamini-Mussi, *Marco Aurelio, I Ricordi,* Revisione, introduzione e note di C. Carena, Einaudi, Torino 1968.
— E. Pinto, *Marco Aurelio Antonino, Pensieri, Introduzione, note critiche e traduzione*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1968.
— M. Ceva, *Pensieri*, Mondadori, Milano 1989; 1994, con testo a fronte.
— G. Cortassa, *Marco Aurelio, Lettera a Frontone, Pensieri, Documenti*, Utet, Torino 1984.
— E.V. Maltese, *Marco Aurelio, A se stesso*, introduzione, traduzione e note, Milano 1993**.**
— Traduzioni in francese, inglese e tedesco si trovano nelle edizioni sopra citate di Trannoy, Haines, Farquharson e Theiler.

S – La più succosa esposizione del pensiero di Marco Aurelio è quella di:
— M. Pohlenz, *La Stoa*, II, pp. 133-157.
— D. Pesce, *Epicuro e Marco Aurelio, Due studi sulla saggezza antica*, Firenze 1959.
— A. Birley, *Marcus Aurelius*, London 1966, 1987[2] (edizione riveduta).
— R.B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford 1989.
— G. Cortassa, *Il filosofo, i libri, la memoria. Poeti e filosofi nei Pensieri di Marco Aurelio*, Torino 1989.
— P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, presentazione di G. Reale, traduzione di A. Bori e M. Natali, Vita e Pensiero, Milano 1996.

B – Per ulteriori indicazioni bibliografiche cfr. Totok, 1997 pp. 561-563.

MARINO DI NEAPOLI, filosofo neoplatonico del V secolo d.C.

O – È noto soprattutto per l'opera *Vita di Proclo* e per un *Commentario ai Data di Euclide* (per le altre opere che risulta aver scritto – qualche commento a Platone e ad Aristotele – cfr. l'articolo di O. Schissel, nella *R.E.*, sotto citato).

E – Le due opere menzionate sono edite da:
— I.F. Boissonade, *Marini Vita Procli, Graece et Latine ad fidem librorum manuscriptorum*, Leipzig 1814; rist. anast., Hakkert, Amsterdam 1966.
— H. Menge, *Euclidis Data cum Commentario Marini et scholiis antiquis*, Lipsiae 1896 (Bibl. Teubn.), pp. 233-257 (con trad. latina).

E T C – R. Masullo, *Marino di Neapoli. Vita di Proclo,* Testo critico, introduzione, traduzione, commento, Napoli 1985.

T – Una traduzione francese della *Vita di Proclo* si trova in:
— A.E. Chaignet, *Proclus le Philosophe, Commentaire sur le Parménide...* (cfr. voce Proclo), vol. I, pp. 3-43.
— C. Faraggiana di Sarzana, *Marino, Vita di Proclo* in Proclo, *I Manuali*, Milano 1985, pp. 273-319.

S – O. Schissel, *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*, Atene 1928 («Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie», 8).
— O. Schissel, *Marinos*, 1, in *R.E.*, XIV, 2 (1930), coll. 1759-1767.
— M. Michaux, *Le commentaire de Marinos aux Data d'Euclide*, Louvain 1947.

MARZIANO CAPELLA, neoplatonico latino del IV-V secolo d.C.

O – È autore dell'opera in nove libri dal titolo *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, che ha avuto una grande influenza nel Medioevo.

E – F. Eyssenhardt, *Martianus Capella*, Lipsiae 1866 (Bibl. Teubn.), con indici, pp. 423-490.
— A. Dick, *Martianus Capella*, Lipsiae 1925 (Bibl. Teubn.), con indici, pp. 536-570.
— J. Willis, *Martianus Capella*, Leipzig 1983 (Bibl. Teubn.).

C – C D. Shanzer, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii*, Berkley 1986.

E T C B – I. Ramelli, *Marziano Capella, Le nozze di Filologia e Mercurio*, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2001.
— L. Scarpa, *De nuptiis Philologiae et Mercurii, Liber VII, Introduzione, traduzione e commento*, Padova 1988.

S – Una scelta di testi di particolare interesse per la storia del Platonismo si troverà in:
— S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, («Publications in Medieval Studies», 23,2), vol. II, Notre Dame 1986.

MASSIMO DI ALESSANDRIA: cfr. Cinici, 26.

E – Mullach, *Fr. Phil. Gr*., vol. II, pp. 387-395.

MASSIMO NEOPLATONICO: cfr. Neoplatonici, IV, 3.

S – N. Gautier, *L'expérience religieuse de Julien dit l'Apostat*, «Augustinianum», 27 (1987), pp. 227-235.

MASSIMO DI TIRO, retore medioplatonico del II secolo d.C.

O – Ci sono pervenuti vari *Discorsi* o *Orazioni* (*Orationes*).

E – H. Hobein, *Maximi Tyrii Philosophumena*, Lipsiae 1905 (Bibliotheca Teubneriana).

E T C – A.F. Scognamillo, *Massimo di Tiro, L'arte erotica di Socrate*, edizione critica, traduzione e commento, Galatina 1997.

T C – M.B. Trapp, *Maximus of Tyre, The philosophical orations*, translated with an introduction and notes, Oxford – New York 1997.
— O. Schönberger – E. Schönberger, *Maximos von Tyros, Philosophische Vorträge*, Würzburg 2001.

S – G. Soury, *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr platonicien éclectique*, Paris 1942.
— M. Szarmach, *Maximos von Tyros. Eine literarische Monographie*, Torún 1985.
— J. Puiggali, *Dion Chrysostome et Maxime der Tyr*, «Annales de la Facultés des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dakar», 12 (1982), pp. 9-24.
— J. Puiggali, *Maxime de Tyr et Favorinus*, «Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dakar», 10 (1980), pp. 47-62.
— G.L. Koniaris, *On Maximus of Tyre. Zetemata I*, «Classical Antiquity», 1 (1982), pp. 87-121.

B – M.B. Trapp, *Studies in Maximus of Tyre: a second century philosopher and his Nachleben, AD 200-1850*, Oxford 1986; M.B. Trapp, *Philosophical sermons*, in ANRW, II, 34, 3, Berlin – New York 1997, pp. 1945-1976.

MEDICI EMPIRICI (sono rappresentanti di un indirizzo della medicina che si è collegato a un certo punto con lo scetticismo, la cui storia si svolse fra il III secolo a.C. e il III secolo d.C. Molti dei nomi dei Medici Empirici coincidono con quelli dei Neoscettici (cfr. voce) e degli Scettici empirici). Ecco il catalogo secondo l'edizione Deichgräber, sotto citata, con la datazione che lo studioso propone e la paginazione relativa dell'edizione dei frammenti.

1. **Filino di Cos**, vissuto attorno al 250 a.C. (pp. 163-164).
2. **Serapione di Alessandria**, fiorito intorno al 225 a.C. (pp. 164-168).
3. **Glaucia di Taranto**, fiorito attorno al 175 a.C. (pp. 168-170).
4. **Apollonio l'Empirico di Antiochia**, fiorito attorno al 175 a.C. (p. 171).
5. **Apollonio Bibla di Antiochia**, fiorito attorno al 150 a.C. (p. 172).
6. **Tolomeo di Cirene**, fiorito intorno al 100 a.C. (p. 172).
7. **Eraclide di Taranto**, fiorito intorno al 75 a.C. (pp. 172-202).
8. **Diodoro l'Empirico**, fiorito forse attorno al 60 a.C. (pp. 203-204).
9. **Lico di Napoli**, fiorito forse intorno al 60 a.C. (pp. 204-205).
10. **Zopiro di Alessandria**, fiorito forse intorno all'80 a.C. (pp. 205-206).
11. **Apollonio di Cizio**, fiorito intorno al 70 a.C. (pp. 206-209).
12. **Zeussi Goniopo**, fiorito intorno all'inizio dell'era cristiana (p. 209).
13. **Archibio**, fiorito forse all'inizio dell'era cristiana (pp. 209-210).
14. **Assio**, fiorito intorno al 30 d.C. (pp. 210-212).
15. **Menodoto di Nicomedia**, fiorito intorno al 125 d.C. (pp. 212-214).
16. **Teoda di Laodicea**, fiorito intorno al 125 d.C. (pp. 214-215).
17. **Escrione di Pergamo**, fiorito intorno al 125 d.C. (pp. 215-216).
18. **Sesto Empirico**, fiorito intorno al 200 d.C. (pp. 216-218).
19. **Teodosio**, fiorito intorno al 200 d.C. (p. 219).

O – Di nessuno dei medici empirici sono pervenute opere integrali. Possediamo un certo numero di frammenti e testimonianze indirette, fra le quali spicca per importanza documentaria quella di un'opera di Galeno, dal titolo *Subfiguratio empirica*.

E C – Tutto il materiale pervenutoci (testimonianze e frammenti) è stato sistematicamente raccolto, ordinato e studiato da:
— K. Deichgräber, *Die griechische Empirikershule, Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Weidmann, Berlin 1930, che rimane l'edizione fondamentale e il punto di riferimento anche per le citazioni (la *Subfiguratio empirica* si trova alle pp. 42-90).

T – Una buona scelta in traduzione italiana del materiale si troverà in:
— Russo, *Scettici...* (cfr. voce), pp. 667-759 (ivi si troverà anche la traduzione del *De subfiguratione empirica*, pp. 731-759).

L – In Deichgräber, *op. cit.*, pp. 347-398, si trovano importanti indici.

S – Per la ricostruzione della problematica della medicina empirica cfr.:
— Deichgräber, *op. cit.*, pp. 251-346.
— C.A. Viano, *Lo scetticismo antico e la medicina*, in: *Lo scetticismo...* (cfr. voce Scettici), pp. 563-656.

B – Le indicazioni bibliografiche essenziali si troveranno in Russo, *op. cit.*, pp. 669 ss. nelle note.

MEDIOPITAGORICI, abbiamo proposto questa denominazione per quegli autori, soprattutto dell'età ellenistica (ma alcuni, senza dubbio, anche di età imperiale), i quali si nascosero sotto il falso nome di antichi Pitagorici. La differenza fra questi Pitagorici e i Neopitagorici, è stata da noi precisata nel libro VII.

Un catalogo di questi filosofi e di quanto di essi ci è pervenuto è stato fatto, nel secolo scorso, dal Beckmann (*De Pythagoreorum Reliquiis*, Berlin 1844) e a esso si attiene sostanzialmente lo Zeller. Un nuovo catalogo più preciso e più completo ha redatto di recente O. Thesleff, nelle opere sottoindicate, e qui lo riportiamo, dato che è sconosciuto ai più. Ricordiamo che si tratta in gran parte di pseudonimi. In particolare, è da rilevare quanto segue. *a*) Si tratta, di regola, di nomi di uomini e di donne legate alla persona di Pitagora e alla scuola pitagorica, assunti da falsari. *b*) Non necessariamente, però, sotto lo stesso nome si nasconde una sola persona: persone diverse possono aver assunto (e in alcuni casi fu certamente così) il medesimo nome. *c*) Lo stesso falsario poté anche assumere nomi diversi. *d*) Alcuni nomi non sono attestati negli elenchi degli antichi Pitagorici: possono essere quindi nomi di Pitagorici di cui si è perduta notizia, ma non si può escludere che alcuni Pitagorici di età ellenistica si chiamassero davvero con quel nome sotto cui scrivevano e che scrivessero in uno stile analogo a quello dei falsari. *e*) Alcuni di questi «falsari» erano sicuramente in buona fede, altri no: in particolare, alcuni possono benissimo aver prodotto, come è attestato, scritti «pitagorici» a scopi venali (cfr. quanto diciamo nel libro VII).

Ed ecco il catalogo secondo l'ordine alfabetico degli autori (modifichiamo, secondo le esigenze imposte dalla traduzione italiana, l'ordine alfabetico del Thesleff), l'indicazione di quanto ci è pervenuto e la pagina relativa nell'edizione del Thesleff.

1. **Acrone di Agrigento**. Sotto il suo nome ci sono pervenute solo testimonianze (pp. 1-2).
2. **Archippo di Samo o di Taranto**. Sotto il suo nome ci sono pervenute solo testimonianze (p. 2).
3. **Archita di Taranto**. Sotto il suo nome ci sono pervenuti due trattati sulle *Categorie* e numerosi e anche consistenti frammenti da varie opere (cfr. il catalogo in Thesleff, *An Introduction*, pp. 8-11; cfr. anche voce pp. 2-48).
4. **Aresa Lucano**. Sotto il suo nome ci è pervenuto un ampio frammento conservatoci da Stobeo di un'opera *Sulla natura dell'uomo* (pp. 48-50).
5. **Arignote**, sorella di Pitagora. Sotto il suo nome ci sono giunti solo titoli di opere a lei attribuite (pp. 50-51).
6. **Arimnesto**, figlio di Pitagora. Sotto il suo nome ci è pervenuta una testimonianza di Porfirio, che riporta un epigramma di due versi (p. 51).
7. **Aristeo di Crotone**. Sotto il suo nome ci sono pervenuti alcuni frammenti, di cui uno abbastanza ampio, tratto dall'opera *Sull'armonia* (pp. 52-53).
8. **Aristombroto**. Sotto il suo nome ci è pervenuto un breve frammento da un trattato *Sulla visione* (pp. 53-54).

9. **ASTONE DI CROTONE**. Diogene Laerzio, VIII, 7, dice che molti discorsi scritti da Astone furono attribuiti a Pitagora. Possediamo solo questa menzione (p. 51).
10. **ATAMANTA DI POSIDONIA**. Sotto il suo nome ci sono pervenute pochissime testimonianze e un frammento in dorico (p. 54).
11. **BRISONE**. Sotto il suo nome ci sono pervenuti un frammento dell'*Economico* e versioni in lingua araba e aramaica del medesimo. Cfr. M. Plessner, *Der oikonomikos des Neupyhagoreers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, «Orient und Antike», 5 (1928). Thesleff pubblica, oltre al frammento greco, un sommario in inglese della traduzione tedesca del Plessner (pp. 56-58).
12. **BRO(N)TINO DI CROTONE O DI METAPONTO**. Sotto il suo nome ci sono pervenuti alcuni frammenti e titoli di opere (pp. 54-56).
13. **BUTERO DI CIZICO**. Sotto il suo nome ci è pervenuto un frammento conservatoci da Stobeo del trattato *Sui numeri* (p. 59).
14. **CALLICRATIDA DI SPARTA**. È noto come filosofo pitagorico solo attraverso Stobeo, che ci ha conservato alcuni frammenti; ma è da ricordare, tuttavia, che così si chiamava anche il fratello di Empedocle, legato ai Pitagorici, e che un falsario di età ellenistica potrebbe aver assunto tale nome (pp. 102-107).
15. **CARONDA DI CATANIA**. Sotto il suo nome ci è giunto un *Proemio alle Leggi*, che potrebbe essere completo (pp. 59-67).
16. **CLEEMPORO**. È ritenuto da alcuni (cfr. Plinio, *Nat. Hist*., 24, 159) autore di un'opera *Sull'effetto delle piante*, attribuita a Pitagora (pp. 107-175).
17. **CLINIA DI TARANTO O DI ERACLEA**. Sotto il suo nome ci sono giunti frammenti da scritti *Sulla pietà* e *Sui numeri* (pp. 107-108).
18. **CRITONE DI ARGO**. Sotto il suo nome ci è giunto un frammento dell'opera *Sulla saggezza* conservato da Stobeo (p. 109).
19. **DAMIPPO**. Ci sono pervenuti due frammenti conservatici da Stobeo e attribuiti a «Critone e Damippo pitagorico» (pp. 68-69).
20. **DIO** (o **DIONE**). Sotto questo nome ci sono pervenuti solamente due frammenti conservatici da Stobeo, che lo chiama appunto «Dios pitagorico» (pp. 70-71).
21. **DIODORO DI ASPENDO**. Sotto il suo nome ci sono giunte pochissime testimonianze (pp. 69-70).
22. **DIOTOGENE**. Sotto il suo nome ci sono pervenuti due frammenti piuttosto ampi dai trattati *Sulla regalità* e *Sulla santità*, conservatici da Stobeo che lo denomina, appunto, «Diotogene Pitagorico»; cfr. anche voce (pp. 77-78).
23. **ECCELO LUCANA**. Probabilmente coincide con la donna di cui fa menzione il catalogo di Giamblico (DK 58 A 1), e quindi non è necessario identificarla con Occelo (che dal medesimo catalogo risulta essere stato suo fratello). Sotto il suo nome ci è giunto un frammento da uno scritto *Sulla giustizia*, conservatoci da Stobeo (pp. 77-78).
24. **ECFANTO DI CROTONE O DI SIRACUSA**. Sotto il suo nome ci sono giunti quattro ampi frammenti conservatici da Stobeo da uno scritto *Sulla regalità*; cfr. anche voce (pp. 78-84).
25. **EPAMINONDA DI TEBE**, discepolo di Liside pitagorico. Cfr. la testimonianza di Claudiano Mamerto, *De an*., 2, 7. Non ci è pervenuto nessun frammento (p. 84).
26. **EPICARMO DI SIRACUSA**. Sotto il suo nome ci è giunta una sola testimonianza (p. 84).
27. **EURIFAMO DI METAPONTO O DI SIRACUSA**. Sotto il suo nome ci è pervenuto un ampio frammento da un trattato *Sulla vita*, conservatoci da Stobeo (pp. 85-87).
28. **EURITO DI CROTONE O DI METAPONTO O DI TARANTO**. Sotto il suo nome ci è pervenuto un frammento dello scritto *Sulla fortuna*, conservatoci da Stobeo (pp. 87-88).
29. **FILOLAO DI CROTONE O DI TARANTO**. Sotto il suo nome ci sono giunte testimonianze e frammenti da scritti *Sui ritmi e sulle misure* e *Sull'anima* (pp. 147-151).
30. **FINTIDE**, forse coincide con la **FILTIDE** di DK 58 A 1. Sotto il suo nome ci sono giunti due frammenti, conservatici da Stobeo, da uno scritto sulla *Saggezza della donna* (pp. 151-154).
31. **GORGIADE**. Sotto il suo nome ci è pervenuta solo una testimonianza di Claudiano Mamerto, *De an*., 2, 7 (p. 88).
32. **IPPARCO**. È detto pitagorico da Stobeo, che riporta un ampio frammento *Sulla tranquillità*; il frammento in Diels – Kranz è riportato, invece, fra le imitazioni di Democrito: cfr. Diels – Kranz, 68 C 7 (vol. II, pp. 228 s.) (pp. 88-91).

33. **Ippaso di Metaponto o di Crotone o di Sibari**. Sotto il suo nome ci sono giunte alcune testimonianze (pp. 91-93).
34. **Ippodamo di Mileto o di Turi**. Sotto il suo nome ci sono giunti frammenti dagli scritti *Sulla felicità* e *Sulla politeia* (pp. 93-102).
35. **Licone di Taranto**. Sotto il suo nome ci sono giunte solo testimonianze (pp. 109-110).
36. **Liside di Taranto o di Tebe**. Sotto il suo nome ci sono giunte testimonianze e una *Lettera a Ipparco* (pp. 110-115).
37. **Megillo**. Sotto il suo nome ci è giunta una testimonianza da uno scritto *Sui numeri*. Può essere il nome preso dal «falsario» dal personaggio delle *Leggi* e dell'*Epinomide* di Platone (p. 115).
38. **Melissa**. Sotto il suo nome ci è pervenuta una *Lettera a Clearta*, sul ruolo della donna (pp. 115-116).
39. **Metopo di Metaponto**. Sotto il suo nome ci sono pervenuti due ampi frammenti conservatici da Stobeo di uno scritto *Sulla virtù* (pp. 116-121).
40. **Metrodoro di Metaponto**, figlio di Epicarmo. Sotto il suo nome ci è giunta una testimonianza di Giamblico (pp. 121-122).
41. **Miia**, sorella di Pitagora. Sotto il suo nome ci è giunta una *Lettera a Tillide*, sulla cura della prole (pp. 123-124).
42. **Milone di Crotone**. Di lui ci è pervenuta una breve testimonianza conservataci da Stobeo (pp. 122-123).
43. **Ninone Retore**. È presentato da Giamblico come uno che pretese di aver indagato i segreti dei Pitagorici. È detto autore di un *Discorso sacro contro i Pitagorici*. Cfr. *Vita di Pitagora*, 258-260. Thesleff dubita che sia davvero esistito e si limita a riportarne il nome (p. 124).
44. **Numa Pompilio, Re di Roma**. Thesleff si limita a menzionare il nome. Vedasi quanto diciamo alla voce (p. 124).
45. **Occelo (o Ocello) di Lucania**. Sotto il suo nome, oltre a un frammento dello scritto *Sulla Legge*, ci è pervenuto un trattato integrale, divenuto abbastanza famoso, *Sulla natura dell'universo*; cfr. anche voce (pp. 124-138).
46. **Onata (o Onato) di Crotone**. Sotto il suo nome ci sono giunti frammenti di un'opera *Su Dio e sul Divino* conservatici da Stobeo (pp. 138-140).
47. **Opsimo di Reggio**. Sotto questo nome ci sono pervenute solo testimonianze (pp. 140-141).
48. **Panacheo**. Di lui abbiamo due brevissime testimonianze (p. 141).
49. **Pempelo di Turi**. Sotto il suo nome ci è giunto un frammento conservatoci da Stobeo (pp. 141 s.).
50. **Perittione di Atene**. Era il nome della madre di Platone. Ci sono giunti sotto il suo nome frammenti da due scritti, *Sull'armonia della donna* e *Sulla sapienza*, conservatici da Stobeo (pp. 142-146).
51. **Pitagora di Samo**. Sotto il nome di Pitagora ci sono giunti oltre al *Carme aureo*, frammenti di varie opere, relazioni di quattro discorsi e frammenti di *Lettere*. Si veda il catalogo Thesleff, *Introduction*..., pp. 18-21; cfr. anche voce (pp. 155-186).
52. **Proro di Cirene**. Sotto il suo nome ci sono giunte due testimonianze di uno scritto *Sull'ebdomade* (pp. 154-155).
53. **Simo di Posidonia**. Di lui ci sono pervenute pochissime testimonianze (p. 187).
54. **Stenida di Locri**. Sotto il suo nome ci è pervenuto un frammento di un trattato *Sulla regalità*, conservatoci da Stobeo (cfr. voce) (pp. 187-188).
55. **Teage di Crotone**. Sotto il suo nome ci sono pervenuti ampi frammenti di un trattato *Sulla virtù*, conservatici da Stobeo (pp. 189-193).
56. **Teano**, moglie o sorella di Pitagora. Sotto il suo nome ci sono pervenuti alcune lettere e i titoli di alcune opere (pp. 193-201).
57. **Tearida di Metaponto**. Sotto il suo nome ci è giunto un breve frammento da un trattato *Sulla natura* (p. 201).
58. **Telauge**, figlio di Pitagora. Sotto il suo nome ci sono giunte alcune testimonianze e frammenti (pp. 188-189).
59. **Timaride di Paro o di Taranto**. Sotto il suo nome ci sono giunti testimonianze e alcuni frammenti (pp. 201-202).

60. **Timeo di Locri**. Sotto il suo nome ci è giunto un trattato *Sulla natura del cosmo e dell'anima*, che si presenta come il presunto modello del *Timeo* di Platone; cfr. anche voce (pp. 202-225).
61. **Zaleuco di Locri**. Sotto il suo nome ci sono giunti frammenti di *Proemi alle Leggi* (pp. 225-229).

Questo è il catalogo che il Thesleff aveva tracciato nella *Introduction*... (cfr. sotto). Nell'edizione dei frammenti, ha poi inserito anche i seguenti nomi:

62. **Androcide Pitagorico**, sotto il cui nome furono fatte circolare falsificazioni (p. 2).
63. **Esara**, che sarebbe una figlia di Pitagora (p. 1).
64. **Eufranore Pitagorico**. Di lui ci è riferito che sapeva suonare bene il flauto. Potrebbe essere quindi uno pseudepigrafo che ha fatto circolare sotto il suo nome l'opera *Sui flauti*, menzionata da Ateneo (p. 85).
65. **Cebete**. Per il testo della *Tavola di Cebete*, Thesleff fa rimando alla edizione Praechter; cfr. voce Cebete (p. 107).
66. **Platone** è elencato fra i Pitagorici dell'età ellenistica per le *Lettere* spurie (p. 154).

A questi nomi, forse, qualcuno potrà ancora essere aggiunto. Thesleff stesso (*Introduction*..., p. 7, note 2 e 3) fornisce alcuni esempi di nomi che egli esclude dal catalogo, ma le cui motivazioni potrebbero essere ridiscusse. Qualcuno potrebbe, al contrario, essere tolto. Al momento, però, è questa la tavola più completa che sia stata redatta.

Accanto a questi nomi sono da ricordare le fonti anonime cui attingono le esposizioni pitagoriche di **Ovidio** (*Metam*. XV, 1-478), di **Diodoro**, di **Alessandro Poliistore** (presso Diogene Laerzio, VIII, 24-33), di **Fozio** (*Biblioth., cod*. 249), che Thesleff menziona o riporta alle pagine 229-245 come appendici, e che si troveranno tradotte in AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 137-140. Ma su queste fonti il discorso è diverso, e, in ogni caso, esse andrebbero completate, a nostro avviso, con le fonti di **Eudoro di Alessandria**, di **Filone di Alessandria** e di **Sesto Empirico**, come indichiamo nel vol. VII e relative note.

E – La moderna edizione critica di tutto questo materiale, come abbiamo detto, è stata curata da:
— H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo Akademi, Abo 1965 («Acta Academiae Aboensis», Ser. A, Humaniora, vol. XXX, 1).

Questa edizione ha due soli difetti: non porta la traduzione, che sarebbe stata in molti casi opportuna, data la complessità linguistica dovuta al dialetto dorico in cui gran parte dei frammenti sono scritti, e, soprattutto, ha un indice delle parole del tutto inadeguato all'opera. L'introduzione a questa edizione è di quattro anni anteriore:
— H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo Akademi, Abo 1961 («Acta Academiae Aboensis», Humaniora XXIV, 3).

T C – B. Centrone, *Pseudopythagorica Ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo, Introduzione, edizione, traduzione, commento*, Napoli 1990.
— *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st. cent. B.C. – 3rd cent. A.D. on Life, Morality, Knowledge and the World, comprising a selection of the Neo-Pythagorean fragments and testimonia of the Hellenistic Period, including those of Philolaus and Archytas*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, with an Introduction to the Pithagorean Writings by R. Navon, with a Foreword by L.G. Westerink, Selene Books, Kew Gardens, N.Y. 1986.
— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library*, Grand Rapids (Mich.) 1987, sopra citato.

Per agevolare la lettura dei difficili testi, si potrà ricorrere alla traduzione latina del Mullach, *Fr. Phil. Gr*., I, pp. 193 ss.; 383-575; II, pp. 1-129, che di questi testi pitagorici aveva fornito una raccolta già molto ricca.
— Una traduzione italiana di alcuni passi fu fatta dal padre Pagnini e si trova pubblicata in G.D. Romagnosi, *Opere*, vol. II, 2, Milano 1944, pp. 1561-1579.
— Una traduzione inglese di un certo numero di questi documenti è stata fatta da T. Taylor, agli inizi dell'800, e ora riedita:
— Jamblicus of Chalcis, *Life of Pythagoras; or, Pythagoric life; accompanied by fragments of the ethical writings of certain Pythagoreans in the Doric dialect; and a coll. of Pythagoric sentences from Stobaeus and others, which are omitted by Gale in his Opuscula mythologica, and have*

not been noticed by any ed.; tr. from the Greek by Thomas Taylor, John Maurice Watkins, London 1965.

— Dei pezzi più significativi della raccolta ci sono invece alcune traduzioni anche recenti, di cui diamo conto alle singole voci (cfr. Cebete, Ecfanto, Diotogene, Ocello, Stenida, Timeo). Si vedano, sui vari problemi relativi a questi filosofi, i seguenti studi, per diversi aspetti assai utili:

— V. Capparelli, *La sapienza di Pitagora*, 2 voll., Padova 1941-1944. (Interessa soprattutto il nostro argomento il vol. I che ha il sottotitolo: *Problemi e fonti di informazione*).

— L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano (dalle origini alla fine della repubblica)*, Torino 1955.

— W. Burkert, *Hellenistische Pseudopythagorica*, «Philologus», 105 (1961), pp. 16-43; 226-246.

— W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962.

— H. Thesleff, *Introduction...*, sopra cit.

— AA.VV., *Pseudepigrapha, I*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XVIII, Vandoeuvres – Geneve 1972.

— B. Centrone, *Pseudopythagorica Ethica*, Napoli 1990, pp. 13-58 (sopra citato).

— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library*, Grand Rapids (Mich.) 1987.

— P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch.*, Berlin – New York 1984, Vierter Teil, *Die Pythagoreischen Pseudepigrapha*, pp. 603-683; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 2. *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, Parte quarta, *Gli Pseudepigrapha pitagorici*, pp. 171-250.

B – Lo *status quaestionis* (soprattutto per ciò che concerne le questioni di carattere storico e cronologico) si troverà in Thesleff, *Introduction...*, pp. 30-45; ivi, pp. 123-127, si troverà anche una ricca bibliografia. Inadeguato, purtroppo, l'aggiornamento di Del Re della sezione dello Zeller riguardante questo tema: Zeller-Del Re (cfr. indicazione analitica alla voce Neopitagorici), pp. 15 ss.; B. Centrone, *Pseudopythagorica Ethica*, Napoli 1990, pp. 243-247 e 249-323 (sopra citato).

MEDIOPLATONICI (dalla metà del I secolo a.C. ai primi decenni del III secolo d.C.).
Questo termine si è imposto solo nel nostro secolo per indicare i Platonici fra Antioco e i Neoplatonici. Sulla opportunità e, anzi, sulla necessità di adottare questa denominazione, abbiamo discusso con ampiezza nel vol. VII (Al Praechter va il merito di aver gettato le basi per la comprensione di questo movimento di pensiero e di molti dei singoli esponenti, con una serie di contributi che vanno di gran lunga al di là di quelli dello Zeller e di quanti avevano lavorato in questo settore).

Ecco il catalogo dei filosofi medioplatonici, ricavato principalmente dagli studi del Praechter, con alcuni ritocchi, secondo l'ordine alfabetico degli autori. Per ogni autore, diamo, inoltre, l'indicazione dello studio base, per lo più del Praechter, che permette di ricostruire il pensiero e il posto che occupa nel movimento e il recupero delle testimonianze riguardanti i medesimi. Ricordiamo, ancora, che la maggior parte di questi nomi non compare in molte storie della filosofia antica, perché nello Zeller, che è il modello cui i più si ispirano, manca ancora il concetto di medioplatonismo e quindi la relativa sistemazione di questi autori.

1. **Albino o Alcinoo**, vissuto nel II secolo d.C. Le sue lezioni furono udite da Galeno, verso la metà del secolo (cfr. voce).

2. **Ammonio l'Egiziano**, vissuto nel I secolo d.C., fu maestro di Plutarco. I documenti da cui si può ricostruire la sua figura si troveranno in:

— C.P. Jones, *The Teacher of Plutarch*, «Harvard Studies in Classical Philology», 71 (1966), pp. 205-213.

— J. Whittaker, *Ammonius on the Delphic E*, «The Classical Quarterly», 63 (1969), pp. 185-192.

— Dillon, *The Middle Platonists...* (sotto cit.), pp. 189-192.

3. **Anonimo commentatore del** *Teeteto*. Un commentario anonimo al *Teeteto*, di ispirazione sicuramente medioplatonica, ci è pervenuto in un papiro. Se ne veda la seguente edizione:

— *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet (Papyrus 9782), nebst drei Bruchstucken philosophischen Inhalts (Pap. n. 8; Papp. 9766, 9569), unter Mitwirkung von* J.L. Heiberg, *bearbeitet von* H. Diels *und* W. Schubart, («Berliner Klassikertexte hrs. von der Generalverwaltung der kgl. Museen zu Berlin», Heft II), Weidmann, Berlin 1905 (su cui si veda la recensione di K. Praechter in «Gottingische Gelehrte Anzeigen», 171 [1909], pp. 530-547, ora in *Kleine Schriften*, Herausgegeben von H. Dorrie, Hildesheim 1973, pp. 264-281).
— P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von Aphrodisias*. Zweiter Band: *Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch.*, Berlin – New York 1984, pp. 481-494; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 2. *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 53-65.

4. **Apuleio di Madaura**, vissuto nel II secolo d.C. (cfr. voce).
5. **Arpocrazione di Argo**, discepolo di Attico e, probabilmente, di una generazione più giovane di lui; cfr.:

— J. Dillon, *Arpocration's Commentary on Plato; Fragments of a Middle Platonic Commentary*, «California Studies in Classical Antiquity», 4 (1971), pp. 126-146.
— Dillon, *The Middle Platonists...* (sotto cit.), pp. 258-262.
— Gioè, sotto cit., pp. 435-485.

6. **Attico**, fiorito intorno al 176-180 (cfr. voce).
7. **Calveno Tauro di Berito** vissuto nel II secolo d.C.; fu maestro di Aulo Gellio, su cui si veda:

— K. Praechter, *Nikostratos...*, sotto cit., pp. 482 ss.; ora anche in: *Kleine Schriften*, cit., pp. 102 s.
— K. Praechter, *Tauros*, in *R.E.*, IX, 2 (1934), Coll. 58-68.
— H. Dörrie, *L. Kalbenos Tauros*, «Kairos», 15 (1973), pp. 24-35; ora in *Platonica minora*, München 1976, pp. 310-323.
— Dillon, *The Middle Platonists...* (sotto cit.), pp. 237-247.
— Gioè, sotto cit., pp. 221-376.

8. **Celso**, attivo nella seconda metà del II secolo d.C., autore della prima sistematica controffensiva pagana, di carattere teoretico, contro i cristiani, ispirata a categorie analoghe a quelle del medioplatonismo (cfr. voce).
9. **Dercillide**, vissuto intorno alla metà del I secolo a.C. Si possono recuperare frammenti da Teone, Proclo, Simplicio. Su di lui si veda il breve, ma utile articolo di:

— W. Kroll, *Derkilides*, 2, in *R.E.*, V (1905), col. 242.

10. **Erode Attico**, vissuto fra il 101 e il 177 d.C. Fu più un letterato (rappresentante della cosiddetta «seconda sofistica») che non filosofo.

— Münscher, *Herodes*, 13, in *R.E.*, VIII (1913), coll. 921-954.
— W. Ameling, *Herodes Atticus: vol. I, Biographie; vol. II Inschriftenkatalog*, Hildesheim 1983.

11. **Eudoro di Alessandria**, fiorito intorno al 25 a.C., è, probabilmente, il primo dei Medioplatonici di rilievo. Si potranno ricavare le fonti per la ricostruzione del suo pensiero da:

— E. Martini, *Eudoros*, 10, in *R.E.*, VI (1909), coll. 915 s.
— H. Dörrie, *Der Platoniker Eudoros von Alexandreia*, «Hermes», 79 (1944), pp. 25-39; ora in *Platonica minora*, München 1976, pp. 297-309.
— Dillon, *The Middle Platonists...* (sotto cit.), pp. 115-135.

12. **Gaio**, vissuto nella prima metà del II secolo d.C. Forse è l'ispiratore di un circolo di pensatori come Albino, Apuleio e l'anonimo autore del *Commentario al Teeteto*. Cfr.:

— T. Sinko, *De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione*, Cracoviae 1905.
— K. Praechter, *Zum Platoniker Gaios, 1. Die Platonvorlesung des Gaios, II. Gaios und die stoische Oikeiosis*, «Hermes», 51 (1916), pp. 510-529; ora anche in *Kleine Schriften*, cit., pp. 81-100, che contiene l'esame più completo sull'argomento.
— C. Moreschini, *La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del medioplatonismo*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di lettere, Storia e Filosofia», 32 (1964), pp. 18-56.
— Gioè, sotto cit., pp. 45-76.

13. **Ierace**, autore di cui ci sono giunti frammenti dell'opera *Sulla Giustizia* conservatici da Stobeo e che sembra avere alcune tangenze dottrinali con Albino, e, dunque, potrebbe essere del II secolo d.C. Cfr.:
— K. Praechter, *Hierax der Platoniker*, «Hermes», 41 (1906), pp. 593-618; ora anche in *Kleine Schriften*, cit., pp. 55-80.
14. **Iunco**, è un pensatore la cui cronologia non è determinabile con precisione. Dovrebbe essere autore di opere che, a giudicare dai frammenti conservatici da Stobeo, rientrano nel filone della filosofia popolare platonicheggiante. Cfr.:
— J.A.A. Faltin, *Die Junkos Fragmente bei Stobaeus*, Freiburg i.B. 1910 (Diss.).
— F. Wilhelm, *Die Schrift des Junkos* περὶ γήρως *und ihr Verhältnis zu Ciceros Cato Maior*, Breslau 1911.
— A. Dyroff, *Junkos und Ariston von Keos über Greisenalter*, «Rheinisches Museum», 68 (1937), pp. 241-269, il quale lo considera un aristotelico della metà del III secolo a.C. e non un medioplatonico.
15. **Lucio**. Pensatore fiorito poco prima della metà del II secolo d.C., che conosciamo solo per la sua polemica contro la dottrina aristotelica delle categorie, cui si ispirò Nicostrato (cfr. n. 17). In passato lo si riteneva uno Stoico; ma, dopo lo studio del Praechter su Nicostrato (ctr., in particolare, p. 502, nota 1 = *Kleine Schriften*, p. 122), in cui lo studioso si occupa anche di Lucio, è risultato chiaro che si tratta di un Medioplatonico. Lo stesso W. Capelle, che nella prima metà dell'articolo *Lukios*, 1, in *R.E.*, XIII, 2 (1927) coll. 1791-1797, redatta prima che uscisse lo studio del Praechter, lo considerava stoico, nella seconda metà, aggiunta dopo la pubblicazione del detto studio, dichiara esatte le conclusioni del Praechter e le fa sue. Si veda: Gioè, sotto cit., pp. 435-485.
16. **Massimo di Tiro**, fiorito intorno al 180 d.C. (cfr. voce).
17. **Nicostrato, Claudio**, fiorito intorno al 160-170 d.C., ci è noto soprattutto per la sua polemica contro le categorie, di cui ci sono rimasti frammenti e testimonianze nel *Commentario alle Categorie aristoteliche* di Simplicio. Fondamentale è ancora lo studio di:
— K. Praechter, *Nikostratos der Platoniker, I: Inschriftliches zum mittleren Platonismus; II: Nikostratos in seinem Verhältnis zum mittleren und Neu-Platonismus*, «Hermes», 57 (1922), pp. 481-517; ora anche in *Kleine Schriften*, pp. 101-137.
— Dillon, *The Middle Platonists...* (sotto cit.), pp. 233-236.
— P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch.*, Berlin – New York 1984, pp. 528-563; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 2. *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 97-131.
— Gioè, sotto cit., pp. 155-219.
18. **Nigrino**, vissuto verosimilmente nel II secolo d.C. Siccome lo conosciamo solo dall'operetta di Luciano a lui dedicata, si è dubitato della storicità del personaggio. Si è anche pensato che si possa trattare di uno pseudonimo per designare un personaggio reale (per esempio è interessante l'ipotesi di un gioco di questo genere: *Nigrinus/niger* che corrisponderebbe ad *Albinus/albus*). Il Praechter è invece convinto della storicità del personaggio.
19. **Onasandro**, vissuto nel I secolo d.C. (cfr. voce).
20. **Plutarco di Cheronea**, vissuto fra il I e il II secolo d.C. (cfr. voce).
21. **Severo**, vissuto forse alla fine del II secolo d.C. (cfr. voce).
22. **Teone di Smirne**, vissuto sotto Adriano (cfr. voce).
23. **Trasillo di Alessandria**, astrologo di corte di Tiberio. Professò princìpi pitagorici e platonici e scrisse anche su di essi, come risulta dal seguente passo della *Vita di Plotino* (c. 20) di Porfirio: «Plotino pare che orienti i princìpi pitagorici e platonici verso una interpretazione più chiara delle precedenti; poiché le opere di Numenio, di Cronio, di Moderato e di Trasillo, non raggiungono, neppure alla lontana, il rigore scientifico degli scritti plotiniani sulla stessa materia». La divisione delle opere platoniche in tetralogie, è legata al suo nome, non in quanto ne fu l'ideatore, dato che essa è conosciuta già da Varrone (cfr. *De lingua latina*, VII, 37), ma in quanto, con l'edizione che egli fece di esse, la diffuse e la impose.

A questo elenco di nomi sono da aggiungere:

a) Il contenuto del *Papirus Berolinensis* n. 8, che è pubblicato insieme al commentario anonimo del *Teeteto* dal Diels, cfr. sopra n. 3.

b) La fonte cui attinge Diogene per la sua esposizione della dottrina di Platone. È però da rilevare che i tratti del Medioplatonismo, in questa esposizione di Diogene, non sono del tutto chiari, tant'è che qualche studioso ha pensato, invece, a Posidonio come fonte; cfr.:

— M. Untersteiner, *Posidonio nei placita di Platone secondo Diogene Laerzio III*, Brescia 1970.

La tesi del Praechter a noi sembra ancora quella più plausibile.

c) Gli sviluppi teoretici della dottrina della *Heimarmene* che si trovano nel trattato *De Fato* attribuito a Plutarco, in Calcidio e Nemesio, che già il Gercke riconobbe dipendenti da una fonte platonica in «Rheinisches Museum», 41 (1886), pp. 269 ss.

A questi documenti segnalati già da Praechter sono, a nostro avviso, da aggiungere ulteriormente:

d) La fonte cui attinge Cicerone nel libro I delle *Tusculanae*.

e) La fonte (o le fonti) cui attinge Seneca, quando espone le dottrine platoniche.

f) I nomi dei Platonici riferiti da Longino, presso Porfirio, *Vita di Plotino*, 20.

g) Strettamente connessa al Medioplatonismo è inoltre la «filosofia mosaica» di **FILONE DI ALESSANDRIA**, pur essendo quell'*unicum* che sappiamo.

Dall'elenco del Praechter va invece eliminato, a nostro avviso, Favorino. Questi, infatti, fu, sì, amico di Plutarco e maestro di Erode Attico, ma propende decisamente verso le posizioni dell'Accademia scettica, e, quindi, il suo posto giusto sembra piuttosto essere nell'ambito della storia dello scetticismo.

È difficile un raggruppamento di questi filosofi. Lasciando la distinzione fra «ortodossi» ed «eterodossi» o «sincretisti», di cui abbiamo già detto nel vol. VII, si potrebbe proporre una distinzione, per così dire, geografica:

1) un gruppo di Medioplatonici alessandrini: Dercillide, Eudoro, Filone;
2) un gruppo di Medioplatonici che ruota attorno all'ambiente platonico che si ricostituisce ad Atene: Ammonio l'Egiziano, Plutarco, Nicostrato, Calvisio Tauro, Attico, forse anche Arpocrazione e Severo;
3) i Medioplatonici del cosiddetto «gruppo di Gaio»: ossia, Gaio, Albino, Apuleio, e, verosimilmente, l'Anonimo del commentario al *Teeteto*.

O – Di alcuni di questi autori ci sono giunte opere per intero, di cui diamo le indicazioni alle singole voci alle quali abbiamo sopra fatto rimando: non sembra, in ogni caso, che ci siano giunte le opere più significative. Della maggior parte ci sono giunti solo frammenti.

E T – Un'edizione sistematica dei frammenti era stata progettata e annunciata da Praechter; ma, purtroppo, non è stata realizzata. Questo lavoro è stato finalmente compiuto da E. Vimercati, *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano 2014. Delle edizioni delle opere pervenuteci daremo conto alle voci Onasandro, Plutarco, Teone, Albino, Apuleio, Nigrino, Massimo di Tiro. Per la raccolta di frammenti di singoli autori, oltre a quanto si è detto, si vedano le voci Attico, Celso e Severo. Per l'anonimo *Commentario al Teeteto* si veda l'edizione già sopra cit. Si vedano anche le seguenti opere:

— H. Dörrie (col contributo di A.M. Dörrie), *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus, I. Text, Übersetzung, Kommentar; II. Der hellenistische Rahmen der kaiserzeitlichen Platonismus: Bausteine 36-72. Text, Übersetzung, Kommentar*, hrs. M. Baltes, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987.

— A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Bibliopolis, Napoli 2002.

S – Oltre alla letteratura già menzionata, sono fondamentali le seguenti esposizioni di insieme:

— K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, opera più volte citata, pp. 524-556 (questa esposizione tende forse eccessivamente alla forma del catalogo, ma è preziosa).

— R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, London 1937; Amsterdam 1971[2].

— AA.VV, *Recherches sur la tradition platonicienne*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», III, Vandoeuvres – Genève 1957.

— H. Dörrie, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», V, Vandoeuvres – Genève, 1960, pp. 191-241.

— *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A.H. Armstrong, Cambridge 1970; Part I: *Greek Philosophy from Plato to Plotinus* by P. Merlan, pp. 53-83.
— H. Dörrie, *Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus*, in AA.VV., *Le Néoplatonisme*, Édition du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1971, pp. 17-33.
— K. Praechter, *Kleine Schriften*, Herausgegeben von H. Dörrie, Hildesheim – New York 1973.
— H. Dörrie, *Platonica minora*, München 1976 (contiene, fra l'altro, anche i due saggi sopra citati dell'autore).
— J. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca – New York 1977.
— AA.VV., *Der Mittelplatonismus*, Herausgegeben von C. Zintzen, Darmstadt 1981 (è una raccolta dei più significativi articoli di specialisti sul tema).
Una scelta di testi di interesse filosofico, per i rapporti con il Platonismo si troverà in:
— C. Moreschini, *L'esegesi del Fedro e il Medioplatonismo*, «Koinonia», 14 (1990) pp. 29-39.
— S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, («Publications in Medieval Studies», 23, 1 e 2), 2 voll., Notre Dame 1986.
— F.E. Brenk, *Darkly Beyond the Glass: Middle Platonism and the Vision of the Soul*, in AA.VV., *Platonism in Late Antiquity*, ed. S. Gersh, C. Kannengiesser («Christianity and Judaism in Antiquity, Charles Kannengiesser, Series Editor», 8) Notre Dame 1992, pp. 39-60.
— P.A. Van der Werdt, *Peripatetic soul-division. Posidonious and Middle Platonic moral Philosophy*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 26 (1985), pp. 373-394.
— W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden 1983.
— E. Des Places, *Platonisme et apologétique chrétienne au IIe siècle ap. J.C. Numénius, Atticus, Justin*, «Studia Patristica», 15 (1984), pp. 432-441.
— J. Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Bruxelles 1998.
— G. Radke, *Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch*, A. Francke Verlag, Tübingen – Basel 2003.

B – Dörrie, *Platonica minora*, cit., pp. 524-538; C. Mazzarelli, *Bibliografia medioplatonica*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 72 (1980), pp. 108-144; ivi, pp. 606-639; ivi, 74 (1982), pp. 126-159; S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, («Publications in Medieval Studies», 23, 2), vol. II, Notre Dame 1986, pp. 845-899; Totok, 1997, pp. 568 ss.

MEDIOSTOICI (secoli II-I a.C.).
Il termine «mediostoicismo» è stato creato dallo Schmekel, e si impone per le ragioni che indichiamo nel volume V, anche se si accolgono le istanze critiche fatte valere dal Pohlenz. Si tratta di una forma di stoicismo temperato, con infiltrazioni che (sia pure in un senso ristretto) si possono chiamare eclettiche e altresì con una componente erudita. Diamo un elenco degli esponenti di questa fase dello stoicismo.

1. **Diogene di Babilonia**, fu successore di Zenone di Tarso nello scolarcato. Poté ancora udire le lezioni di Crisippo e fu udito da Carneade. Nel 155 a.C., ormai vecchio, prese parte all'ambasciata a Roma. Può considerarsi il precursore del Mediostoicismo. Fu maestro di Panezio, oltre che di Mnesarco e di Dardano (cfr. voce).
2. **Panezio di Rodi**, fu il primo vero Mediostoico (cfr voce).
3. **Posidonio di Apamea**, fu il secondo grande Mediostoico (cfr. voce).
4. **Fania**, fu discepolo di Posidonio e pubblicò le lezioni del maestro.
5. **Giasone di Nisa**, nipote di Posidonio, assunse la direzione della Scuola dopo la morte dello zio.
6. **Asclepiodoto**, si occupò soprattutto di problemi fisici, in particolare – fra l'altro – dell'origine dei terremoti. È considerato come fonte intermedia fra Posidonio e le *Naturales quaestiones* di Seneca.

7. **Ecatone di Rodi**, fu discepolo di Panezio. Si interessò soprattutto di etica e dedicò a Quinto Tuberone una sua opera (cfr. voce).
8. **Mnesarco di Atene**, fu discepolo di Diogene, oltre che di Panezio. Forse fu successore di Panezio nella direzione della scuola, insieme a Dardano. (Antioco udì le sue lezioni).
9. **Dardano di Atene**, discepolo di Diogene, oltre che di Panezio. Forse fu successore di Panezio nella direzione della Scuola insieme a Mnesarco.
10. **Stratocle di Rodi**, fu pure uno dei discepoli di Panezio. Compose, probabilmente, la prima storia della Scuola del Portico.
11. **Antipatro di Tiro**, fu discepolo di Stratocle. Trattò soprattutto dei doveri, e morì poco dopo la metà del I secolo a.C. (cfr. voce).
12. **Apollonio di Tiro**, pubblicò le biografie e i cataloghi delle opere degli Stoici.

Ricordiamo, infine, anche **Diodoto Stoico** (13), che fu maestro di Cicerone e visse in casa di questi; **Apollonide Stoico** (14), che assistette Catone nelle sue ultime ore di vita e **Atenodoro di Tarso** (15), che venne a Roma nel 67 a.C. Anche **Ario Didimo** ebbe stretti legami con la Stoa (cfr. voce).

Ulteriori informazioni, oltre che nel Pohlenz, sotto indicato, si trovano in Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, pp. 589 s., nota 3 e pp. 606 ss., nota 1.

O – Di tutti questi filosofi ci sono giunti solo frammenti e testimonianze indirette.

E T – Manca un'edizione o una collezione che raccolga sistematicamente quanto di essi ci è pervenuto, e quindi mancano anche le traduzioni. Notevoli progressi si sono fatti per Panezio e Posidonio, su cui si vedano gli studi di Vimercati citati alle singole voci. Si vedano anche le voci Diogene di Babilonia ed Ecatone. Per il materiale riguardante gli altri nomi, si vedano le indicazioni che dà il Pohlenz, *La Stoa*, I, pp. 496-514, nelle note.

S – Una ricostruzione che ha valore storico e che, malgrado sia per molti aspetti superata, resta un punto di partenza imprescindibile, è quella già citata di:
— A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang dargestellt*, Berlin 1892; rist. anast., Hildesheim – New York 1974.
— Anche la parte seconda della *Stoa* del Pohlenz, che reca il titolo di *Il periodo di mezzo della Stoa* (vol. 1, pp. 385-575), è un indispensabile punto di riferimento. Tuttavia, pure il Pohlenz va preso con estrema cautela, per la tendenza a gonfiare sia Panezio, sia (soprattutto) Posidonio, con il conseguente sbilancio prospettico. La ricostruzione della storia del periodo di mezzo della Stoa potrà essere scritta solo quando si sarà del tutto superato il pregiudizio del pamposidonismo e si saranno interamente riscattate le relative ipoteche. Cfr. inoltre:
— M.E. Reesor, *The Political Theory of the Old and Middle*, New York 1951.

B – Per la bibliografia cfr. le singole voci cui sopra facciamo riferimento.

MEGARICI (sono i filosofi seguaci della dottrina di Euclide socratico, che fondò la sua scuola nella città di Megara [donde il nome], nonché i filosofi che svilupparono alcuni temi di questa Scuola in età ellenistica, fin verso la metà del III secolo d.C.

Ecco l'elenco completo dei filosofi megarici, secondo l'edizione del Döring, sotto citata, con i relativi rimandi alla medesima (i primi due numeri indicano le pagine in cui si trovano i frammenti, gli altri due numeri le pagine del commentario).

I. Euclide e la sua scuola

1. **Euclide di Megara**, vissuto fra il V e il IV secolo a.C. (pp. 3-14; 73-91).
2. **Dioclide di Megara**, discepolo di Euclide. È per noi solo un nome (p. 14).
3. **Dionigi di Calcedonia**, detto il **Dialettico**, fu uno dei maestri di Teodoro l'Ateo. È per noi poco più che un nome (pp. 14; 99).
4. **Ittia**. È per noi poco più che un nome (pp. 15; 100 s.).
5. **Clinomaco di Turi**. È per noi poco più che un nome (pp 51; 101).

II. Eubulide e la sua scuola

6. **Eubulide di Mileto**, vissuto nel secolo IV a.C. Fu famoso per i suoi paradossi: cfr. anche voce (pp. 16-20); (102-114).
7. **Eufanto di Olinto**, fu anche storico e tragediografo e uno dei maestri di Antigono Gonata. Ci sono pervenute pochissime testimonianze (pp. 20-21; 114-115).

8. **Memnone**, ricavabile dal *Pap. Herc. 1112*, fr. 2 (pp. 21; 115).
9. **Alessino di Elide**, vissuto a cavallo fra il IV e il III secolo a.C. Di lui ci sono giunte testimonianze, che lo mostrano polemicamente impegnato contro Zenone (pp. 21-27; 115-123).

III. Diodoro e la sua scuola

10. **Apollonio Cronio**, maestro di Diodoro. È per noi solo un nome (pp. 28; 124).
11. **Diodoro Crono**, vissuto nella seconda metà del IV secolo e agli inizi del III a.C. Ci sono pervenute interessanti testimonianze, soprattutto sul concetto di possibile; cfr. anche voce (pp. 28-44; 124-138).
12. **Filone Dialettico**, probabilmente diretto discepolo di Diodoro, pure noto per la sua interpretazione del possibile (pp. 45; 126 s.; 13 ss.; 138 ss.).
13. **Pantoide Dialettico**, scrisse *Sulle amfibolie*, contro cui Crisippo polemizzò. Per il resto ci è pochissimo noto (pp. 45; 139).
14. **Le figlie di Diodoro (Menessene, Argeia, Teognide, Artemisia e Pantacleia)**, sono nominate come seguaci del megarismo e denominate Dialettiche (p. 45; cfr. pp. 29; 125).

IV. Stilpone e la sua scuola

15. **Pasicle di Tebe**, maestro di Stilpone, a noi pressoché sconosciuto (pp. 46; 140 s.).
16. **Trasimaco di Corinto**, forse uno dei maestri di Stilpone (pp. 46; 140 s.).
17. **Stilpone**, vissuto a cavallo fra il IV e il III secolo a.C. Di lui ci sono pervenute alcune testimonianze. Fu uno dei maggiori esponenti del Megarismo; cfr. anche voce (pp. 46-61; 140-164).
18. **Filippo il Megarico**, forse discepolo di Stilpone, peraltro sconosciuto (pp. 61; 144).
19. **Simmia di Siracusa**, fu discepolo di Stilpone e ne sposò la figlia (pp. 61; 142).
20. **Alcimo Oratore** (forse **Alcimo Siculo**), conquistato al Megarismo da Stilpone (pp. 61; 144 s.).
21. **Aristide**, peraltro sconosciuto (pp. 61; 144 s.).
22. **Difilo del Bosforo**, prima seguace di Teofrasto, e poi conquistato da Stilpone al megarismo (pp. 61; 144 s.).
23. **Clitarco di Alessandria**, prima Cirenaico, poi conquistato da Stilpone (pp. 61; 144 s.).
24. **Metrodoro il Teoretico**, discepolo di Teofrasto, successivamente conquistato da Stilpone (pp. 61; 144 s.).
25. **Mirmece**, venuto per confutare Stilpone, ne fu conquistato (pp. 61; 144 s.).
26. **Peonio Dialettico**, a noi sconosciuto (pp. 61; 144 s.).
27. **Frasidemo**, guadagnato da Stilpone al Megarismo dalle file dei Peripatetici (pp. 61; 144 s.).
28. **Timagora di Gela**, sottratto da Stilpone ai seguaci di Teofrasto (pp. 61; 144 s.).

V. Appendice: Brisone e la sua scuola

29. **Brisone**, nato forse fra la fine del V secolo e gli inizi del IV secolo a.C. (pp. 62-67; 157-166).
30. **Polisseno**, sofista megareggiante, discepolo di Brisone; cfr. anche voce (pp. 67-70; 166-170).

O – Di tutti questi filosofi, come abbiamo detto, ci sono giunti solo frammenti che rendono problematica la ricostruzione del loro pensiero.

E C – L'edizione di riferimento (con commento) è quella già citata:
— K. Döring, *Die Megariker, Kommentierte Sammlung der Testimonien* («Studien zur antiken Philosophie», Band 2), Grüner, Amsterdam 1972.
Di indispensabile consultazione è ora anche l'edizione di:
— G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 375-484.

T – Una traduzione in lingua tedesca si trova in:
— Nestle, *Die Sokratiker...* (cfr. voce Socratici), pp. 172-177.

T C – L. Montoneri, *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, a cura di L. Montoneri, Catania 1984.
— R. Muller, *Les Mégariques. Fragments et témoignages* («Historie des doctrines de l'antiquité classique», 9), Paris 1986.

S – Le ricostruzioni critiche più complete e sostanziose sono del secolo scorso, perciò le citiamo (anche se, ovviamente, superate nei dettagli) accanto a quelle moderne:
— F. Deycks, *De Megaricorum doctrina*, Bonn 1827 (Diss.).
— H. Ritter, *Bemerkungen über die Philosophie der Megarischen Schule*, «Rheinisches Museum», 2 (1828), pp. 293-335.
— D. Henné, *École de Mégare*, Paris 1843.
— M.C. Mallet, *Histoire de l'école de Megare*, Paris 1845.
— C.M. Gillespie, *On the Megarians*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 21 (1911), pp. 218-241.
— K. von Fritz, *Megariker*, in *R.E.*, Suppl. 5 (1931), pp. 707-724.
— A. Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», Serie VI, 8 (1932), pp 463-499
— N. Hartmann, *Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse», X, 1937; ora in *Kleinere Schriften*, II, Berlin 1957; pp. 85-100.
— T. Gomperz, *Pensatori Greci*, traduzione Italiana, vol. II, Firenze 1950[3], pp. 607-660.
— G. Cambiano, *Il problema dell'esistenza di una scuola Megarica*, in AA.VV., *Scuole Socratiche minori e filosofia ellenistica*, a cura di G. Giannantoni, Bologna 1977.

B – In Döring, *op. cit*., pp. 172-174. Si troveranno indicazioni bibliografiche utili. Si vedano anche le numerose indicazioni in Giannantoni. Uno stato delle moderne ricerche si trova in: G. Cambiano, *La scuola megarica nelle interpretazioni moderne*, «Rivista di filosofia», 62 (1971), pp. 227-253; Totok, 1997, pp. 233 s.

MEGILLO PITAGORICO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 37.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Megillos*, Abo 1965, p. 115.

MELANTE PERIPATETICO, discepolo di Teofrasto e suo erede.

MELANZIO DI RODI: cfr. Neoaccademici, 16.

S B – W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, p. 909.

MELEAGRO DI GADARA, pensatore cinico, vissuto fra il II e il I secolo d.C.

O – Ci sono pervenuti solo scarsi frammenti.

E – A. Riese, *Meleagri Cynici praeter epigrammata reliquiae, in M.T. Varro, Saturarum Menippearum Reliquiae*, Lipsiae 1865; rist. anast., Olms, Hildesheim 1971, pp. 246-247.

MELISSA PITAGORICA, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 38.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Melissa*, Abo 1965, pp. 115-116.

MELISSO DI SAMO: cfr. Presocratici, 30; Eleati, 3, e inoltre:

E – H. Diels – W. Kranz*, Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Melissos*, Berlin 1951[6], pp. 258-276.

E T C – G. Reale, *Melisso, Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1970 («Biblioteca di Studi Superiori», 50). Abbiamo, in quest'opera, ampliato considerevolmente l'area dossografica e aggiunto due frammenti, fornendo anche la traduzione e il primo commentario sistematico sia dei frammenti, sia delle testimonianze); ora in M. Untersteiner – G. Reale, *Eleati. Parmenide – Zenone – Melisso*, Bompiani, Milano 2011, pp. 661-1111.
— J.P. Dumont, *Mélissos, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiquesé*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 293-315.
— P. Albertelli, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Melisso*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 305-322.

S – In Reale, cit., pp. 1-268 si troverà una monografia dal titolo: *Melisso e la Storia della filosofia greca*, in cui proponiamo una nuova interpretazione del filosofo di Samo come sistematore dell'eleatismo e bersaglio dialettico dei Pluralisti e in cui discutiamo tutte le varie interpretazioni.

— R. Vitali, *Melisso di Samo sul mondo o sull'essere. Una interpretazione dell'Eleatismo*, Urbino 1973.

B – Reale, cit. pp. 403 ss.; B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 561-562.

MEMNONE MEGARICO: cfr. Megarici, 8.

MENECEO EPICUREO: cfr. Epicurei, A, 10.

MENECMO: cfr. Accademici antichi, 21.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 115-124, 327-336, 545-559.

S – J. Barnes, *Aristotle, Menaechmus, and circular proof*, «Classical Quarterly», 26 (1976), pp. 278-292.

MENEDEMO CINICO, vissuto nel III secolo a.C.

E – Crönert, *Kolotes und Menedemos*, *passim* (cfr. voce Colote).

E C – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, (cfr. voce Socratici Minori), V M, vol. II, pp. 587-589.

T – Paquet, *Les Cyniques*... (cfr. voce Cinici), pp. 124 ss.

MENEDEMO DI ERETRIA: cfr. Eliaci, 6.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, (cfr. voce Socratici Minori), III F, vol. I, pp. 503-518; IV pp. 129-134.

S – K. von Fritz, *Menedemos*, 9, in *R.E.*, XV, 1 (1931), coll. 788-794.

B – K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 348 s.

MENEDEMO DI PIRRA: cfr. Accademici antichi, 22.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 91-96, 305-310, 523-529.

MENEFILO PERIPATETICO: cfr. Peripatetici, Elenco scolarchi, 12.

MENANDRO CINICO, cfr. Cinici, 5.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 515-516.

MENESSENE MEGARICA: cfr. Megarici, 14.

MENESTORE DI SIBARI: cfr. Presocratici, 32; Pitagorici antichi, 12.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Menestor*, Berlin 1951[6], pp. 375-376; ed. Bompiani, pp. 760-763.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Menestore*, vol. I, Firenze 1958, pp. 162-169; ed. Bompiani, pp. 183-192.

— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Ménestor, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 443-445.

— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Menestore*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 422-423.

MENIPPO DI GADARA, filosofo cinico del III secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti pochi frammenti.

E – A. Riese, *Menippi Cynici Reliquiae, in M.T. Varro Saturarum Menippearum Reliquiae*, Teubner, Lipsiae 1865, rist. anast., Olms, Hildesheim 1971, pp. 245-246.

T – Nestle, *Die Sokratiker...* (cfr. voce Socratici), pp. 146-147.
— Paquet, *Les Cyniques...* (ctr. voce Cinici), pp. 122-124.

S – R. Helm, *Lucian und Menipp*, Leipzig – Berlin 1906; rist. anast., Olms, Hildesheim 1967.
— R. Pratesi, *Timone, Luciano e Menippo. Rapporti nell'ambito di un genere letterario*, «Prometheus», 11 (1985), pp. 40-68).
— J.C. Relihan, *Menippus, the Cur from Crete*, «Prometheus», 16 (1990), pp. 217-24.
— J.C. Relihan, *Ancient Menippean satire*, Baltimore – New York 1993.

B – K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, p. 362.

MENODOTO DI NICOMEDIA: cfr. Medici Empirici, 15; Neoscettici, 14.

METOPO DI METAPONTO, PSEUDO: Cfr. Mediopitagorici, 39.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Metopos*, Abo 1965, pp. 116-121.

E T C – B. Centrone, *Pseudopythagorica Ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Introduzione, edizione, traduzione, commento, Napoli 1990, pp. 87-94 (edizione), 121-125 (traduzione), 193-216 (commentario).

T – *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st. cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), pp. 160-161.
— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 249 ss.
— K. Praechter, *Metopos, Theages and Architas bei Stobaeus, Flor 1, 64, 67 ss.*, «Philologus», 61 (1902), pp. 266-270.

METROCLE DI MARONEA: cfr. Cinici 10.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 581-584.

METRODORO DI CHIO: cfr. Presocratici, 70; Atomisti, 4.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Abderiten, Metrodoros von Chios*, Berlin 1952[6], pp. 231-235; ed. Bompiani, pp. 1484-1493.

E T C – M. Andolfo, *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti*, secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, parole-chiave e appendice bibliografica, Bompiani, Milano 2001, pp. 414-425.

T – J.P. Dumont, *Les Abdéritains, Métrodore de Chio, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 939-947.
— V.E. Alfieri, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Metrodoro*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], pp. 831-837.

METRODORO DI LAMPSACO: Cfr. Presocratici, 61.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Metrodoros von Lampsakos*, Berlin 1952[6], pp. 49-50; ed. Bompiani, pp. 1102-1105.

T – J.P. Dumont, *Après Anaxagore et Héraclite, Métrodoro de Lampsaque, Texts traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 693-694.

— G. Giannantoni, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Metrodoro di Lampsaco*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, 2002[7], pp. 617-618.

METRODORO DI LAMPSACO EPICUREO, filosofo del Giardino del IV-III secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti, in gran parte papiracei, oltre a testimonianze indirette.

E – A. Körte, *Metrodori Epicurei fragmenta collegit, scriptoris incerti Epicurei commentarium moralem subiecit*, «Jahrbücher für classische Philologie», Supplementband XVII (1890), pp. 529-597. I frammenti di Metrodoro si trovano precisamente alle pp. 534-570 (*Metrodori quae supersunt*).

— F. Longo Auricchio, *Testimonianze dalla Retorica di Filodemo sulla concezione dell'oratoria nei primi maestri epicurei*, «Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi», 15 (1985), pp. 31-61.

T – I testi di Metrodoro, secondo l'edizione Körte, sono stati recentemente tradotti in italiano da:

— Isnardi Parente, *Opere di Epicuro* (cfr. voce Epicuro) p. 499-526. (La Isnardi Parente ha altresì tradotto il testo del trattato morale anonimo, ivi, pp. 88-593, riferendolo però a Polistrato).

S – A. Tepedino Guerra, *Il contributo di Metrodoro di Lampsaco alla formazione della teoria epicurea del linguaggio*, «Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi», 20 (1990), pp. 17-25.

B – Cfr. ulteriore bibliografia in Usener, *Glossarium Epicureum* (cfr. voce Epicurei), p. XXI, e in M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, p. 222.

METRODORO PITAGORICO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 40.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Metrodoros*, Abo 1965, pp. 121-122.

METRODORO DI SCEPSI: cfr Neoaccademici, 19.

S B – W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, p. 911.

METRODORO DI STRATONICEA: cfr. Neoaccademici. 15.

S B – W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 905 s.

METRODORO IL TEORETICO: cfr. Megarici, 24.

MICHELE DI EFESO: arcivescovo di Efeso vissuto fra i secoli XI e XII. Fu discepolo di Psello e autore di commentari all'*Organon* e all'*Etica nicomachea*, ai *Parva naturalia*, al *De partibus animalium* e ad altri scritti di Aristotele.

E – Cfr. *C.A.G.*, vol. XIV, 3, XX, XXII, 1-3.

T – D. Konstan, *Aspasius, On Aristotle Nicomachean Ethics 8*, with Michael of Ephesus, *On Aristotle Nicomachean Ethics 9*, and Anonymous, *On Aristotle Nicomachean Ethics 8-9*, London – New York 2001.

S – K. Praechter, *Michael von Ephesos und Psellos*, «Byzantinische Zeitschrift», 31 (1931), pp. 1-12.
— A. Preus, *Aristotle and Michael of Ephesus on the Movement and Progression of Animals*, Hildesheim – New York 1981.
— AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, p. 496.

MIIA PITAGORICA: cfr. Mediopitagorici, 41.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Mya*, Abo 1965, pp. 123-124.

MILONE DI CROTONE, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 42.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Milon*, Abo 1965, pp. 122-123.

MINUCIO FELICE, scrittore latino del III secolo d.C. È autore di un'opera in forma dialogica dal titolo *Octavius* in difesa del Cristianesimo, tesa a confutare le accuse e le calunnie dei pagani contro il Cristianesimo, utile per lo studioso del pensiero antico-pagano come fonte dossografica.

L – K. Bernhard – D. Najock – A. Nowosad, *Concordantia in Minuci Felicis Octavium*, Hildesheim 1991.

T – F. Solinas, *Minucio Felice, Ottavio*, introduzione, traduzione e note, Milano 1992.

B – Si veda la bibliografia in Totok, *Handbuch*..., II, pp. 82 ss.

MIONIDE PITAGORICO: cfr. Presocratici, 56; Pitagorici antichi, 30.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten un fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Simos, Myonides, Euphranor*, Berlin 1951[6], pp. 444-445; ed. Bompiani, pp. 912-913.

E T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Simo, Simonide, Eufranore*, vol. II, Firenze 1962, pp. 436-439; ed. Bompiani, pp. 663-668.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Myonide, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 555.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Simo, Mionide, Eufranore*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], p. 506.

MIRMECE MEGARICO: cfr. Megarici, 25.

MITRE EPICUREO: cfr. Epicurei, A, 12.

MNESARCO DI ATENE: cfr. Stoici, Elenco scolarchi, 8; Mediostoici, 8.

MNESARCO PITAGORICO: cfr. Pitagorici, Elenco scolarchi, 3.

MODERATO DI GADES, neopitagorico del I secolo d.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti e testimonianze da Porfirio, Simplicio e Stobeo.

E – Si vedano in Mullach, *Fr. Phil. Gr.*, II, pp. 48 ss. (con traduzione latina).

S – Fondamentali sono le osservazioni sul nostro filosofo che si leggono in:
— E.R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One»*, «Classic Quarterly», 22 (1928), pp. 129-142.
— A.J. Festugière, *La Révelation d'Hermes Trismégiste*, vol. IV, Paris 1954 (cfr. in particolare pp. 19-53).
— F. Adorno, *Studi sul pensiero greco*, Firenze 1966, pp. 179-198.

MONIMO DI SIRACUSA: cfr. Cinici, 7.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 519-522.

MOSCO DI ELIDE: cfr. Eliaci, 5.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 501-502.

MUSEO DI ATENE: cfr. Presocratici, 2.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Anfänge, I. Kosmologische Dichtung der Frühzeit, Museus*, Berlin 1951[6], pp. 20-27; ed. Bompiani, pp. 42-57.
— G. Colli, *La sapienza greca*, I, Milano 1990, 1992[2], pp. 292-319.

T – G. Giannantoni, *Gli inizi. I. La più antica poesia cosmologica, Museo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, 2002[7], pp. 24-31.

MUSONIO RUFO, filosofo neostoico del I secolo d.C.

O – Ci restano di lui alcune diatribe, stese da un certo Lucio, un suo discepolo, non ben identificabile.

E – Resta fondamentale l'edizione di:
— O. Hense, *C. Musonii Rufi Reliquiae*, Lipsiae 1905 (Bibl. Teubn.), 1990[2]. Contiene: *C. Musonii Rufi Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae; C. Musonii Rufi Fragmenta minora; C. Musonii Rufi Epistulae spuriae*.
Le lettere spurie attribuite a Musonio si vedano anche in:
— R. Hercher, *Epistolographi Graeci, Didot*, Parisiis 1873; rist. anast., Hakkert, Amsterdam 1965, pp. 401-404.

T – R. Laurenti, *C. Musonio Rufo, Diatribe e i frammenti minori*, Signorelli, Roma 1967.
— I. Ramelli, *Musonio Rufo, Diatribe, frammenti, testimonianze*, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2001.

S – L. Gallinari, *Il pensiero pedagogico-morale di M. Rufo*, Roma 1959.
— A.C. van Geytenbeek, *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, Revised edition, translated by B.L. Hijmars Jr., Assen 1963 (la prima edizione, in fiammingo, era stata pubblicata nel 1949).
— R. Laurenti, *Musonio ed Epitteto*, «Sophia», 34 (1966), pp. 317-335.
— R. Laurenti, *La concezione della virtù in Musonio*, «Sophia», 35 (1967), pp. 301-317.
— A.J. Festugière, *Deux prédicateurs dans l'antiquité: Télès et Musonius*, Paris 1978.
— R. Laurenti, *Musonio, maestro di Epitteto*, ANRW, II, 36, 3 (1989) pp. 2105-2146.
— M. Nussbaum, *Musonius Rufus enemy of double standards for men and women?*, in *Double standards in the ancient and medieval world*, ed. by K. Pollmann, Göttingen 2000, pp. 221-246.

B – Ulteriori indicazioni bibliografiche si troveranno nelle note della *Introduzione* alla traduzione del Laurenti, sopra citata.

MYS, SCHIAVO DI EPICURO: cfr. Epicurei, A, 13.

N

NAUSIFANE DI TEO: cfr. Presocratici, 75; Atomisti, 9; cfr. anche Scettici antichi, 3, e inoltre:
E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Abderiten, Nausiphanes*, Berlin 1952[6], pp. 246-250; ed. Bompiani, pp. 1526-1535.
E T C – M. Andolfo, *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti*, secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, parole-chiave e appendice bibliografica, Bompiani, Milano 2001, pp. 462-473.
T – J.P. Dumont, *Les Abdéritains, Nausiphane, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 968-974.

— V.E. Alfieri, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Nausifane*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, pp. 857-863.

S – S. Zeppi, *Intorno al pensiero di Nausifane: Nausifane fra Democrito e la sofistica*, in *Studi sulla filosofia presocratica*, Firenze 1962, pp. 159-171.

NELEO DI SCEPSI, filosofo peripatetico, erede, dopo la morte di Teofrasto, per volontà di questi della biblioteca del Peripato.

NEMESIO DI EMESA, filosofo neoplatonico cristiano del IV secolo d.C.

O – È autore di un trattato *De natura hominis*.

E – C.F. Matthaei, *Nemesius Emesenus, De natura hominis graece et latine*, Halae Magdeburgicae 1802; rist. anast., Olms, Hildesheim 1967.
— Migne, *Patrologia Graeca*, XL, pp. 508 ss.
— M. Morani, *De natura hominis*, Leipzig 1987 (Bib. Teubn.).

E T – G. Verbeke, J.R. Moncho (edd.), *Némésius d'Émèsa. De natura hominis*, traduction de Burgundio de Pise. Édition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésius, Leiden 1975.

T C – W. Telfer, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, London – Philadelphia 1955.
L'indicazione di altre traduzioni si vedrà in A. Siclari, nell'opera sotto citata, pp. 26-27 e nota 38.

S – W. Jaeger, *Nemesios von Emesa, Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin 1914.
— A. Siclari, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, Padova 1971.

B – Ricca bibliografia si troverà in Siclari, *op. cit*., pp. 728, nelle note; cfr. anche Totok 1997, p. 625.

NEOACCADEMICI, sono gli Accademici che vanno da Arcesilao a Carneade e ai suoi seguaci, ossia gli Accademici scettici. (Si veda come li caratterizza Cicerone negli *Acad. pr*., XII, 43-46).

Ecco gli esponenti dell'indirizzo neoaccademico (ci atteniamo alla lista del Goedeckemeyer).

1. **Arcesilao di Pitane**, nato nel 316/315, morto nel 241/240 a.C. Fu dal 268/264 scolarca (cfr. voce).
2. **Lacide di Cirene**, discepolo e successore di Arcesilao nella direzione della Scuola (cfr. voce).
3. **Telecle di Focea**, fu probabilmente scolarca.
4. **Evandro di Focea**, fu probabilmente scolarca.
5. **Egesino di Pergamo**, morto, forse, intorno al 159/158 a.C. Fu uno degli scolarchi.
6. **Carneade di Cirene**, vissuto fra la fine del III e la seconda metà del II secolo. Fu uno degli scolarchi più famosi (cfr. voce).
7. **Carneade il Giovane**, figlio di Polemarco. Ricevette da Carneade il Vecchio l'incarico della direzione della Scuola. Morì intorno al 131/130 a.C.
8. **Cratete di Tarso**, morto nel terzultimo decennio del II secolo. Fu scolarca, successore di Carneade il Giovane.
9. **Clitomaco di Cartagine**, nato intorno al 187/186 a.C. e morto nel 110/109. Fu successore di Cratete (cfr. voce). L'Accademia in questo periodo ebbe molti seguaci, e alcuni di questi fondarono anche scuole fuori di Atene.
10. **Callicle**, fondò una scuola a Larissa.
11. **Zenodoro di Tiro**, presiedette a una scuola in Alessandria.
12. **Agnone di Tarso**, fu uno dei discepoli più vivaci di Carneade. Polemizzò soprattutto contro la retorica.
13. **Carmada (o Carmade)**, fu abile oratore e cercò di utilizzare la retorica in senso carneadeo. Ebbe poi anche una scuola e discepoli propri.
14. **Agatocle di Tiro**, fu discepolo di Carneade.
15. **Metrodoro di Stratonicea**, abbandonò le file degli Epicurei per passare alla Scuola di Carneade.

16. **Melanzio di Rodi**, discepolo di Carneade.
17. **Eschine di Napoli**, discepolo di Melanzio. Poté ancora udire le lezioni del vecchio Carneade.
18. **Diodoro**, oratore e sofista. Discepolo di Carmada.
19. **Metrodoro di Scepsi**, vissuto a cavallo fra il II e il I secolo a.C., discepolo di Carmada. Ebbe a sua volta discepoli un Metrodoro di Pitane e un Metrodoro di Cizico a noi totalmente sconosciuti.
20. **Eraclito di Tiro**, discepolo di Clitomaco. Discuteva spesso contro Antioco.
21. **Filone di Larissa**, discepolo di Clitomaco. Con le ultime prese di posizione di questo filosofo, l'Accademia invertì rotta, per passare, poi, con Antioco, decisamente all'eclettismo (cfr. voce Eclettici).
22. **Boeto di Maratona**, coevo di Carneade, conosciuto solo grazie ai papiri ercolanesi.

Stretti legami con i Neoaccademici ebbero **Cicerone**, che propende in modo deciso verso un Eclettismo moderato (cfr. voce, e **Favorino** (cfr voce). Da depennare dalla lista dei Neoaccademici (contrariamente a quanto si credeva, e qualcuno erroneamente continua a credere), è, invece, **Eudoro di Alessandria**, che è uno dei primissimi Medioplatonici (cfr. voce). Fondamentale per ricostruire il catalogo degli Accademici è:
— S. Meckler, *Academicorum Philosophorum Index Herculanensis*, Berlin 1958[2].

O – Di questi filosofi possediamo testimonianze indirette.

E – Una raccolta sistematica delle testimonianze e dei frammenti di questi filosofi è progettata da M. Gigante nella collana «La scuola di Platone», patrocinata dall'«Istituto Italiano per gli Studi Filosofici» e pubblicata dall'editrice Bibliopolis di Napoli.

T – Una buona raccolta in traduzione italiana degli autori più significativi si trova invece in:
— Russo, *Scettici*... (cfr. voce), pp. 135-537 (opportunamente Russo include per intero anche gli *Academica* ciceroniani.
Indicazioni più dettagliate diamo alle singole voci, alle quali abbiamo sopra fatto rimando.

S – R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophischen Schriften*, vol. III, Leipzig 1883; rist. anast., Hildesheim 1964.
— Brochard, *Les sceptiques*... (cfr. voce Scettici), pp. 93-225.
— L. Credaro, *Lo scetticismo degli Accademici*, 2 voll., Roma 1889-1893.
— Goedeckemeyer, *Geschichte*... (cfr. voce Scettici), pp. 30-209.
— P. Couissin, *Le stoicisme de la Nouvelle Académie*, «Revue d'Histoire de la Philosophie», 3 (1929), pp. 241-276.
— P. Couissin. *L'origine et l'evolution de l'époché*, «Revue de Études Grecques», 42 (1929), pp. 373-397.
— O. Gigon, *Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie*, «Museum Helveticum», 1 (1944), pp. 47-64.
— Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec* (cfr. Scettici), pp. 39-135.
— Dal Pra, *Lo scetticismo greco* (cfr. voce Scettici), I, pp. 113-346.
— A. Weische*, Cicero und die Neue Akademie*, Münster (Westf.) 1975[2].
— H. Tarrant, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the fourth Academy*, Cambridge 1985.

B – L. Ferraria – G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, in: *Lo scetticismo*... (cfr. voce Scettici), pp. 753-850; la più recente bibliografia e relativo *status quaestionis* si troveranno in W. Görler, *Älterе Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 775-1168.

NEOCLE EPICUREO: cfr. Epicurei, A, 14.

NEOCLIDE: cfr. Accademici antichi, 23.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 75-78, 287-290, 511-512.

S – K. von Fritz, art. *Neoklides*, *R.E.* Suppl. bd. 7 (1940), pp. 566-568.
— L. Credaro, *Lo scetticismo degli Accademici*, 2 voll. («Testi e interpreti del pensiero antico», 2), Milano 1985. Ristampa anastatica, con premessa di F. Decleva Caizzi, dell'edizione del 1889, 1893.

NEOPITAGORICI (secoli I a.C. – inizi del III secolo d.C.).
Abbiamo distinto un «Mediopitagorismo» da un «Neopitagorismo» per le ragioni che spieghiamo nel libro VII. Mediopitagorici sono certi autori di pseudepigrafi che si nascondono sotto il nome di antichi pitagorici (cfr. voce); mentre Neopitagorici sono, propriamente, quei filosofi che si presentano col loro nome, avendo acquistato piena coscienza della loro identità e del loro ruolo, che manca, invece, agli autori di pseudepigrafi.

Fra i Neopitagorici si possono distinguere i seguenti quattro gruppi: I) un primo gruppo, che operò in ambiente romano, la cui filosofia ebbe una impronta prevalentemente etica; II) un secondo gruppo, che sviluppò l'indirizzo religioso-speculativo; III) un terzo gruppo, che sviluppò l'indirizzo religioso-mistico; IV) un quarto gruppo, costituito da raccoglitori di sentenze, il cui «pitagorismo» è alquanto tenue e generico.

I. Neopitagorici che operarono in ambiente romano

1. **PUBLIO NIGIDIO FIGULO**, vissuto nella prima metà del I secolo a.C. (cfr. voce).
2. **QUINTO SESTIO** (e il suo circolo), fiorito nella seconda metà del I secolo a.C. e nei primi anni del I secolo d.C.
3. **SESTIO**, figlio di Quinto Sestio.
4. **SOZIONE DI ALESSANDRIA**, fu uno dei maestri di Seneca.
5. **LUCIO CRASSICIO DI TARANTO**.
6. **FABIANO PAPIRIO**, che passò dalla retorica alla filosofia. Fu uno dei maestri di Seneca, che di lui ci parla nell'*Epistola 100*.

II. Neopitagorici che svilupparono l'indirizzo religioso-speculativo

1. **MODERATO DI GADES**, vissuto nel I secolo d.C. (cfr. voce).
2. **NICOMACO DI GERASA**, vissuto nella prima metà del II secolo d.C. (cfr. voce).
3. **NUMENIO DI APAMEA**, vissuto nella seconda metà del II secolo d.C. Fuse il Medioplatonismo col Pitagorismo (cfr. voce).
4. **CRONIO**, presentato da fonti antiche quale seguace di Numenio (cfr. voce).

III. Neopitagorici rappresentanti dell'indirizzo prevalentemente mistico-religioso

1. **APOLLONIO DI TIANA**, vissuto nel I secolo d.C. (cfr. voce).
2. **FILOSTRATO FLAVIO**, famoso soprattutto per aver scritto *La vita di Apollonio*, da lui composta per ispirazione di Giulia Domna (cfr. voce).

IV. Neopitagorici raccoglitori di sentenze

— **SESTO** (da non confondersi con Sestio) (cfr. voce).
— **SECONDO** (cfr. voce).

E – Di questi pensatori – se si eccettuano Nicomaco, Filostrato, Sesto e Secondo – ci sono pervenuti solo frammenti e testimonianze. Di molti è stata fatta la raccolta e l'edizione dei frammenti, di cui daremo conto alle singole voci. Le fonti per la ricostruzione del pensiero dei Sestii si troveranno indicate negli autori sotto citati.

S – Sul Neopitagorismo in genere e su quello romano in particolare si vedano:
— E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, pp. 699 ss.; di recente tradotto in italiano: cfr., sotto, Zeller-Del Re.
— A. Gianola, *La fortuna di Pitagora presso i Romani*, Catania 1921.
— F. Bömer, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie*, Leipzig 1936.
— V. Capparelli, *La sapienza di Pitagora*, vol. I, Padova 1941.
— L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano (dalle origini alla fine della repubblica)*, Torino 1955.
— A. Squilloni, *Il significato etico-politico dell'immagine re-legge animata. Il* νόμος ἔμψυχος *nei trattati neopitagorici* Περὶ βασιλείας, «Civiltà Classica e Cristiana», 11 (1990), pp. 75-94.
— D.J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathemathics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1998.
— A. Cacciari, *Temi medioplitonici e neopitagorici in un frammento pseudo-giustineo*, «Paideia», 43 (1988), pp. 3-27.
— J. Whittaker, *Neopythagoreanism and the Trascendent Absolute*, «Symbolae Osloenses», 48 (1973), pp. 77-86.
— J. Whittaker, *Neopythagoreanism and Negative Theology*, «Symbolae Osloenses», 44 (1969), pp. 109-125.
— Di tutti i Neopitagorici di rilievo daremo indicazioni analitiche alle singole voci.

B – In Ferrero, *op. cit.*, pp. 422 ss. e nelle note *passim*, si troverà ampia bibliografia. Cfr. la bibliografia sugli altri Neopitagorici alle singole voci. Di recente è stata altresì pubblicata la traduzione italiana della parte dell'opera zelleriana contenente la trattazione sui Neopitagorici, con aggiornamenti di R. Del Re, purtroppo non sempre soddisfacenti e soprattutto incompleti: E. Zeller-R. Mondolfo*, La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte III, Volume IV: *I precursori del Neoplatonismo*, traduzione di E. Pocar, a cura di R. Del Re, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 3-141 (citiamo questo volume con l'abbreviazione Zeller-Del Re).

NEOPLATONICI (secoli III-VI d.C.)
Sulle scuole secondo le quali si possono raggruppare i Neoplatonici e sulle tendenze a esse relative si è fatta luce soprattutto nel corso del nostro secolo e i dibattiti e gli approfondimenti sono tuttora in corso. Prendiamo come base il quadro fornito dal Praechter, che corregge radicalmente quello precedente proposto dallo Zeller, integrandolo in alcuni punti. Ricordiamo ancora che le tesi fondamentali del Praechter sono state fondamentalmente confermate dagli studi successivi, eccetto che nella interpretazione della Scuola di Alessandria, che alcuni, oggi, tendono a rivalutare, ritenendola filosoficamente più consistente di quanto non pensasse il Praechter.

Ecco un catalogo degli esponenti del Neoplatonismo, distinto secondo le scuole di appartenenza. Intendiamo la parola «scuola» in senso lato: non solo, cioè, come una istituzione giuridicamente sancita, ma come un gruppo di pensatori che hanno fra loro alcune caratteristiche essenziali in comune, sufficienti per raggrupparli, pur sussistendo fra loro diversità di vario genere.

I. Prima Scuola di Alessandria o Scuola di Ammonio Sacca (fiorita nella prima metà del III secolo d.C.)
1. **Ammonio Sacca**, fondatore (cfr. voce).
2. **Longino Cassio** (cfr. voce).
3. **Erennio** (cfr. voce).
4. **Origene Pagano** e probabilmente anche **Origene Cristiano**. Pare, in ogni caso, che i due autori debbano essere distinti (cfr. voci).
5. **Plotino di Licopoli** (cfr. voce). Getta un pò di luce sul clima spirituale della Scuola di Ammonio quanto Porfirio ci dice nella *Vita di Plotino*, 3 (cfr. voce Porfirio).

II. Scuola di Plotino a Roma (fiorita nella seconda metà del III secolo d.C.)
1. **Plotino**, fondatore della scuola (cfr. voce).
2. **Amelio Gentiliano di Etruria**, fedelissimo seguace di Plotino (cfr. voce).
3. **Porfirio di Tiro**, sistematore delle *Enneadi* (cfr. voce). Il clima spirituale e le caratteristiche della scuola sono ben descritte da Porfirio, nella *Vita di Plotino* (cfr. voce Porfirio), *passim*. Ivi si troveranno anche i nomi di molti frequentatori della Scuola, alcuni dei quali erano famosi personaggi dell'epoca.

Porfirio ebbe a sua volta discepoli, quasi tutti di scarso rilievo. Ad alcuni di essi, come **Gedalio** e **Crisaorio**, dedicò scritti. Fra i discepoli di Porfirio spicca, invece, **Giamblico**, che, però, ruppe col maestro, fondò una propria scuola, imprimendo al Neoplatonismo una direzione speculativa-mistico-teurgica.

III. Scuola di Siria o Scuola di Giamblico (fiorita all'inzio del IV secolo d.C.)
1. **Giamblico di Calcide**, fondatore (cfr. voce).
2. **Dessippo** (cfr. voce).
3. **Sopatro di Apamea**, fu considerato il più significativo, o comunque uno dei più cospicui dei discepoli di Giamblico. (Si veda: Eunapio, *Vite*, V, 1,5; VI, 1-3 e la voce Sopatro nella *Suda*).
4. **Teodoro di Asine** (cfr. voce).
5. **Edesio di Cappadocia**, prese l'eredità spirituale di Giamblico, ma imprimendole una direzione accentuatamente mistico-teurgica e fondando una propria scuola a Pergamo (cfr. sotto). Molte notizie su questi personaggi, sulle loro caratteristiche peculiari e sul generale clima di questa scuola si ricavano dalle *Vite dei Sofisti* di Ennapio (cfr. voce), personalmente legato all'indirizzo della Scuola di Pergamo, che da questa deriva.

IV. Scuola di Pergamo (fiorita fra il 325 e il 363 d.C.)
1. **Edesio**, fondatore della scuola.

Fra i molti seguaci di Edesio ebbero grande fama:
2. **CRISANZIO DI SARDI**, maestro di Giuliano imperatore.
3. **MASSIMO**, maestro di Giuliano imperatore.
4. **PRISCO DI TESPROZIA O DI MOLOSSIA** in Epiro.
5. **EUSEBIO DI MINDO**, costituisce un pò l'eccezione nell'ambito di questa Scuola, dato che cerca di recuperare il valore della ragione al di sopra delle pratiche teurgiche.
6. **GIULIANO IMPERATORE** (cfr. voce).
7. **SALLUSTIO SECONDO** (cfr. voce).
8. **EUNAPIO DI SARDI**, discepolo di Crisanzio. È lo storico della Scuola (cfr. voce).
Risentono del clima di questa Scuola i retori:
9. **LIBANIO DI ANTIOCHIA** (cfr. voce).
10. **IMERIO DI PRUSA** (cfr. voce). Aggiungeremmo a questo elenco anche:
11. **EUSTAZIO DI CAPPADOCIA**, che diresse nella Cappadocia una scuola.
12. **SOSIPATRA DI CAPPADOCIA**, moglie di Eustazio, che superò (dice Eunapio) il marito nella sapienza filosofica.
13. **ANTONINO DI CAPPADOCIA**, figlio di Eustazio e di Sosipatra, che fondò una scuola alle foci del Nilo, verso Canopo. La temperie spirituale di questa Scuola e le sue peculiarità sono efficacemente rappresentate nelle già citate *Vite* di Eunapio (cfr. voce).

V. Scuola di Atene (fiorita fra la fine del IV secolo e il 529 d.C.)
1. **PLUTARCO FIGLIO DI NESTORIO**, probabilmente fondatore e primo scolarca della Scuola (cfr. voce).
2. **SIRIANO DI ALESSANDRIA**, contribuì con Plutarco alla fondazione della Scuola e gli succedette alla direzione attorno al 431/432 (cfr. voce).
3. **DOMNINO DI LARISSA** in Siria, succedette a Siriano nella direzione della Scuola (cfr. voce).
4. **PROCLO DI COSTANTINOPOLI**, discepolo del vecchio Plutarco e di Siriano, succedette a Domnino nella direzione della Scuola, che tenne fino al 485 d.C. (cfr. voce).
5. **MARINO DI NEAPOLI**, succedette a Proclo nella direzione della Scuola (cfr. voce).
6. **AGAPIO**, discepolo di Proclo e Marino e maestro di Giovanni Lido.
7. **ISIDORO DI ALESSANDRIA**, discepolo di Marino. Fu scolarca della Scuola intorno al 490 d.C. (cfr. voce).
8. **EGIA**, discepolo dell'ultimo Proclo, fu scolarca della Scuola e responsabile della sua decadenza, come riferisce Damascio.
9. **ZENODOTO**, discepolo di Proclo; succedette a Egia nella direzione della Scuola.
10. **DAMASCIO DI DAMASCO**, diresse la Scuola fino al 529, anno in cui cade l'editto di Giustiniano, in seguito al quale decise di migrare in Persia (cfr. voce).
11. **EULAMIO FRIGIO**, fece parte del gruppo di filosofi che migrarono in Persia.
12. **ERMIA FENICIO**, fece parte del gruppo di filosofi che migrarono in Persia (cfr. voce).
13. **DIOGENE FENICIO**, fece parte del gruppo di filosofi che migrarono in Persia.
14. **ISIDORO DI GAZA**, fece parte del gruppo di filosofi che migrarono in Persia.
15. **PRISCIANO LIDO**, fece parte del gruppo di filosofi che migrarono in Persia (cfr. voce).
16. **SIMPLICIO DI CILICIA**, capeggiò con Damascio il gruppo di filosofi che migrarono in Persia (cfr. voce).

Per l'indicazione di altri discepoli di Proclo, che sono però solo puri nomi, cfr. Zeller-Martano (sotto cit.), p. 209, nota 51.

Una serie di notizie sulla Scuola, sui suoi membri e sul clima spirituale che la caratterizza si possono desumere dalla *Vita di Isidoro* di Damascio, e dalla *Vita di Proclo* di Marino.

VI. Seconda Scuola di Alessandria (sviluppatasi fra la fine del IV e gli inizi del VII secolo d.C.)

Distinguiamo, col Praechter, tre gruppi di nomi: A) quello dei filosofi in cui prevale la teoresi; B) quello dei commentatori e C) quello di quei pensatori che hanno deboli legami con la scuola o stanno ai margini di essa.

A) 1. **IPAZIA FIGLIA DI TEONE**, può essere considerata la figura cui è collegata la rinascita della filosofia in Alessandria; fu uccisa nel 415 dai Cristiani (cfr. voce).
2. **SINESIO**, discepolo di Ipazia e poi vescovo di Cirene (cfr. voce).
3. **IEROCLE DI ALESSANDRIA** (cfr. voce).
4. **TEOSEBIO**, discepolo di Ierocle.
5. **ENEA DI GAZA** (cfr. voce).

B) 1. **Ermia di Alessandria** (cfr. voce).
2. **Ammonio figlio di Ermia**, da cui dipende una lunga schiera di commentatori (cfr. voce).
3. **Asclepio di Tralle** (cfr. voce).
4. **Giovanni** detto **Filopono** (cfr. voce).
5. **Olimpiodoro il Giovane** (vi fu ad Alessandria un altro Olimpiodoro, pure commentatore di Platone e Aristotele, che fu udito da Proclo; cfr. voce).
6. **Elia**, discepolo di Olimpiodoro (cfr. voce).
7. **Davide l'Armeno**, discepolo (forse non diretto) di Olimpiodoro (cfr. voce).
8. **Stefano di Alessandria**, con il quale, però, si giunge già ai primi decenni del secolo VII e si chiude la serie dei commentatori alessandrini (insegnò ad Alessandria, ma poi passò a Costantinopoli; cfr. voce).

C) 1. **Alessandro di Licopoli**, scrisse un trattato *Contro i Manichei*, forse agli inzi del IV secolo (cfr. voce).
2. **Asclepiodoto di Alessandria**, vissuto nella seconda metà del V secolo, fu scienziato e medico.
3. **Nemesio vescovo di Emesa** (cfr. voce).
4. **Giovanni Lido**, vissuto nella prima metà del VI secolo, fu pure cristiano (cfr. voce).

VII. Neoplatonici dell'Occidente latino (secoli IV e V d.C.)

Il Praechter propone il seguente catalogo di nomi (al Praechter, pp. 647-655, rimandiamo anche per la bibliografia):

1. **Cornelio Labeone**, secolo III d.C., di cui ci sono giunte solo testimonianze.
2. **Calcidio**, secolo IV (cfr. voce).
3. **Mario Vittorino**, secolo IV.
4. **Vettio Agorio Pretestato**, morto nel 384, svolse opera di traduttore.
5. **Macrobio,** secolo IV/V (cfr. voce).
6. **Favonio Eulogio**, discepolo di Agostino.
7. **Marziano Capella**, vissuto a cavallo fra il IV e il V secolo (cfr. voce).
8. **Severino Boezio**, vissuto a cavallo fra il V e il VI secolo (cfr. voce).

O – Di molti Neoplatonici ci sono giunte opere complete e sono stati recuperati frammenti di quelle perdute. Daremo conto delle edizioni, delle traduzioni e degli eventuali commentari alle singole voci cui abbiamo fatto rimando. Ricordiamo che è in atto un intenso lavoro proprio in questo settore che per anni è stato trascurato, e che assistiamo a una vera e propria rinascita di studi neoplatonici di consistente portata.

S – Diamo qui l'indicazione di alcune opere sul Neoplatonismo, sulla sua genesi e sul suo sviluppo, di interesse generale, o comunque di opere che, pur incentrate su alcuni autori, gettano luce sul pensiero neoplatonico nel suo insieme, sia in dimensione storica che in dimensione teoretica. Alle singole voci daremo, invece, indicazioni dei lavori a raggio più ristretto. Lo studio che segna quasi una linea di demarcazione nelle ricerche sul Neoplatonismo è il già più volte citato:

— K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in *Genethliakon Carl Robert*, Berlin 1910, pp. 103-156; ora anche in *Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim – New York 1973, pp. 165-216.

Della letteratura precedente molte cose restano ancora valide, ma vanno, in ogni caso, rilette secondo l'ottica additata dal Praechter. Ecco alcune delle ricostruzioni anteriori e posteriori al Praechter più famose e utili:

— A.J. Matter, *Essai historique sur l'école d'Alexandrie*, 3 voll., Paris 1844[2].
— J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 voll., Paris 1843-1845.
— E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 voll., Paris 1846-1851; rist anast., Hakkert, Amsterdam 1965.
— T. Whittaker, *The Neo Platonists*, Cambridge 1901; 1918[2]; rist. anast., Olms, Hildesheim 1961.
— E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, Leipzig 1923[5] (l'ultima edizione è stata licenziata dall'autore nel settembre 1902). L'ultima parte di questo volume è tradotta in italiano: E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte III, *La filosofia postaristotelica.* Volume VI: *Giamblico e la scuola di Atene*, traduzione di E. Pocar, a cura di G. Martano, La Nuova Italia, Firenze 1961 (purtroppo l'aggiornatore non ha tenuto

in debito conto il Praechter e ha mantenuto le linee dello Zeller; citiamo questo volume con l'abbreviazione Zeller-Martano).
— W. Jaeger, *Nemesios von Emesa, Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin 1914.
— W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930; 1964^{2}.
— P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953; 1969^{3}; 1975^{4}; edizione italiana: *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, introduzione di G. Reale, traduzione di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1990; 1994^{2}.
— H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964; rist. 1967.
— K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966; 1971^{2}.
— W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin – New York 1966.
— P. Crome, *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache, Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*, München 1970.
— H. Dörrie, *Platonica minora*, München 1976.
Ed ecco alcune raccolte di studi di autori vari:
— AA.VV., *Le néoplatonisme, «Colloque international du Centre International de la Recherche Scientifique», Royaumont, 9-13 juin 1969* («Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences humaines»), Editions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1971.
— AA.VV., *Études néoplatoniciennes*, Éditions de la Baconnière, Neuchatel 1973.
— AA.VV., *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente ed Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974.
— AA.VV., *Proceedings of the Philosophical Meeting on Neoplatonism*, Corfù 1975 («Diotima», 4 [1976]), Atene 1976.
— AA.VV., *The Significance of Neoplatonism*, Edited by R. Baine Harris («Studies in Neoplatonism», 1), International Society for Neoplatonic Studies, Old Dominion University Norfolk, Norfolk (Va.) 1976.
— AA.VV., *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Herausgegeben von C. Zintaen, Darmstadt 1977.
— J. Brun, *Le néo-platonisme*, Paris 1988.
— A. Bonetti, *Dialettica e religione nella interpretazione neoplatonica della prima ipotesi del Parmenide*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 72 (1980), pp. 3-30, 195-223.
— W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden 1983.
— AA.VV., *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, ed. by R.B. Harris, New York 1982.
— J. Combès, *Études néoplatoniciennes*, Grenoble 1989.
— F. Romano, *Studi e ricerche sul Neoplatonismo*, Napoli 1983.
— H.J. Blumenthal, A.C. Lloyd, *Soul and Structure of Being in Late Neoplatonism, Syrianus, Proclus and Simplicius*, Liverpool 1982.
— AA.VV., *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. D.J. O'Meara, Albany (New York) 1981.
— AA.VV., *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honor of A.H. Armstrong*, ed. H.J. Blumenthal, R.A Marcus, London 1981.
— AA.VV., *Questioni neoplatoniche*, a cura di F. Romano, A. Tiné, «Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale», 6 (1988).
— AA.VV., *Neoplatonism and Indian Thought*, ed. by R.B. Harris, («Studies in Neoplatonism Ancient and Modern», 2) Albany (New York) 1982.
— L.M. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina della mathesis universalis dall'Accademia antica al neoplatonismo*, «Elenchos», 14 (1988).
— W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, traduzione di M.L. Gatti, Milano 1991.
Una scelta di testi di interesse filosofico si troverà illustrata in:
— S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, («Publications in Medieval Studies», 23, 1), vol. I, Notre Dame 1986.
— S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, («Publications in Medieval Studies», 23, 2), vol. II, Notre Dame 1986.

B – Bibliografia ulteriore si troverà in: B. Marien, *Bibliografia critica degli studi plotiniani con rassegna delle loro recensioni*, riveduta e curata da V. Cilento, nel vol. III, 2 della traduzione italiana delle *Enneadi* del Cilento (cfr. voce Plotino), pp. 463 ss.

NEOSCETTICI (dalla seconda metà del I secolo a.C. agli inizi del III secolo d.C.)
I Neoscettici o Neopirroniani cercarono di far rivivere lo spirito pirroniano, reagendo contro le involuzioni dello scetticismo accademico. Si possono distinguere due gruppi di Neoscettici. 1) Un primo gruppo caratterizzato dalla preoccupazione di riformulare rigorosamente la dottrina pirroniana, che fa capo a Enesidemo e ai suoi seguaci e successori. 2) Un secondo gruppo (caratterizzato da quei pensatori, per lo più medici, che tentarono un connubio dello scetticismo con le istanze metodologiche della medicina empirica, iniziato con Menodoto, ma già da tempo in gestazione) il cui rappresentante più significativo è Sesto Empirico. Diogene Laerzio ci ha tramandato un catalogo di Scettici che va dalla ricostruzione della Scuola con Tolomeo di Cirene (circa un secolo dopo Timone) fino a Saturnino. Lo riportiamo anche se è, con tutta probabilità, solo in parte attendibile, completandolo, poi, con un elenco di altri esponenti (quasi tutti noti, però, allo stesso Diogene). Dice, dunque, il nostro autore che la Scuola scettica si interruppe con Timone e che fu ricostituita da Tolomeo di Cirene e che, quindi, proseguì ininterrotta come segue:

1. **Tolomeo di Cirene**.
2. **Dioscuride di Cipro**, discepolo di Tolomeo.
3. **Nicoloco di Rodi**, discepolo di Tolomeo.
4. **Eufranore di Seleucia**, discepolo di Tolomeo.
5. **Prailo di Troade**, discepolo di Tolomeo.
6. **Eubulo di Alessandria**, discepolo di Eufranore.
7. **Tolomeo di Alessandria**, discepolo di Eubulo.
8. **Sarpedonte**, discepolo di Tolomeo.
9. **Eraclide**, discepolo di Tolomeo.
10. **Enesidemo di Cnosso**, discepolo di Eraclide (cfr. voce).
11. **Zeusippo di Cnosso**, discepolo di Enesidemo.
12. **Zeussi detto Goniopo**, discepolo di Zeusippo.
13. **Antioco di Laodicea**, discepolo di Zeussi.
14. **Menodoto di Nicomedia**, discepolo di Antioco.
15. **Teoda di Laodicea**, pure discepolo di Antioco.
16. **Erodoto di Tarso**, discepolo di Menodoto.
17. **Sesto Empirico**, discepolo di Erodoto (cfr. voce).
18. **Saturnino** detto **Citena**, discepolo di Sesto.

Diogene qualifica come «medico empirico» solo Menodoto e chiama «Empirico» Sesto; ma si notino le corrispondenze di altri nomi di questo elenco con nomi inclusi nell'elenco dei Medici empirici (cfr. voce). Tutti i nomi che precedono Enesidemo sono assai problematici. Diogene attinge le notizie da Menodoto, interessato a dar consistenza alla sua setta, e perciò la sua fonte è sospetta, tanto più che espressamente l'aristotelico Aristocle (presso Eusebio, *Praep. evang*., XIV, 18, 29) dice che il rinnovatore dello scetticismo fu Enesidemo. In effetti, solo a partire da Enesidemo sappiamo con precisione di dottrine neopirroniane. All'elenco di Diogene bisogna poi aggiungere i seguenti nomi:

19. **Apollonide di Nicea**, vissuto ai tempi di Zeussi e di Antioco di Laodicea, il quale fu autore di un commentario ai *Silli* di Timone.
20. **Agrippa**, famoso come autore di una tavola dei tropi (cfr. voce).
21. **Apella**, discepolo di Agrippa e autore di un libro su di lui.
22. **Cassio**, forse contemporaneo di Menodoto, il quale scrisse un libro sull'epilogismo.
23. **Teodosio**, contemporaneo di Teoda.

O – Della maggior parte di questi autori possediamo frammenti e soprattutto testimonianze indirette. Del capolavoro di Enesidemo, possediamo un prezioso sunto di Fozio, mentre di Sesto possediamo opere complete, e, per di più, cospicue (cfr. voci).

E – Manca ancora una raccolta e una edizione critica dei frammenti dei Neoscettici. Per le edizioni di Sesto cfr. voce. Le indicazioni delle fonti concernenti gli altri autori si troveranno in:
— Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, pp. 1 ss.
— Goedeckemeyer, *Geschichte...* (cfr. voce Scettici), pp. 209 ss.

T – Una raccolta in traduzione italiana dei testi essenziali dei principali Neoscettici è stata invece fatta da:
— Russo, *Scettici...* (cfr. voce), pp. 539-759.

B – Per la letteratura critica fondamentale e le bibliografie specifiche cfr. la voce Scettici, nonché le voci alle quali, sopra, facciamo rimando.

NEOSTOICI (I e II secolo d.C.).
I Neostoici sono gli Stoici fioriti a Roma in età imperiale e caratterizzati, rispetto agli Stoici antichi e a quelli dell'età di mezzo, da una più forte sensibilità religiosa e – tra l'altro – da infiltrazioni ciniche e medioplatoniche.

Gli esponenti di maggior rilievo sono:
1. **Seneca, Lucio Anneo** (cfr. voce).
2. **Musonio Rufo** (cfr. voce).
3. **Epitteto di Ierapoli** (cfr. voce).
4. **Marco Aurelio** (cfr. voce).

Di minor rilievo, ma tuttavia di un certo interesse sono:
5. **Ierocle** (da non confondersi con l'omonimo filosofo neoplatonico), che ripropose in maniera scolastica e popolare l'etica stoica (cfr. voce).
6. **Cornuto, Lucio Anneo**, autore di un manuale di teologia pagana interpretata in chiave allegorica (cfr. voce).
7. **Cheremone**, dotto alessandrino, ma di origine egiziana, che interpretò la teologia egiziana in chiave allegorica.

Per gli Stoici romani minori si veda: I. Ramelli, *Stoici romani minori*, introduzione di R. Radice, saggi introduttivi, traduzione, note e apparati, Bompiani, Milano 2008.

Per i nomi di scienziati e di poeti legati alla Stoa cfr. libro VI. Per altri nomi di Stoici di questo periodo cfr. Pohlenz, *La Stoa* (cfr. voce Stoici), cit., pp. 586-606.

O E T – Di questi filosofi ci sono giunte numerose opere, di cui daremo conto alle singole voci, insieme alle relative edizioni e traduzioni.

S – Pohlenz, *La Stoa* (cfr. voce Stoici), pp. 607-663, e inoltre:
— C. Martha, *Les moralistes sous l'Empire romain*, Paris 1900[7].
— V.E. Arnold, *Roman Stoicism*, Cambridge 1911; New York 1958.
— V. D'Agostino, *Studi sul Neostoicismo*, Torino 1962.
— A. Bodson, *La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris 1967.
— P.V. Cova, *Lo stoico imperfetto*, Napoli 1978.

Si vedano ulteriori indicazioni bibliografiche alle singole voci.

NESSA DI CHIO: cfr. Presocratici, 69; Atomisti, 3.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Abderiten, Nessas*, Berlin 1952[6], p. 230; ed. Bompiani, pp. 1482-1483.

E T C – M. Andolfo, *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti*, secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, parole-chiave e appendice bibliografica, Bompiani, Milano 2001, pp. 410-413.

T – J.P. Dumont, *Les Abdéritains, Nessas, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 937-938.
— V.E. Alfieri, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Nessa*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II Bari 1969, p. 830.

NICIPPO PERIPATETICO, discepolo di Teofrasto e citato nel suo testamento.

NICOLA DI DAMASCO, peripatetico del I secolo a.C.

O – Ci sono giunti frammenti della sua opera *Intorno alla filosofia di Aristotele*.

E T C – H. J. Drossaart Lulofs, *Nicolaus Damascenus, On the Philosophy of Aristotle, Fragments of the First Five Books Translated from the Syriac with an Introduction and Commentary* («Philosophia antiqua», vol. 13), Brill, Leiden 1965; 1969².

S Oltre alla succosa introduzione del Drossart Lulofs, si veda:
— P. Moraux, *Der Aristotelismus*... (cfr. voce Peripatetici), vol. I, pp. 445-514; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume primo. *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, prefazione di G. Reale, introduzione di Th. A. Szlezák, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 437-502.

B – Ulteriori indicazioni bibliografiche in Moraux, *op. cit*., p. 445, nota 1.

NICOLOCO DI RODI: cfr. Scettici antichi, 7; Neoscettici, 3.

NICOMACO DI GERASA, filosofo neopitagorico vissuto fra il I e il II secolo d.C.

O – Ci sono pervenute le seguenti opere:

1. *Introduzione all'aritmetica*	*Introductio arithmeticae*
2. *Manuale di armonia*	*Encheiridion harmoniches*
3. *Teologia aritmetica* (in compendio)	*Theologumena arithmeticae*

E – 1. L'*Introduzione all'aritmetica* è edita da:
— R. Hoche, *Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductionis arithmeticae libri II*, Lipsiae 1886 (Bibliotheca Teubn.).
2. Per il *Manuale di armonia* cfr.:
— C. Jan, *Musici scriptores Graeci*, Lipsiae 1895, pp. 209-282; rist. anast., Olms, Hildesheim 1962.
Per il compendio dei *Theologumena*, fatto da Fozio, *Biblioth., cod*. 187, cfr. voce Fozio.

T C – Della *Introduzione all'arimetica* ci sono una versione inglese con note (accompagnata da importanti studi sulla matematica greca) e una francese:
— *Nicomachus of Gerasa, Introduction to Arithmetic*, translated into English by M.L. D'Ooge, *With Studies in Greek Arithmetic* by F.E. Robbins and L.C. Karpinski, The Macmillan Company, New York – London 1926.
— J. Bertier, *Nicomaque de Gérase, Introduction arithmétique*, Vrin, Paris 1978 (Introduzione, traduzione, note e indice).
— Per la traduzione dell'estratto di Fozio, si veda la voce Fozio.

S – C. Bower, *Boethius and Nicomachus. An Essay concerning the Sources of De institutione Musica*, «Vivarium», 16 (1978), pp. 1-45.
— A.C. Cassio, *Nicomachus of Gerasa and the Dialect of Archytas*, fr. 1, «Classical Quarterly», 38 (1988), pp. 135-139.
— S. Brentjes, *Untersuchungen zum Nichomachus Arabus*, «Centaurus», 30 (1987), 212-239.

NICOSTRATO CLAUDIO: cfr. Medioplatonici, 17.

O – Possediamo pochi frammenti e testimonianze, raccolti e tradotti con commento in:

E T C B – A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 155-219.

— Medioplatonici, *Opere, frammenti, testimonianze*, ed. Vimercati, pp. 419-445.

S – P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch.*, Berlin – New York 1984, pp. 528-563; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 2. *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 97-131.

NIGIDIO FIGULO, PUBLIO, filosofo neopitagorico romano del I secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti e testimonianze.

E – A. Swoboda, *P. Nigidii Figuli Operum reliquiae*, Praha 1889; rist. anast., Hakkert, Amsterdam 1964.

T – D. Liuzzi, *Nigidio Figulo, astrologo e mago. Testimonianze e frammenti*, Lecce 1983.

S – L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano*, Torino 1956, pp. 287-310.
— A. Della Casa, *Nigidio Figulo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1963.

B – D. Liuzzi, *Nigidio Figulo, astrologo e mago*, Lecce 1983, pp. 7-16.

NIGRINO PLATONICO: cfr. Medioplatonici, 18.

NINONE RETORE, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 43.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Ninon*, Abo 1965, p. 124.

NUMA POMPILIO RE DI ROMA, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 44; e inoltre:

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Numa*, Abo 1965, p. 124.

S – G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo d.C.*, Paravia, Torino 1973, I, 53-69; II, pp. 221 ss.
— L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano*, Torino 1955, pp. 142 ss.

NUMENIO DI APAMEA, filosofo del II secolo d.C. Fuse Neopitagorismo e Medioplatonismo, anticipando, più di altri filosofi di queste tendenze, il Neoplatonismo.

O – Ci è noto attraverso testimonianze e frammenti, fra i quali spiccano quelli del *Trattato sul Bene* e quelli dello scritto *Sull'infedeltà degli Accademici a Platone*.

E – E.A. Leemans, *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten* («Académie Royale de Belgique, Classes des Lettres et des Sciences Morales et Politiques», XXXVII, 2), Bruxelles 1937 (preceduta da un ampio studio).
— É. des Places, *Numénius, Fragments*, Paris 1973 (Coll. Budé).

L – Nell'edizione del des Places, pp. 127-145 si troverà un puntuale *Index verborum*.

T C – Una traduzione in lingua francese, con note di commento essenziali, si trova nell'edizione del des Places, cit.
Una traduzione inglese, con interpretazione e commento, si trova in:
— K.S. Guthrie, *Numenius of Apamea*, London 1917.
Una traduzione italiana di alcuni dei frammenti più significativi, si troverà in:
— G. Martano, *Numenio d'Apamea. Un precursore del neoplatonismo*, Roma 1941; Napoli 1960^2.

S – Oltre ai due volumi appena citati, peraltro alquanto invecchiati, ma sempre utili punti di partenza, si vedano:
— H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, pp. 63-92.
— E.R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», V, Vandoeuvres – Genève 1960, pp. 3-32.
— J.H. Waszink, *Porphyrios und Numenios*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XII, Vandoeuvres – Genève 1966, pp. 35-78.
— M. Frede, *Numenius*, in ANRW, II, 36, 2 (1987) pp. 1034-1075.
— É. des Places, *Platonisme et apologétique chrétienne au IIe siècle ap. J.C. Numénius, Atticus, Justin*, «Studia Patristica», 15 (1984), pp. 432-441.

B – G. Invernizzi, *Lo stato attuale degli studi su Numenio di Apamea*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 70 (1978), pp. 604-625.
— C. Mazzarelli, *Bibliografia medioplatonica. Parte terza: Numenio di Apamea*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 74 (1982), pp. 126-159.
— M. Frede, *Numenius*, in ANRW, II, 36, 2, (1987), pp. 1034-107.

NUMENIO SCETTICO, discepolo di Pirrone, citato come tale da Diogene Laerzio, IX, 68, 102, e quindi da non confondersi con Numenio di Apamea.

O

OCELLO (o OCCELO) LUCANO: cfr. Presocratici, 48; Pitagorici antichi, 22.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Okkelos*, Berlin 1951[6], pp. 440-441; ed. Bompiani, pp. 894-897.

E T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Ocello*, vol. II, Firenze 1962, pp. 386-401; ed. Bompiani, pp. 597-614.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Occelos, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 540-542.

— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Ocello*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, pp. 497-498.

OCELLO (o OCCELO) LUCANO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 45 e inoltre:

E C L – Harder, *Ocellus Lucanus, Text und Kommentar*, Weidmann, Berlin 1926 (contiene anche indici vari).

— H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Okkelos*, Abo 1965, pp. 124-138.

T – *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st. cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), pp. 61-63; 90; 105-114.

— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional Translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 203-213.

— K. Praechter, *Ein verkanntes Fragment des angeblichen Pythagoreers Okellos*, «Philologus», 61 (1902), pp. 266-270.

OLIMPIODORO DI ALESSANDRIA, filosofo neoplatonico del VI secolo d.C., discepolo di Ammonio figlio di Ermia.

O – Ci sono pervenuti commentari a Platone e ad Aristotele.

1. Il *Commentario al Fedone* (oggi si tende ad attribuirlo per buona parte a Damascio, cfr. voce).
2. *Commentario all'Alcibiade maggiore*
3. *Commentario al Gorgia*
4. *Prolegomeni alle Categorie di Aristotele*
5. *Commentario alle Categorie di Aristotele*
6. *Commentario ai Meteorologici di Aristotele*

E – Per i commentari a Platone, si vedano le seguenti edizioni:

— W. Norvin, *Olympiodori philosophi In Platonis Phaedonem commentaria*, Lipsiae 1913 (Bibl. Teubn.); rist. anast., Olms, Hildesheim 1968. Questa edizione è ormai nettamente superata dalla seguente:

— L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, Volume 1: Olympiodorus*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-Oxford-New York 1976.

— L.G. Westerink, *Olympiodorus, Commentary on the First Alcibiades of Plato, Critical Text and Indices*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1956.

— W. Norvin, *Olympiodori philosophi In Platonis Gorgiam commentaria*, Lipsiae 1936 (Bibl. Teubn.); rist. anast., Olms, Hildesheim 1966. L'edizione Norvin è stata di recente sostituita nella medesima collana Teubneriana da quella curata da:

— L.G. Westerink, *Olympiodori In Platonis Gorgiam commentaria*, Lipsiae 1970.

I commentari ad Aristotele sono pubblicati nei *C.A.G.*, XII, 1 e XII, 2 (cfr. indicazioni analitiche alla voce Commentari greci ad Aristotele).

T C – R. Jackson – K. Lycos – H.A.S. Tarrant, *Olympiodorus, Commentary on Plato's «Gorgias»*, translated with full notes; introduction by H.A.S. Tarrant, Leiden 1998.

S – R. Beutler, *Olympiodoros*, 13, in *R.E.*, XVIII, 1 (1939), coll. 207-227 (fondamentale).
— R. Vancourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote: L'école d'Olympiodore, Étienne d'Alexandrie*, Lille 1941.
— G. Verbeke, *Some Later Neoplatonic. Views on Divine Creation and the Eternity of the World*, in AA.VV., *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany 1981, pp. 45-53.
— L.G. Westerink, *The Alexandrian Commentators and the Introductions to their Commentaries*, in AA.VV., *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 325-348.
— L.G. Westerink, *The Greeks Commentaries on Plato's Phaedo, vol. 1, Olympiodorus*, Amsterdam 1973.

B In Beutler, art. cit., si troverà anche la bibliografia essenziale; AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 496-497.

OLIMPIODORO (IL VECCHIO) DI ALESSANDRIA, filosofo neoplatonico, vissuto nella prima metà del V secolo d.C.

O – Commentò opere di Platone e di Aristotele, e fu udito da Proclo, al quale, anzi, Olimpiodoro voleva dare la propria figlia in sposa (cfr. Marino, *Vita di Proclo*, 9). Non è, dunque, da confondere con Olimpiodoro di Alessandria il Giovane, discepolo di Ammonio figlio di Ermia, che è del secolo VI (cfr. voce).

S – R. Vancourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote: L'école d'Olympiodore, Étienne d'Alexandrie*, Lille 1941, pp. 2 ss.

OMERO, vissuto forse nell'VIII secolo a.C.
Per quanto l'*Iliade* e l'*Odissea*, giunteci sotto il nome di Omero, siano opere che interessano direttamente la storia letteraria, nella misura in cui furono come la Bibbia degli antichi Greci, costituiscono anche un paradigma della visione fantastico-poetica della realtà propria dell'uomo antico con il quale lo studioso di filosofia deve fare i conti, proprio per comprendere il senso della *metabasis*, operata già dai primissimi filosofi. È una metabasis, in ogni caso, che fu possibile anche in virtù di alcune delle caratteristiche spirituali essenziali, presenti in questi poemi.

E – Le edizioni critiche più comode dei due poemi sono:
— D.B. Monro – T.W. Allen, *Homeri Opera, Ilias*, 2 voll., Oxonii 1902; 1920^{3}, più volte ristampata.
— T.W. Allen, *Homeri Opera, Odyssea*, 2 voll., Oxonii 1908; 1917-1919^{2}, più volte ristampata.

T – Una traduzione italiana dei due poemi, tesa a ridare uno specchio del testo originario, si trova in:
— Omero, *Iliade*, Prefazione di F. Codino, Versione di R. Calzecchi Onesti, con testo originario a fronte, Einaudi, Torino 1963, più volte riedito.
— Omero, *Odissea*, Prefazione di F. Codino, Versione di R. Calzecchi Onesti, con testo originario a fronte, Einaudi, Torino 1963, più volte riedito.

L – A. Gehring, *Index Homericus*, Lipsiae 1891.
S – Sul mondo omerico in generale, si vedano:
— W. Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werk*, Leipzig 1959^{3}.
— A. Lesky, *Homeros*, in *R.E.*, Suppl. XI (1968), coll. 687-846.
— Fränkel, *Dichtung und Philosophie...* (cfr. voce Presocratici).
Sulla concezione degli Dei, si vedano:
— E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, Uppsala 1935.
— H. Schrade, *Götter und Menschen Homers*, Stuttgart 1952.
— P. Chantraine, *Le divin et les dieux chez Homère*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», I, Vandoeuvres-Genève 1954, pp. 47-94.
Sulla concezione dell'uomo, si vedano:
— E. Bickel, *Homerischer Seelenglaube*, Berlin 1925.
— J. Boehme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig-Berlin 1929.

— B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955[3]; traduzione italiana col titolo: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963 (in particolare il primo saggio dal titolo: *L'uomo nella concezione di Omero*, pp. 19-47 dell'edizione italiana).
— W. Jaeger, *Paideia, La formazione dell'uomo greco*, I, Firenze 1936, più volte ristampata, pp. 49-119; nuova edizione Bompiani, Milano 2003.

B – Stato della questione e bibliografia si trovano in: A. Lesky, *Die Homerforschung in der Gegenwart*, Wien 1952. Del medesimo autore si vedano gli ulteriori aggiornamenti pubblicati in «Anzeiger für die Altertumswissenschaft», 1953, 1955, 1959 e 1960; H.J. Mette, *Homer 1930-1956*, «Lustrum», 1 (1956), con le aggiunte, ivi, 2 (1957); 4 (1959); 5 (1960); H.J. Mette, *Homer 1956-1966*, «Lustrum», 11 (1966).

ONASANDRO (o ONOSANDRO), filosofo medioplatonico del I secolo d.C.

O – Scrisse un commentario alla *Repubblica* platonica andato perduto. Ci è invece pervenuto lo *Strategikós*, sull'arte del comandante, sorretto da un forte sentimento morale.

E – A. Koechly, *Onasandri De imperatoris officio*, Lipsiae 1860 (Bibl. Teubn.).
— E. Korzenszky – R. Vri, *Onasandri Strategicus*, Budapestini 1935.

L – In quest'ultima edizione si trova anche un ottimo indice dei termini, pp. 85-109.

T – F. Cotta, *Onosandro Platonico, Trattato dell'ottimo Capitano generale e del suo ufficio diretto a Quinto Veranio*, Milano 1863[2].

ONATA o **ONATO DI CROTONE, PSEUDO**: cfr. Mediopitagorici, 46.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Onatas*, Abo 1965, pp. 138-140.

ONESICRITO DI ASTIPALEIA, storico e pensatore cinico del IV secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti.

E – Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, II, B, 134, pp. 723-736.
— G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 511-512.

S – S.T. Brown, *Onesicritus*, Berkeley and Los Angeles 1949; New York 1974.
— C. Muckensturm, *Les Gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles?*, in M.-O. Goulet-Cazé – R. Goulet (curatori), *Le cynisme ancien et ses prolongements, Actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991*, Paris 1993, pp. 225-239.

B – Cfr. Giannantoni, sopra citato.

ONOSANDRO, vedi Onasandro.

OPSIMO DI REGGIO: cfr. Presocratici, 46; Pitagorici antichi, 20.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Archippos, Lysis, Opsimos*, Berlin 1951[6], pp. 420-421; ed. Bompiani, pp. 860-861.
— M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Archippo, Liside, Opsimo*, vol. II, Firenze 1962, pp. 258-261; ed. Bompiani, pp. 465-470.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Opsimos, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 516-517.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Archippo, Liside, Opsimo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, p. 478.

OPSIMO DI REGGIO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 47.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Opsimos*, Abo 1965, pp. 140-141.

ORACOLI CALDAICI, è un'opera in esametri pervenutaci in maniera alquanto frammentaria, composta probabilmente da Giuliano il Teurgo, vissuto nel II secolo d.C. Questi *Oracoli* sono denominati *caldaici*, perché si collegano alla cosiddetta «sapienza caldaica».

E T – W. Kroll, *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894; rist. anast., Olms, Hildesheim 1962.
— E. des Places, *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens,* Texte établi et traduit, Paris 1971; 1989 (Coll. Budé).

T – R. Majercik, *The Chaldean Oracles*, («Studies in Greek and Roman Religion», 5), Leiden 1989. Con testo greco a fronte.
— A. Tonelli, *Oracoli Caldaici*, con testo greco, Rizzoli, Milano 1995; 2002^2; nuova ed. Bompiani, Milano 2016.

C – Un poderoso commentario può essere considerata l'opera del Lewy, *Chaldean Oracles..*, sotto cit.

L – Indici preziosi e concordanze sono stati approntati a cura di M. Tardieu, per la nuova edizione dell'opera del Lewy, *Chaldaean Oracles*, sotto cit., pp. 513-691.

S – W. Theiler, *Die Chaldaischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942; ora in *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966.
— E. Dodds, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, «Journal of Roman Studies», 37 (1947), pp. 55-69. È stampato anche in appendice a *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951; 1973^2; traduzione italiana, La Nuova Italia, Firenze 1959, pp. 335-369.
— H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Il Cairo 1956; Gerusalemme 1960; Nouvelle édition par M. Tardieu, Paris 1978 (Études Augustiniennes).
— S.I. Johnston, *Hekate Soteria. A Study of Hekate's roles in the Chaldaean Oracles and Related Literature*, Atlanta 1989.
— E. Des Places, *Les Oracles Chaldaïques*, ANRW, II, 17, 4 (1984), pp. 229-2335.
— C. Van Liefferinge, *La théurgie*, Liège 1999.

B – Bibliografia in des Places, *op. cit*., pp. 63-65 e in Lewy, *op. cit*., pp. xxiii-xxvi e *passim*.

ORFEO DI LEBETRA: cfr. Presocratici, 1.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Anfänge, I. Kosmologische Dichtung der Früzeit, Orphaeus*, Berlin 1951^6, pp. 1-20; ed. Bompiani, pp. 6-41.
— G. Colli, *La sapienza greca*, I, Adelphi, Milano, 1990, 1992^2, pp. 117-289.

T – G. Giannantoni, *Gli inizi, I. La più antica poesia cosmologica, Orfeo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, pp. 2-23.

ORFICI (dal VI secolo a.C. in poi)

O – Sulla letteratura orfica pervenutaci si veda quanto diciamo nel libro I.

E T – L'edizione critica fondamentale, sulla base della quale vengono fatte tutte le citazioni, resta quella di:
— O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Weidmann, Berlin 1922; 1963^2; 1972^3; riprodotta con traduzione italiana da E. Verzura in Orfici, *Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2011.
Una raccolta essenziale si trova anche in:
— Diels-Kranz, 1 (cfr. voce Presocratici), vol. I, pp. 1-20.

E T C – G. Colli, *La sapienza greca*, I, Adelphi, Milano 1977, pp. 117-289.
— G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, edizione, traduzione e commento, Milano 2001.
— G. Ricciardelli, *Inni orfici*, testo critico, traduzione e commento, Lorenzo Valla – Mondadori, Milano, 2000.

T – T F. Vian, *Les Argonautiques orphiques*, Les Belles Lettres, Paris 1987.
— Orphée, *Poèmes magiques et cosmologiques*, postface de L. Brisson, Paris 1993.
— L. Migotto, *Argonautiche orfiche*, Pordenone 1994.

L – Indici importanti si trovano in Kern*, op. cit*., pp. 360-407.
— A. Bernabé, M.I. Alvaro, *Orphei hymnorum concordantia*, Hildesheim 1988.

S – E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 voll., Freiburg i. B. 1890-1894; traduzione italiana di E. Codignola e A. Oberdorfer con il titolo: *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, 2 voll., Bari 1970².
— V. Macchioro, *Zagreus, Studi intorno all'Orfismo*, Firenze 1930².
— W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion, A study of the Orphic Movement*, London 1935; 1952²; New York 1967, traduzione francese a cura di S.M. Guillemin, Payot, Paris 1956.
— K. Ziegler, *Orpheus*, in *R.E.*, XVIII, 1 (1939), coll. 1200-1316; Id., *Orphische Dichtung*, ivi, XVIII, 2 (1942), coll. 1321-1417.
— I.M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, New York 1941; 1973².
— E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles-London 1951; 1973²; traduzione italiana di V. Vacca de Bosis, nuova edizione, Sansoni, Milano 2004.
— L. Brisson *Orphée et l'orphisme à l'époque impériale: témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique*, in *ANRW*, II, 36, 4, 1990, pp. 2867-2931.
— W. Guthrie, *Orpheus and Greek religion*, Princeton, N.J. 1993.
— L. Brisson, *Orphée et l'orphisme dans l'antiquité gréco-romaine*, Aldershot–Brookfield (Vt.) 1995.
— R. Sorel, *Orphée et l'orphisme*, Paris 1995.
— M. Sánchez Ortiz de Landaluce, *Estudios sobre las Argonáuticas órficas*, Amsterdam 1996.
— A.-F. Morand, Études sur les «Hymnes orphiques», Leiden 2001.

B – B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 188-206; ulteriore bibliografia si troverà in Guthrie (edizione francese), pp. 304-309; in Kern, *op. cit*., pp. 345-350; in Colli, *op. cit*., pp. 443-450.

ORIGENE CRISTIANO, vissuto fra la fine del II e il III secolo d.C., è l'esponente più significativo della scuola catechetica di Alessandria. Probabilmente discepolo di Ammonio Sacca, ma non è da confondere con l'omonimo Origene (cfr. voce).

O – Fra le sue numerose opere spiccano il *De principiis* e il *Contra Celsum*. Quest'ultima opera è particolarmente importante per lo studioso del pensiero antico-pagano, perché da essa è possibile ricostruire il *Discorso vero* di Celso, che è il primo attacco sistematico contro i Cristiani, andato perduto, di cui il *Contra Celsum* è una puntuale ed efficace confutazione.

E – L'edizione critica delle opere di Origene si trova nella grande collana «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte», curata da Koetschau, Preuschen, Baehrens, Klostermann, Rauer:
— *Origenes Werke*, voll. IX, Leipzig-Berlin 1899-1955.

L – AA.VV., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, III. Origène*, Paris 1980.

T – M. Simonetti, *Origene, Opere, vol. I: I Principi*, Utet, Torino 1968.
— A. Colonna*, Origene, Opere, vol. II: Contro Celso*, Utet, Torino 1971.
Una nutrita scelta si troverà anche nel volume:
— M. Simonetti, *Origene, I princìpi, Contra Celsum ed altri scritti filosofici*, Sansoni, Firenze 1975.
Si veda anche la traduzione delle «Sources Chretiennes» nell'edizione du Cerf. Cfr. inoltre
— H. Chadwick, *Contra Celsum, Traduzione con introduzione e note*, Cambridge 1980.

S – H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.
— H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris 1962.
— Si vedano inoltre l'opera del Cadiou, citata alla voce Origene pagano, e lo studio del Theiler, *Ammonios der Lehrer Origenes*, citato alla voce Ammonio Sacca.
— AA.VV., *Origen of Alexandria. His World and his Legacy*, ed. C. Kannengiesser, W.L. Petersen, Notre Dame 1986.
— M. Fédon, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris 1988.
— M.J. Edwards, *Origen against Plato*, Aldershot, Ashgate 2002.

S B Si tenga presente che a partire dal 1975 si tiene con periodica frequenza in varie località (nel 1973 a Montserrat, nel 1977 a Bari, nel 1981 a Manchester, nel 1985 a Innsbruck) un colloquio internazionale su Origene, i cui Atti sono raccolti sotto il titolo comune di

Origeniana. Qui il lettore troverà ricca fonte di documentazione e informazione sugli studi moderni su Origene.

B – H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugge 1971; H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Supplément I, Steenbrugge 1982; H. Crouzel, *The Literatur on Origen 1970-1988*, «Theological Studies», 49 (1988), pp. 419-516.

ORIGENE PAGANO, filosofo neoplatonico del III secolo d.C., discepolo di Ammonio Sacca. La maggior parte degli studiosi ritiene che sia da distinguere da Origene cristiano, che, probabilmente, fu pure fra i discepoli di Ammonio.

O – Di lui non ci è pervenuto nulla.

S – K.O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*, Munchen 1962.
— R. Goulet, *Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 57 (1977), pp. 471-496.
— J.M. Narbonne, *Plotinus and the secrets of Ammonius*, «Hermathena», 157 (1994), pp. 117-153.
Per la tesi dell'identificazione dei due Origene, si veda:
— R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris 1935.

P

PANACHEO PITAGORICO, PSEUDO (?): cfr. Mediopitagorici, 48.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Panakaios*, Abo 1965, p. 141.

PANCREONTE PERIPATETICO, discepolo ed erede di Teofrasto.

PANEZIO DI RODI, vissuto nel II secolo a.C., iniziatore del Mediostoicismo (cfr. Mediostoici).

O – Ci sono pervenuti frammenti e testimonianze indirette.

E – H.N. Fowler, *Panaetii et Hecatonis Librorum fragmenta*, Bonnae 1885.
— M. van Straaten, *Panaetii Rhodii Fragmenta, Editio amplificata*, Brill, Leiden 1962 (1946; 1952^2).

E T C – F. Alesse*, Panezio di Rodi, Testimonianze*, edizione, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli 1997.
— E. Vimercati, *Panezio, Testimonianze e frammenti*, introduzione, edizione, traduzione, note e apparati, testo greco e latino a fronte, Bompiani, Milano 2002.

T – Una elegante traduzione tedesca dei frammenti (non scelti con i criteri rigorosi del van Straaten) è stata fatta da:
— M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker: Die Gründer, Panaitios, Poseidonios*, Artemis-Verlag, Zürich 1950, pp. 191-255.

S – Oltre al volume di Schmekel, alla voce Mediostoici, cfr.:
— B.N. Tatakis, *Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoïcisme, sa vie et son oeuvre*, Paris 1931.
— M. Pohlenz, *Antikes Führertum, Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig-Berlin 1934; traduzione italiana di M. Berlincioni, Paideia, Brescia 1970.
— M. van Straaten, *Panétius, Sa vite, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam 1946 (l'edizione dei frammenti è stata poi stampata a parte: cfr. sopra).
— A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo Greco-Romano*, Milano-Roma 1953, pp. 108-124 e 137-164.
— A. Grilli, *Studi paneziani*, «Studi italiani di filologia classica», 29 (1957), pp. 31-97.
— Rist, *Stoic Philosophy* (cfr. voce Stoici), pp. 173-200.

— H.A. Gaertner, *Cicero und Panaitios. Beobachtungen zu Ciceros Schrift De officiis*, Heidelberg 1974.
— A. Puhle, *Persona. Zur Ethik des Panaitios*, Frankfurt 1987.
— G. Verbeke, *Panétius et Posidonius chez Diogène Laërce*, «Elenchos», 7 (1986), pp. 103-131.
— F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione Stoica*, Bibliopolis, Napoli 1994.
— P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 646-665.
— E. Lefèvre, *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre*, Stuttgart 2001.

B – La bibliografia anteriore al 1931 si troverà in Tatakis, *op. cit*., pp. 227 ss. e quella più recente in Totok, *Handbuch* .., pp. 294 s.; in Steinmetz, *op. cit.*, pp. 665-668; in Alesse 1997, pp. 305-329; e in Vimercati, pp. 340-354.

PANFILO DI SAMO: cfr. Accademici antichi, 24.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 153-156, 363-366, 591-592.

PANTACLEIA MEGARICA: cfr. Megarici, 14.

PANTOIDE DIALETTICO: cfr. Megarici, 13.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 471-472.

PAPIRIO FABIANO: cfr. Neopitagorici, I, 6.

PAREBATE DI CIRENE: cfr. Cirenaici, 5.

PARMENIDE DI ELEA: cfr. Presocratici, 28; Eleati, 1, e inoltre:

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Parmenides*, Berlin 1951[6], pp. 217-246; ed. Bompiani, pp. 450-503.

E T C – Diels, *Parmenides' Lehrgedicht, Griechisch und Deutsch*, Berlin 1897.
— M. Untersteiner, *Parmenide, Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1958; 1967[2]; ora in M. Untersteiner – G. Reale, *Eleati. Parmenide – Zenone – Melisso*, Bompiani, Milano 2011, pp. 17-412.
— L. Tarán, *Parmenides, A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton 1965.
Cfr. l'indicazione di altre edizioni in Zeller-Reale (cfr. voce Presocratici), pp. XIV ss.
— N.L. Cordero, *Les deux Chemins de Parménide,* Édition critique, traduction, Études et bibliographie, Paris-Bruxelles 1984.
— M. Conche, *Parménide, Le Poème*, texte grec, traduction, présentation et commentaire, Paris 1996.

T – Oltre alle traduzioni di cui diciamo alla voce Presocratici, si vedano le tre contenute nelle edizioni sopra citate e quelle che indichiamo in Zeller-Reale, pp. XV s.
— G. Reale – L. Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirett*e, Presentazione, traduzione con testo greco dei frammenti del poema a fronte e note di G. Reale. *Saggio introduttivo e Commentario filosofico* di L. Ruggiu, Milano 1991-1992[2]; Bompiani, Milano 2003.
— J.P. Dumont, *Parménide, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 231-272.
— P. Albertelli, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Parmenide*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, pp. 248-281.
— G. Reale, *Parmenide, Poema sulla Natura*, prefazione, introduzione, traduzione, note e parole chiave, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2001.

S – Oltre ai volumi indicati sopra, alla voce Eleati, cfr.:
— H. Schwabl, *Parmenides, Die Einheit seines Lehrgedichts*, Wien 1950.
— H. Schwabl, *Sein und Doxa bei Parmenides*, «Wiener Studien», 66 (1953), pp. 50-75.
— T. Beaufret, *Le Poème de Parménide*, Paris 1955.
— F. Montero Moliner, *Parmenides*, Madrid 1960.
— J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964.
— A. Colombo, *Il primato del nulla e le origini della metafisica. Per una ricomprensione del pensiero di Parmenide*, Milano 1972.
— L. Ruggiu, *Parmenide*, Padova 1975.
— A. Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Bari 1975.
— A. Capizzi, *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del poema*, Roma 1975.
— G. Casertano, *Parmenide, il metodo, la scienza e l'esperienza*, Napoli 1978, 1989^{2}.
— AA.VV. (sotto la direzione di P. Aubenque), Études sur Parménide, 2 voll. Paris 1987. Il volume contiene la traduzione inglese e francese del Poema.
— L. Couloubaritsis, *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Paris 1986.
— L. Ruggiu*, L'altro Parmenide*, in G. Reale, L. Ruggiu, *Parmenide*..., sopra citato, pp. 21-80.
— S. Austin, *Parmenides. Being, Bounds and Logic*, New Haven 1986.
— C. Collobert, *L'être de Parménide ou Le refus du temps*, préf. de M. Conche, Paris 1993.
— H. C. Günther, *Aletheia und Doxa*, Berlin, 1998.
— P. Meijer, *Parmenides beyond the gates*, Amsterdam, 1997.
— K. Popper, *Il mondo di Parmenide*, a cura di A.F. Petersen, con l'assistenza di J. Mejer; ed. italiana a cura e con una prefazione di F. Minazzi, Casale Monferrato 1998.

L – G. Messina, *Index Parmenideus*, Genova 1987.

B – Lo stato generale degli studi su Parmenide, dallo Zeller in poi, si troverà in Zeller-Reale (cfr. voce Presocratici), pp. 165-335. La bibliografia aggiornata fino al 1967 si troverà, ivi, pp. xiii-xxxiii, quella posteriore in Capizzi, *Introduzione* ..., cit., pp. 117-151. Le bibliografie al momento più ricche e complete sono le seguenti: G. Reale – L. Ruggiu, con la collaborazione di R. Radice, *Bibliografia generale su Parmenide*, in G. Reale – L. Ruggiu, *Parmenide*..., sopra citato, pp. 383-423. Totok, 1997, pp. 186-193. G. Reale, *Parmenide,* 2001, cit., pp. 155-182; B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 522-547.

PARMISCO o **PARMENISCO DI METAPONTO**: cfr. Presocratici, 20; Pitagorici antichi, 7.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Aeltere Pythagoreer, Parm(en)iskos*, Berlin 1951^{6}, pp. 112-113; ed. Bompiani, pp. 200-201.

E T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Parm(en)isco*, vol. I, Firenze 1958, pp. 114-117; ed. Bompiani, pp. 125-130.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens anciens, Parméniscos, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 86-87.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Parmenisco*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, p. 146.

PARONE PITAGORICO: cfr. Presocratici, 26; Pitagorici antichi, 10.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Paron*, Berlin 1951^{6}, p. 217; ed. Bompiani, pp. 444-445.

E T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, *Parone*, vol. I, Firenze 1958, pp. 158-159; ed. Bompiani, pp. 175-178.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens moyens, Paron, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 229.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Parone*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, p. 246.

PASICLE DI RODI: filosofo peripatetico figlio di Boeto e nipote di Eudemo di Rodi, secondo alcuni autore di uno dei libri della *Metafisica* di Aristotele.

S – G. Vuillemin, *Anmerkungen zum Pasikles-Bericht und zu Echtheitszweifeln am Grösseren und Kleinerere Alpha in Handschriften und Kommentaren*, in AA.VV., *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen dubia. Akten des 9. Symposium Aristotelicum (Berlin 7.-16 September 1981)*, hrs. P. Moraux, J. Wiesner («Peripatoi», 14), Berlin – New York 1983, pp. 157-182.

PASICLE DI TEBE: cfr. Megarici, 15.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 443-444.

PASIFONTE DI ERETRIA, cfr. Eliaci 3.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 497-498.

PATRONE EPICUREO: cfr. Epicurei, Elenco scolarchi, 11.

S B – M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, pp. 281 s.

PEMPELO DI TURI, PSEUDO: cfr. Medio-pitagorici, 49.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Pempelos*, Abo 1965, pp. 141-142.

T S – AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional Translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., Introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 261.

PEONIO DIALETTICO: cfr. Megarici, 26.

PEREGRINO PROTEO: cfr. Cinici, 22 e inoltre:

E T – Luciano, *La morte di Peregrino*, ed. Bompiani, cit., pp. 1708-1731.

PERIPATETICI ANTICHI, DELL'ETÀ ELLENISTICA E DELL'ETÀ IMPERIALE (secoli IV a.C. - II d.C.).
Sulla storia del Peripato post-aristotelico e dei Peripatetici dell'età ellenistica e imperiale, solo negli ultimi decenni (e in particolar modo nell'ultimo dopoguerra) si è fatta adeguata luce e si stanno tuttora compiendo ricerche di grande portata. Due studiosi, soprattutto, hanno fatto compiere alle ricerche, in questo settore, passi da gigante: F. Wehrli, con una edizione commentata di testi, e P. Moraux, con studi di prim'ordine di cui diremo sotto. Presentiamo qui i cataloghi dei Peripatetici e dei seguaci della filosofia peripatetica distinti in tre periodi: A) secoli IV-II a.C.; B) secolo I a.C.; C) secoli I-II d.C. A questi facciamo seguire D) il catalogo degli scolarchi; E) infine alcune indicazioni sul celebre trattato peripatetico *De mundo*.

A) Peripatetici dei secoli IV, III, II a. C.

Tracciamo, in primo luogo, il catalogo dei Peripatetici vissuti nei secoli IV, III, II a.C., che corrispondono a quelli inclusi nella collezione Wehrli, e predisposto secondo l'ordine alfabetico degli autori. Si tenga presente che il Wehrli esclude, per ragioni evidentemente contingenti, Teofrasto (cfr. voce). Accanto al nome dei filosofi, indichiamo il volume dell'edizione Wehrli in cui ciascuno è incluso. Di tali volumi diamo sotto gli estremi in maniera analitica.

1. **Aristone di Ceo**, vissuto fra il III e il II secolo a.C. (Wehrli, VI). Cfr. anche Elenco scolarchi, 5.
2. **Aristone il Giovane**, discepolo di Critolao, vissuto nel II secolo a.C. (Wehrli, X).
3. **Aristosseno di Taranto**, vissuto nel IV secolo (Wehrli, II). Cfr. anche voce.
4. **Cameleonte di Eraclea nel Ponto**, nato verso la metà del IV secolo e morto nel terzo decennio del III secolo a.C. Fu un contemporaneo più giovane del conterraneo Eraclide (Wehrli, IX). Cfr. anche voce.
5. **Clearco di Soli,** vissuto fra il IV e il III secolo a.C. (Wehrli, III).

6. **Critolao di Faselide**, vissuto nel II secolo a.C. (Wehrli, X). Cfr. anche Elenco scolarchi, 6.
7. **Demetrio di Falero**, nato verso la metà del IV secolo a.C. (Wehrli, IV).
8. **Dicearco di Messina**, vissuto nel secolo IV a.C. (Wehrli, I).
9. **Diodoro di Tiro**, discepolo di Critolao. vissuto nel II secolo a. C. (Wehrli, X). Cfr. anche Elenco scolarchi, 7.
10. **Eraclide Pontico**, Wehrli lo include fra i Peripatetici, ma, in realtà, è da collocare fra gli Accademici (Wehrli, VII). Cfr. anche voce.
11. **Ermippo il Callimacheo**, vissuto intorno al 200 a.C. (Wehrli, Suppl. I).
12. **Eudemo di Rodi**, vissuto nel IV secolo a.C. (Wehrli, VIII).
13. **Fania di Ereso**, vissuto a cavallo fra il IV e il III secolo a.C. (Wehrli, IX).
14. **Ieronimo di Rodi**, vissuto nel III secolo a.C. (Wehrli, X).
15. **Licone di Troade**, vissuto nel III secolo a.C. (Wehrli, VI). Cfr. anche Elenco scolarchi, 4.
16. **Prassifane di Lesbo**, attivo a Rodi, discepolo di Teofrasto, vissuto fra il IV e il III secolo a.C. (Wehrli, IX.)
17. **Sozione di Alessandria**, vissuto nel II secolo a.C. (Wehrli, Suppl. II). Cfr. anche voce.
18. **Stratone di Lampsaco**, vissuto fra il IV e il III secolo a.C. (Wehrli, V.) Cfr. anche voce ed Elenco scolarchi, 3.

O – Se si eccettua Teofrasto che è escluso dalla raccolta Wehrli, di nessuno di questi filosofi ci sono pervenute opere integrali, ma solo frammenti e testimonianze indirette.

E C – Ecco gli estremi e le articolazioni dell'opera del Wehrli:
— F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, 10 fascicoli e due supplementi, Benno Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1944-1978.

Heft I:	*Dikaiarchos*, 1944; 1967².
Heft II:	*Aristoxenos*, 1945; 1967².
Heft III:	*Klearchos*, 1948; 1969².
Heft IV:	*Demetrios von Phaleron*, 1949; 1968².
Heft V:	*Straton von Lampsakos*, 1950; 1969².
Heft VI:	*Lykon und Ariston von Keos*, 1952; 1969².
Heft VII:	*Herakleides Pontikos*, 1953; 1969².
Heft VIII:	*Eudemos von Rhodos*, 1955; 1969².
Heft IX:	*Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes*, 1957;
Heft X:	*Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schuler, Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit, Register*, 1959; 1969².
Supplementband I:	*Hermippos der Kallimacheer*, 1974.
Supplementband II:	*Sotion*, 1978.

Questa edizione, per molti aspetti assai pregevole, ha però il grosso difetto, già segnalato, di lasciar fuori Teofrasto. Ora, non solo l'edizione del Wimmer, che presenta l'*opera omnia* di Teofrasto (cfr. voce Teofrasto), è del tutto superata, oltre che incompleta, ma una sistematica presentazione della scuola di Aristotele, senza Teofrasto, rischia di non fornire la giusta prospettiva storico-filosofica. Infatti, per molti aspetti, il primo Peripato sembra essere più una «scuola di Teofrasto» che non una «scuola di Aristotele». Lo stesso materiale raccolto dal Wehrli per i filosofi sopra menzionati non è del tutto completo.
— Manca una traduzione sistematica di tutti questi testi, così come manca un lessico.

S – K.O. Brink, *Peripatos*, in *R.E.*, Suppl. 7 (1940), coll. 899-949.
— I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957.
— Wehrli, *Der Peripatos in vorchristlicher Zeit*, in *op. cit*., Heft X, pp. 93-128 (molto utile).
— G. Movia, *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Padova 1968.
— L. Repici, *Lo sviluppo delle dottrine etiche nel Peripato*, in AA.VV., *Scuole socratiche e filosofia ellenistica*, a cura di G. Giannantoni, Società Editrice Il Mulino, Bologna 1977, pp. 215-243. Sul Peripato come scuola e istituzione si veda:
— J.P. Lynch, *Aristotle's School, A Study of a Greek Educational Institution*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1972.
— F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn des römischen Kaiserzeit*, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 459-599.

B – La bibliografia si troverà nei lavori citati di Wehrli, *passim* e in Totok, 1997, pp. 467 ss.

B) Peripatetici del I secolo a.C.

I nomi che hanno avuto un significato nella storia dell'aristotelismo del I secolo a.C. sono i seguenti, elencati in ordine alfabetico. Accanto ai nomi, indichiamo le pagine in cui il Moraux li esamina in modo puntualissimo, nell'opera che sotto citiamo. (Abbiamo già dato informazioni sintetiche su questi autori nel vol. IV, pp. 13-29, cui rimandiamo).

1. **Andronico di Rodi**, (Moraux, pp. 45-141). Cfr. anche voce e Elenco scolarchi 9.
2. **Apellicone di Teo** (Moraux, pp. 18 ss.).
3. **Aristone di Alessandria** (Moraux, pp. 181-193). Cfr. anche voce.
4. **Boeto di Sidone** (Moraux, pp. 143-179). Cfr. voce.
5. **Cratippo di Pergamo** (Moraux, pp. 223-256). Cfr. anche Elenco scolarchi, 10.
6. **Erinneo** (Moraux, p. 28 e nota 68). Cfr. anche Elenco scolarchi, 8.
7. **Nicola di Damasco** (Moraux, pp. 445-514). Cfr. voce.
8. **Senarco di Seleucia** (Moraux, pp. 197-214). Cfr. anche Elenco scolarchi, 11.
9. **Stasea di Napoli** (Moraux, pp. 217-221).
10. **Tirannione di Amiso** (Moraux, pp. 33-44).
11. Molto legato ai Peripatetici di questa età è **Ario Didimo** (cfr. voce).

O – Di questi aristotelici ci sono giunti solamente frammenti e testimonianze indirette, nella maggior parte dei casi relativi a commentari ad Aristotele.

E – Di alcuni di questi filosofi sono state fatte edizioni di cui daremo conto alle singole voci. Di tutti, però, si trovano le puntuali indicazioni delle fonti che ci hanno conservato frammenti o ci hanno tramandate testimonianze, nel Moraux, alle pagine indicate.

S Ecco gli estremi di questa monografia, di gran lunga la più completa, e destinata a essere, ormai, un punto di riferimento d'obbligo per qualsiasi ricerca su questi autori:

— P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, Erster Band: Die Renaissance des Aristotelismus, im I. Jh. v. Chr.*, W. De Gruyter, Berlin – New York 1973 («Peripatoi», Bd. 5); edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume primo. *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, prefazione di G. Reale, introduzione di Th. A. Szlezák, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000.

B – Ivi, pp. 517-520, si troverà anche la letteratura critica essenziale e ulteriori indicazioni bibliografiche particolari, nel corso della trattazione, *passim*.

C) Peripatetici dell'era cristiana (I e II secolo d.C.)

Elenchiamo, in ordine alfabetico, i nomi di Aristotelici dell'età cristiana, il cui significato è già stato in parte individuato dalle moderne ricerche storiografiche. Altri nomi, alcuni peraltro già noti, acquisteranno probabilmente un loro volto, quando sarà completata la monumentale opera iniziata da Moraux. Per l'indicazione di altri nomi cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, pp. 805 ss., nota 2.

1. **Adrasto di Afrodisia** (cfr. voce).
2. **Alessadro di Afrodisia** (cfr. voce; cfr. anche Elenco scolarchi, 18).
3. **Alessandro di Ege**, fiorito nella metà del I secolo d.C. Stando alla *Suda*, fu maestro di Nerone.
4. **Aristocle di Messene** (cfr. voce; cfr. anche Elenco scolarchi, 16).
5. **Aristotele di Mitilene** (cfr. voce).
6. **Aspasio di Afrodisia** (cfr. voce; cfr. anche Elenco scolarchi, 13).
7. **Ermino**, vissuto nel II secolo d.C. Fu forse discepolo di Aspasio e certamente maestro di Alessandro (cfr. Simplicio, *De coelo*, 431, 32). Fu autore di un commento alle *Categorie* (cfr. Luciano, *Demon*., 56). Cfr. anche Elenco scolarchi, 14.
8. **Sosigene**, maestro di Alessandro di Afrodisia. Si occupò soprattutto di problemi logici e astronomici; cfr. anche Elenco scolarchi, 17.
9. **Tolomeo Chenno di Alessandria** (cfr. voce).

Con Alessandro di Afrodisia termina la storia del Peripato. L'**Ammonio Peripatetico** (10) nominato da Porfirio nella *Vita di Plotino*, 20, e che alcuni pensano sia stato scolarca (cfr. l'Elenco degli scolarchi che segue) nei primi decenni del III secolo, è solo un nome, così come **Eliodoro di Alessandria** (11). Anche **Proseno** (12), di cui parla Eusebio, che secondo alcuni potrebbe essere stato addirittura scolarca intorno al 270, ci è sconosciuto. Invece conosciamo

Anatolio di Alessandria (13), vissuto nella seconda metà del III secolo d.C., di cui Giamblico fu, come pare, discepolo. La tesi dello Zeller, secondo cui l'Anatolio maestro di Giamblico sia stato non il Peripatetico di cui stiamo parlando, ma un omonimo filosofo neoplatonico, discepolo di Porfirio, sembra essere smentita dai dati di fatto (cfr. voce). **Temistio** (14), che appartiene al IV secolo d.C., può essere considerato solo impropriamente aristotelico (cfr. voce).

O – Di Aspasio, Tolomeo Chenno e soprattutto di Alessandro di Afrodisia, nonché di Anatolio e di Temistio ci sono rimaste opere di cui diciamo alle singole voci; degli altri possediamo solo frammenti e testimonianze.

E – Per le edizioni si vedano le voci cui facciamo rimando.

S – P.L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino 1974.
Per ulteriori indicazioni bibliografiche cfr. le singole voci.

D) Scolarchi del Peripato (secondo il catalogo Zumpt – Praechter, con le relative date proposte da questi autori)

1. **Aristotele** (335/334 - 322/321); cfr. voce.
2. **Teofrasto di Ereso** (322/321 - 288/286); cfr. voce.
3. **Stratone di Lampsaco** (288/286 - 272/268); cfr. voce.
4. **Licone di Troade** (272/268 - 228/225).
5. **Aristone di Ceo** (228/225 - ?).
6. **Critolao di Faselide** (fu a Roma, già vecchio, nel 156/155).
7. **Diodoro di Tiro**, fino verso il 110 a.C. (circa).
8. **Erinneo**, intorno al 100 a.C.

A questo punto, la lista dovrebbe per lo meno subire una interruzione, dato che il Peripato (così come l'Accademia) subì gravissimi danni in seguito al saccheggio di Atene da parte di Silla, il quale, tra l'altro, portò a Roma i manoscritti di Aristotele ricuperati da Apellicone. La scuola fu, probabilmente, ricostruita in seguito. La tradizione vuole che **Andronico di Rodi** (9) fosse l'undicesimo scolarca, ossia il decimo successore di Aristotele. Quasi tutti gli altri nomi che vengono proposti come scolarchi sono ricavati da congetture. Questi sono, dopo Andronico: **Cratippo** (10) intorno al 45 a.C., **Senarco di Seleucia** (11), **Menefilo** (12) verso la fine del I secolo, **Aspasio di Afrodisia** (13), **Ermino** (14) verso il 160 d.C., **Alessandro di Damasco** (15) verso il 170 d.C., **Aristocle di Messene** (16), **Sosigene** (17), **Alessandro di Afrodisia** (18), **Ammonio** (19) attorno al 230 d.C. e **Proseno** (20). Si veda quanto diciamo nei voll. IV e VI.

S Per una discussione critica su questo catalogo cfr.:
— Lynch, *Aristotle's School*, sopra cit., *passim*.

E) Il «De mundo»

È da ricordare, infine, nella storia dell'evoluzione della dottrina del Peripato, il *Trattato sul cosmo per Alessandro*, che la tradizione attribuisce ad Aristotele, ma che gli studiosi moderni hanno giudicato inautentico ed hanno via via spostato in tutte le successive fasi della storia dell'aristotelismo che sopra abbiamo distinto. Noi abbiamo dedicato a questo scritto uno studio particolareggiato, fornendo, insieme al testo greco, la prima traduzione italiana con commentario. Le nostre conclusioni sono: *a*) che il contenuto può ben essere aristotelico, *b*) che l'autore può essere Aristotele, a parte i ritocchi di Teofrasto (come del resto Apuleio, che parafrasò lo scritto, dice pressoché esplicitamente), *c*) che, se non è autore Aristotele, chi lo ha composto ha desunto quasi tutto il materiale dagli essoterici aristotelici e qualcosa da Teofrasto, sicché lo scritto parrebbe risalire, quanto al contenuto, al primo Peripato.

E T C – G. Reale, *Aristotele, Trattato sul cosmo per Alessandro,* Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, commento e indici, Loffredo, Napoli 1974; nuova edizione, Vita e Pensiero, Milano 1995 (cfr. voce Aristotele).

L – L'indice di tutti i termini greci che ricorrono nello scritto e di tutti i luoghi in cui compaiono è stato da noi redatto in collabotazione con F. Sarri (pp. 315-35).

S B – Monografia introduttiva, stato della questione e recensione di tutta la letteratura su questo trattato si trovano ivi, pp. 3-127: 279-313 e *passim*.
— P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch.*, Berlin – New York, 1984.

PERITTIONE PITAGORICA, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 50.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Periktione*, Abo 1965, pp. 142-146.

T – *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st. cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), pp. 72-75.

— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional Translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 239-241.

S – F. Wilhelm, *Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Phintys*, «Rheinisches Museum», 70 (1915), pp. 161-223.

PERSEO DI CIZIO: cfr. Stoici antichi, 6.

S B – P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 555 ss. e 564.

PETRONE DI IMERA: cfr. Presocratici, 16; Pitagorici antichi, 3.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Aeltere Pythagoreer, Petron*, Berlin 1951^{6}, p. 106; ed. Bompiani, pp. 240-241.

E T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Petrone*, vol. I, Firenze 1958, pp. 70-73; ed. Bompiani, pp. 73-78.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens anciens, Pétron, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 72.

— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Petrone*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, p. 133.

PIRRONE DI ELIDE, fondatore del movimento scettico, nacque fra il 365 e il 360 e morì fra il 275 e il 270 a.C.

O – Non scrisse nulla. Le sue dottrine furono fissate per iscritto dal suo discepolo Timone di Fliunte. Degne di fede sono, quindi, soprattutto le testimonianze di quegli autori che si rifanno immediatamente a Timone, o che a lui mediatamente attingono, più che non quelle dei Neoscettici che ne elaborano teoreticamente la dottrina. Importanti sono anche le testimonianze sulla vita derivanti da Antigono di Caristo, che visse non molto dopo Pirrone e di cui ci sono pervenuti frammenti.

E T C – L'edizione critica delle testimonianze di Pirrone è stata approntata con grande rigore (e corredata di una chiara traduzione e di un ricchissimo commentario) da:

— F. Decleva Caizzi, *Pirrone, Testimonianze*, Bibliopolis, Napoli 1981. (Dell'autrice si veda anche, per la giustificazione dei criteri seguiti in questa edizione: *Prolegomeni ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide*, in: *Lo scetticismo*... (cfr. voce Scettici), pp. 93-128).

S – Sono da vedere, per una ricostruzione del pensiero di Pirrone, tutte le storie dello scetticismo, citate alla voce Scettici. Il volume più nuovo, e rigoroso è però quello di:

— M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Édition de Mégare, Villers sur Mer 1973; Paris 1994. Su una linea analoga, si era già mosso, quasi contemporaneamente, ma in maniera meno metodica e meno rigorosa, anche un altro studioso francese:

— J.P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène, Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris 1972.

In questa storia della filosofia antica abbiamo accolto il criterio metodologico del Conche, cercando, però, di portarlo alle estreme conseguenze proprio là dove il Conche sembra arretrarsi, e lo abbiamo ulteriormente sviluppato nel saggio:

— G. Reale, *Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide*, in: *Lo scetticismo*... (cfr. voce Scettici), pp. 243-336.

Si vedano anche i contributi di A. Brancacci e G.A. Ferrari, ivi, pp. 211-242 e pp. 337-370.

— H.W. Ausland, *On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy*, «Elenchos», 10 (1989), pp. 359-434.
— A. Baechli, *Untersuchungen zur pyrrhonischen Skepsis*, Bern 1990.
— R.J. Fogelin, *Pyrrhonian reflections on knowledge and justification*, New York – Oxford 1994.
— K.M. Vogt, *Skepsis und Lebenspraxis*, Freiburg 1998.
— R. Bett, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford 2000; 2003[2].

B – Uno stato della questione si trova in: Reale, *Ipotesi*, sopra cit., pp. 245-288; la letteratura critica in: Decleva Caizzi, *Pirrone*, cit., pp. 17-26; la più recente bibliografia e relativo *status quaestionis* si troveranno in W. Görler, *Älterе Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 732-774.

PITAGORA DI SAMO: cfr. Presocratici, 14; Pitagorici antichi, 1 e inoltre:

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Pythagoras*, Berlin 1951[6], pp. 96-105; ed. Bompiani, pp. 216-237.

E T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Pitagora*, vol. I, Firenze 1958, pp. 13-67; ed. Bompiani, pp. 1-68.

T – R. Cuccioli Melloni, *Ricerche sul pitagorismo, I, Biografia di Pitagora*, Editrice Compositori, Bologna 1969.
— D. Delattre, *Pythagore, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 51-68.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Pitagora*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, pp. 115-131.

S – W. Rutherford, *Pythagoras, Lover of Wisdom*, Wellingbourg 1984.
— B. Centrone, *Introduzione ai Pitagorici*, Roma 1996.
— L. Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin 1997.
— A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Genève 1999.

B – Per la bibliografia cfr. la voce Pitagorici.

PITAGORA DI SAMO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 51, e inoltre:

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Pythagoras*, Abo 1965, pp. 155-186.

T – A. Farina, *I versi aurei di Pitagora*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1962.

PITAGORICI (seconda metà del VI secolo a.C. inizi del III secolo d.C.).
Quella dei Pitagorici costituisce una delle sette più numerose che vanti la filosofia antica, con una storia che si protrae per più di otto secoli. Giamblico conclude la sua celebre *Vita Pitagorica* (cap. 36) con un imponente catalogo di ben 218 uomini e 17 donne, precisando altresì che di molti si sono persi nome e memoria. Ecco le notizie forniteci da Giamblico sugli scolarchi.

1. **Pitagora di Samo**.
2. **Aristeo di Crotone**, «di circa sette generazioni più vecchio di Platone» (riferisce sempre Giamblico), il quale assunse, già vecchio, per volere dello stesso Pitagora, la direzione della scuola.
3. **Mnesarco**, figlio di Pitagora.
4. **Bulagora**, sotto il cui scolarcato avvenne il sacco di Crotone.
5. **Gartida di Crotone**, successore di Bulagora.
6. **Aresa** che, salvatosi, riprese, dopo qualche tempo, la direzione della scuola.

A quest'epoca dovette verificarsi una crisi della scuola, se lo stesso Giamblico rileva che **Diodoro d'Aspendo** (7) fu accolto nella scuola «per la penuria di Pitagorici regolari». Tornato in Grecia, poi, Diodoro divulgò le dottrine pitagoriche. Alla composizione di opere scritte – come sempre Giamblico annota – si dedicarono:

— **Clinia di Taranto** (8) e **Filolao di Taranto** (9), nel territorio di Eraclea;
— **Teoride** (10) ed **Eurito** (11), a Metaponto;
— **Archita di Taranto** (12) a Taranto;
— **Epicarmo** (13), invece, fu membro esterno della scuola.

Ed ecco il celebre catalogo di Giamblico:

— Di *Crotone*: Ippostrato, Dimante, Egone, Emone, Sillo, Cleostene, Agela, Episilo, Ficiada, Ecfanto, Timeo, Buto, Erato, Itaneo, Rodippo, Briante, Evandro, Millia, Antimedonte, Agea, Leofrone, Agilo, Onata, Ippostene, Cleofrone, Alcmeone, Damocle, Milone, Menone.
— Di *Metaponto*: Brontino, Parmisco, Orestada, Leone, Damarmeno, Enea, Chilante, Melesia, Aristea, Lafaone, Evandro, Agesidamo, Senocade, Eurifemo, Aristomene, Agesarco, Alcia, Senofante, Trasea, Eurito, Epifrone, Irisco, Megistia, Leocide, Trasimede, Eufemo, Procle, Antimene, Lacrito, Damotage, Pirrone, Ressibio, Alopeco, Astilo, Lacida, Antioco, Lacrale, Glicino.
— Di *Agrigento*: Empedocle.
— Di *Elea*: Parmenide.
— Di *Taranto*: Filolao, Eurito, Archita, Teodoro, Aristippo, Licone, Estio, Polemarco, Astea, Cenia, Cleone, Eurimedonte, Arcea, Clinagora, Archippo, Zopiro, Eutino, Dicearco, Filonide, Frontida, Liside, Lisibio, Dinocrate, Echecrate, Pactione, Acusilada, Icco, Pisicrate, Clearato, Leonteo, Frinico, Simichia, Aristoclida, Clinia, Abrotele, Pisirrodo, Briante, Elandro, Archemaco, Mimnomaco, Acmonida, Dicante, Carofantida.
— Di *Sibari*: Metopo, Ippaso, Prosseno, Evanore, Leanatte, Menestore, Diocle, Empedo, Timasio, Polemeo, Endio, Tirreno.
— Di *Cartagine*: Miltiade, Ante, Odio, Leocrito.
— Di *Paro*: Eetio, Fenecle, Dessiteo, Alcimaco, Dinarco, Metone, Timeo, Timesianatte, Eumero, Timarida.
— Di *Locri*: Gittio, Senone, Filodamo, Evete, Eudico, Stenonida, Sosistrato, Eutinoo, Zaleuco, Timare.
— Di *Posidonia*: Atamante, Simo, Prosseno, Cranao, Mie, Batilao, Fedone.
— Della *Lucania*: Occelo e Occilo fratelli, Aresandro, Cerambo.
— Di *Dardano*: Malione.
— Di *Argo*: Ippomedonte, Timostene, Eveltone, Trasidamo, Critone, Polittore.
— Della *Laconia*: Autocarida, Cleanore, Euricrate.
— Degli *Iperborei*: Abari.
— Di *Reggio*: Aristide, Demostene, Aristocrate, Fitio, Elicaone, Mnesibulo, Ipparchide, Eutosione, Euticle, Opsimo, Calaide, Selinuntio.
— Di *Siracusa*: Leptine, Fintia, Damone.
— Di *Samo*: Melisso, Lacone, Archippo, Elorippo, Eloride, Ippone.
— Di *Caulonia*: Callimbroto, Dicone, Nasta, Drimone, Senea.
— Di *Fliunte*: Diocle, Echecrate, Polimmesto, Fantone.
— Di *Sicione*: Poliade, Demone, Stratio, Sostene.
— Di *Cirene*: Proro, Melanippo, Aristangelo, Teodoro.
— Di *Cizico*: Pitodoro, Ippostene, Butero, Senofilo.
— Di *Catania*: Caronda, Lisiade.
— Di *Corinto*: Crisippo.
— Un *tirreno*: Nausitoo.
— Di *Atene*: Neocrito.
— Del *Ponto*: Laramno.

In tutto furono duecentodiciotto.

Le pitagoriche più famose furono: Timica, moglie di Millia di Crotone; Filtide, figlia di Teofrio di Crotone e sorella di Bindaco; Occelo ed Eccelo, sorelle dei lucani Occelo e Occilo; Chilonide, figlia di Chilone spartano; Cratesiclea, della Laconia, moglie dello spartano Cleanore; Teano, moglie di Brotino di Metaponto; Miia, moglie di Milone di Crotone; Lastenia, arcade; Abrotelea, figlia di Abrotele di Taranto; Echecratia di Fliunte; Tirsenide di Sibari; Pisirrode di Taranto; Teadusa, della Laconia; Boio di Argo; Babelica di Argo; Cleecma, sorella dello spartano Autocarida.

In tutto furono diciassette.

Dal punto di vista storico, molti di questi nomi sono alquanto problematici. Essi sono assai più numerosi di quanti noi ne conosciamo; nello stesso tempo, però, noi conosciamo altri nomi di Pitagorici che qui non compaiono. Si noti, poi, come nell'elenco siano inclusi anche nomi di famosi filosofi, come Parmenide, Melisso, Empedocle, che non sono riducibili al puro pitagorismo. Sempre da un punto di vista rigorosamente storico, il pitagorismo inizia con Pitagora e si può dire che finisca con Numenio, cioè agli inizi del III secolo d.C. Successivamente il pitagorismo si fonde col platonismo in modo definitivo. In questa storia della filosofia abbiamo proposto la distinzione di tre gruppi di Pitagorici:

I. **Pitagorici Antichi**, ovvero Pitagorici dell'età arcaica e classica.

II. **Mediopitagorici**, ovvero Pitagorici dell'età ellenistica, per lo più autori di pseudoepigrafi.

III. **Neopitagorici**, ovvero Pitagorici che cercano di ripensare a fondo l'antica dottrina, che si presentano alla ribalta già nel I secolo a.C., ma che acquistano la loro precisa fisionomia soprattutto nei secoli I e II d.C.

Ordiniamo, quindi, il complesso materiale (edizioni, traduzioni, studi e bibliografia) sotto queste tre voci.

PITAGORICI ANTICHI (secoli VI-IV a.C.)

Ecco il catalogo dei Pitagorici di cui ci sono giunti testimonianze e frammenti. Il primo numero è quello dell'edizione Timpanaro Cardini, che sotto citiamo, e che è oggi il più sicuro punto di riferimento; il secondo fra parentesi è il corrispettivo nella raccolta Diels-Kranz.

1. (= 14 DK) **Pitagora di Samo**.
2. (= 15 DK) **Cercope**.
3. (= 16 DK) **Petrone di Imera**.
4. (= 17 DK) **Brotino o Brontino di Metaponto**.
5. (= 18 DK) **Ippaso di Metaponto o di Crotone.**
6. (= 19 DK) **Callifonte e Democede di Crotone.**
7. (= 20 DK) **Parmisco o Parmenisco di Metaponto.**
8. (= 24 DK) **Alcmeone di Crotone**.
9. (= 25 DK) **Icco di Taranto**.
10. (= 26 DK) **Parone.**
11. (= 27 DK) **Aminia.**
12. (= 32 DK) **Menestore di Sibari.**
13. (= 33 DK) **Xuto.**
14. (= 36 DK) **Ione di Chio.**
15. (= 42 DK) **Policleto di Argo.**
16. (= 42 DK) **Ippocrate di Chio.**
17. (= 43 DK) **Teodoro di Cirene.**
18. (= 44 DK) **Filolao di Taranto.**
19. (= 45 DK) **Eurito di Crotone (o di Metaponto o di Taranto).**
20. (= 46 DK) **Archippo di Taranto, Liside di Taranto, Opsimo di Reggio.**
21. (= 47 DK) **Archita di Taranto.**
22. (= 48 DK) **Occello o Ocello di Lucania.**
23. (= 49 DK) **Timeo di Locri.**
24. (= 50 DK) **Iceta di Siracusa.**
25. (= 51 DK) **Ecfanto di Siracusa.**
26. (= 52 DK) **Senofilo di Calcide.**
27. (= 53 DK) **Diocle, Echecrate, Polimnesto, Fantone di Fliunte, Arione di Locri.**
28. (= 54 DK) **Proro di Cirene, Amicla e Clinia di Taranto.**
29. (= 55 DK) **Damone e Finzia di Siracusa.**
30. (= 56 DK) **Simo di Posidonia, Mionide, Eufranore.**
31. (= 57 DK) **Licone o Lico di Taranto.**
32. (manca in DK) **Timarida.**
33. (= 58 DK) **Scuola Pitagorica e Pitagorici anonimi.**

O – Della maggior parte di questi Pitagorici ci sono giunti testimonianze indirette, e, di alcuni dei più recenti, qualche frammento. Cfr. quanto diciamo alla voce Presocratici, in corrispondenza dei numeri DK sopra indicati.

E T – Oltre all'edizione del Diels-Kranz, è fondamentale, come abbiamo già detto, la seguente edizione, già menzionata, che amplia e migliora quella del Diels-Kranz:
— M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1958, 1962, 1964 (1969)[2]; nuova ed. in volume unico: Pitagorici antichi, *Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2010.

C – L'edizione della Timpanaro Cardini si segnala soprattutto per un ampio e accurato commentario (l'unico completo di cui si disponga a livello internazionale).

T – Oltre alla traduzione della Timpanaro Cardini, si segnala anche la seguente per chiarezza:
— A. Maddalena, *I Pitagorici*, Laterza, Bari 1954 (ora anche nel volume *I Presocratici*, cfr. voce).
— K.S. Guthrie, T. Taylor, A. Fairbanks, D.R. Fideler, J. Godwin, *The Pythagorean sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, Grand Rapids 1987.

S – Tra i numerosi libri su Pitagora e i Pitagorici menzioniamo:
— A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915.
— E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923; rist. anast., Darmstadt 1962.
— A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Torino 1924.
— V. Capparelli, *La sapienza di Pitagora*, 2 voll., Padova 1941-1944.
— J.E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge 1948; rist. anast., Amsterdam 1966.
— W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962; trad. inglese, 1972.
— C.J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen 1966.
— J.A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto 1966.
— P. Gorman, *Pythagoras: A Life*, London 1979.

B Stato della questione, discussione sulle interpretazioni proposte dopo lo Zeller e bibliografia fino al 1938 si troveranno in Zeller-Mondolfo, I, 2, pp. 288-685. Ulteriore bibliografia si troverà in Timpanaro Cardini, vol. I, pp. XI-XIX; vol. II, pp. IX-XIX; vol. III, pp. IX-XVII e in Burkert, *op. cit*., pp. 457-467. Cfr. anche Totok, *Handbuch*..., pp. 115-119; si vedano anche le recenti bibliografie di Totok, 1997, pp. 178-184 e di B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 414-442; 449-459.

PITOCLE EPICUREO: cfr. Epicurei, A, 15.

PLATONE DI ATENE, fondatore dell'Accademia, 428/427 347 a.C.

O – Tutta la produzione filosofica di Platone ci è pervenuta. Si tratta di trentasei titoli, che gli antichi hanno diviso in nove tetralogie, a seconda degli argomenti. Mentre nel secolo scorso certa critica ha dubitato dell'autenticità di parecchie di queste opere, nel nostro secolo si sta invece diffondendo negli studiosi la convinzione che la maggior parte, se non addirittura tutte, siano autentiche. Sono invece, per lo più, ritenute inautentiche altre sette opere, che pure si sono inserite nel *Corpus Platonicum*, ma che non rientrano nelle tetralogie.

Ecco i titoli di tutte le opere del *Corpus Platonicum*.

Prima tetralogia		
Eutifrone (o sul santo)	*Euthyphro*	*Euthyphr.*
Apologia di Socrate	*Apologia Socratis*	*Apol.*
Critone (o sul dovere)	*Crito*	*Crit.*
Fedone (o sull'anima)	*Phaedo*	*Phaed.*
Seconda tetralogia		
Cratilo (o sulla correttezza dei nomi)	*Cratylus*	*Crat.*
Teeteto (o sulla conoscenza)	*Theaetetus*	*Theaet.*
Sofista (o sull'essere)	*Sophista*	*Soph.*
Politico (o sull'arte di governare)	*Politicus*	*Polit.*
Terza tetralogia		
Parmenide (o sulle Idee)	*Parmenides*	*Parm.*
Filebo (o sul piacere)	*Philebus*	*Phil.*
Simposio (o sul bene)	*Symposium*	*Symp.*
Fedro (o sulla bellezza)	*Phaedrus*	*Phaedr.*

Quarta tetralogia		
Alcibiade Maggiore (o sulla natura dell'uomo)	*Alcibiades maior*	*Alc. ma.*
Alcibiade Minore (o sulla preghiera)	*Alcibiades minor*	*Alc. mi.*
Ipparco (o sull'avidità di guadagno)	*Hipparchus*	*Hipparc.*
Gli Amanti (o sulla filosofia)	*Amatores*	*Amat.*
Quinta tetralogia		
Teagete (o sulla sapienza)	*Theages*	*Theag.*
Carmide (o sulla temperanza)	*Charmides*	*Charm.*
Lachete (o sulla fortezza)	*Laches*	*Lach.*
Liside (o sull'amicizia)	*Lysis*	*Lys.*
Sesta tetralogia		
Eutidemo (o sull'eristica)	*Euthydemus*	*Euthyd.*
Protagora (o dei Sofisti)	*Protagoras*	*Protag.*
Gorgia (o della retorica)	*Gorgias*	*Gorg.*
Menone (o della virtù)	*Meno*	*Men.*
Settima tetralogia		
Ippia maggiore (o sul bello)	*Hippias maior*	*Hipp. ma.*
Ippia minore (o sulla falsità)	*Hippias minor*	*Hipp. mi.*
Ione (o sull'Iliade)	*Io*	*Io*
Menesseno	*Menexenus*	*Menex.*
Ottava tetralogia		
Clitofonte (o Protrettico)	*Clitopho*	*Clit.*
Repubblica (o sulla giustizia)	*Respublica*	*Resp.*
Timeo (o sulla natura)	*Timaeus*	*Tim.*
Crizia (o sull'Atlantide)	*Critias*	*Criti.*
Nona tetralogia		
Minosse (o sulla legge)	*Minos*	*Minos*
Leggi (o sulla legislazione)	*Leges*	*Leg.*
Epinomide (o consiglio notturno, o filosofo)	*Epinomis*	*Epinom.*
Lettere	*Epistulae*	*Epist.*
Opere che non rientrano nelle tetralogie		
Definizioni	*Definitiones*	*Def.*
Sul giusto	*De iusto*	*De iust.*
Sulla virtù	*De virtute*	*De virt.*
Demodoco	*Demodocus*	*Demodoc.*
Sisifo	*Sisyphus*	*Sisyph.*
Erissia	*Eryxias*	*Eryx.*
Assioco	*Axiochus*	*Axioch.*

E – Le citazioni delle opere di Platone sono fatte sulla base dell'edizione cinquecentesca di Henricus Stephanus, la cui paginatura è riportata in margine in tutte le edizioni e traduzioni scientifiche. Fra le edizioni ottocentesche ricordiamo:

— C.F. Hermann, *Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, 6 voll., Lipsiae 1851-1853; 1877-1880; 1921-1936 (Bibl. Teubn.).

Agli inizi del nostro secolo ha visto la luce l'edizione più cospicua, tuttora insuperata:

— J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 voll., Oxonii 1900-1907 (più volte ristampata), che fa parte della collana «Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis» e che resta il punto di riferimento essenziale anche per i lessici sotto citati.

Il primo volume contiene i dialoghi della prima e della seconda tetralogia; il secondo i dialoghi della terza e della quarta; il terzo i dialoghi della quinta, della sesta e della settima tetralogia; il quarto contiene la tetralogia ottava; il quinto, infine, la nona tetralogia e le opere spurie. È in corso di pubblicazione una nuova edizione critica nella medesima collana, che dovrebbe sostituire quella di Burnet (peraltro assai difficilmente superabile, almeno nel suo complesso):

— E.A. Duke [*et al.*]. *Platonis opera*, 1, *recognouerunt breuique adnotatione critica instruxerunt* Oxford, 1995.

Accanto all'edizione del Burnet segnaliamo quella bilingue, greco-francese, pubblicata a opera di numerosi studiosi nella «Collection des Universités de France» della società editrice «Les Belles Lettres»:

— Platon, *Oeuvres complètes,* Texte établi et traduit, Paris 1920 ss. (piu volte ristampata).

L'edizione si articola in 14 tomi suddivisi in 27 volumi. Essa è utile per le introduzioni ai singoli dialoghi e per le traduzioni, per lo più molto scorrevoli. Il valore del testo è diseguale e varia a seconda dei curatori: in generale, esso è inferiore a quello stabilito dal Burnet. Questa edizione, tuttavia, per le introduzioni e le annotazioni, merita di essete consultata, oltre a quella indispensabile del Burnet.

Un'altra edizione bilingue, greco-inglese, è quella pubblicata, anch'essa a opera di numerosi studiosi, nella collana «The Loeb Classical Library»:

— *Plato, With an English Translation*, Cambridge (Mass.)-London 1914 ss. in 12 volumi, più volte riediti. È un'edizione pratica, con brevi introduzioni ai singoli dialoghi, traduzione scorrevole, e note esplicative essenziali. L'apparato critico è ridottissimo, come per quasi tutti i volumi di questa collana.

N.B. L'edizione base resta, dunque, per ora quella del Burnet. Quando nelle citazioni, per particolari esigenze, oltre alla paginatura Stephanus, si cita anche la riga, il punto di riferimento è appunto il Burnet. Sono uscite alcune edizioni di singoli dialoghi, che intenderebbero migliorarne, in qualche punto, la lezione. Ma si tratta di migliorie di limitata portata, essendo il testo del Burnet tuttora decisamente soddisfacente. Per indicazioni bibliografiche concernenti le migliori edizioni dei singoli dialoghi rimandiamo alle bibliografie di Cherniss e Brisson sotto citate.

L – F. Ast, *Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum index*, 3 voll., Leipzig 1835-1838; rist. anast., in 2 voll., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956.

— E. des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, 2 voll., Paris 1964.

I nomi di persona si troveranno in:

— J. Zürcher, *Lexicon Academicum*, Paderborn 1954.

— L. Brandwood, *A Word Index to Plato*, Maney, Leeds 1976.

Supera, ora, tutti i precedenti il seguente lessico pubblicato sia in edizione cartacea sia in edizione elettronica:

— R. Radice – R. Bombacigno: *Lexicon I. Plato*, edited by R. Radice, electronic edited by R. Bombacigno, Biblia, Milano 2004.

T – Le traduzioni di Platone in italiano, così come nelle altre lingue, sono moltissime. Ne riportiamo alcune selezionate.

Nel XIX secolo:

— E. Ferrai*, I Dialoghi di Platone*, 4 voll., Padova 1873 ss.

— R. Bonghi, *Dialoghi di Platone*, 13 voll., Torino-Roma-Firenze 1880 ss.

— F. Acri, *Platone, Dialoghi*, 1886 ss., più volte riediti e ristampati, di recente, anche presso Einaudi, Torino 1970, a cura di P. Treves.

Nel XX secolo:

— E. Martini, *I Dialoghi di Platone*, Torino 1922 ss.; ristampato presso l'editore Sansoni, Firenze 1974, a cura di Pugliese Carratelli.

— G. Modugno, *Platone, Tutte le opere*, 31 voll., Perugia-Firenze 1926 ss.

— E. Turolla, *Platone, I Dialoghi, L'Apologia e le Epistole*, 3 voll., Rizzoli, Milano-Roma 1953.

L'editore Laterza ha presentato due edizioni delle opere platoniche: una in 7 voll., a cura di vari autori, tra il 1921 e il 1934 e una nuova, con la sostituzione di numerosi dei precedenti traduttori, e con opportuni completamenti, nel 1966, in due volumi, riprodotta nel 1971 nella «Universale Laterza», in 9 voll.:

— Platone, *Opere complete*, con un indice degli argomenti a cura di G. Giannantoni.

Ecco i traduttori e le rispettive opere tradotte:

Marcello Gigante: *Vita di Platone* di Diogene Laerzio.

Manara Valgimigli: *Eutifrone, Apologia di Socrale, Critone, Fedone, Teeteto*.

Lorenzo Minio-Paluello: *Cratilo*.

Attilio Zadro: *Sofista, Politico, Parmenide, Filebo, Leggi* (sostituisce le traduzioni di M. Faggella dei primi quattro dialoghi e di A. Cassarà delle *Leggi*).

Piero Pucci: *Simposio, Fedro, Alcibiade primo, Alcibiade secondo, Ipparco, Gli amanti, Teage, Carmide, Lachete, Liside* (sostituisce le traduzioni di C. Diano).

Francesco Adorno: *Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone, Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno, Epinomide* (sostituisce le traduzioni di F. Zambaldi).

Franco Sartori: *Clitofonte, La Repubblica* (sostituisce le traduzioni di C.O. Zuretti).

Cesare Giarratano: *Timeo, Crizia, Minosse*.
Antonio Maddalena: *Lettere*.
Giovanna Sillitti: *Definizioni, Sul giusto, Sulla virtù, Demodoco, Sisifo, Erissia, Assioco*.
Ricordiamo anche le traduzioni uscite nella collana Utet:

— G. Cambiano, *Dialoghi filosofici di Platone*, 2 voll., Torino 1970-1981.
— F. Adorno, *Dialoghi politici e lettere di Platone*, 2 voll., Torino 1970[2].

La traduzione più recente in un unico volume è la nostra:

— Platone, *Tutti gli Scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi Milano 1991, più volte ristampata; nuova edizione Bompiani, Milano 2000; 2010[6].

Ecco i traduttori e le rispettive opere tradotte:
Giovanni Reale, *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Simposio, Fedro, Protagora, Gorgia, Menone, Ione, Timeo.*
Maria Luisa Gatti, *Cratilo, Alcibiade maggiore, Alcibiade minore, Ipparco, Amanti, Eutidemo.*
Claudio Mazzarelli, *Teeteto, Sofista, Politico, Filebo.*
Maurizio Migliori, *Parmenide.*
Maria Teresa Liminta, *Teagete, Carmide, Lachete, Liside, Ippia maggiore, Ippia minore, Menesseno.*
Roberto Radice: *Clitofonte, Repubblica, Crizia, Minosse, Leggi, Epinomide, Lettere.*

N. B. Vi sono numerose traduzioni di singoli dialoghi, di varia portata e valore. Ci limitiamo qui a citare quelle da noi curate. Il lettore potrà trovare tutte le ulteriori indicazioni nelle bibliografie di Totok e di Brisson sotto citate. Anche per le traduzioni straniere (che citavamo in parte nelle edizioni precedenti), rimandiamo alle suddette bibliografie.

E T C – G. Reale, *Platone, Eutifrone*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, appendice bibliografica di M. Andolfo, Bompiani, Milano 2001.
— G. Reale, *Platone, Apologia di Socrate*, introduzione, traduzione, note, apparati e iconografia socratica, testo greco a fronte, appendice bibliografica di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, 2002[3].
— G. Reale, *Platone, Critone*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, appendice bibliografica di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2000.
— G. Reale, *Platone, Fedone*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note, apparati e inserto iconografico, testo greco a fronte, appendice bibliografica di M. Andolfo, Bompiani, Milano 2000; 2002[2].
— G. Reale, *Platone, Ione*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, appendice bibliografica di M. Andolfo, Bompiani, Milano 2001.
— G. Reale, *Platone, Menone*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione, e note di commento, testo greco a fronte, saggio integrativo di I. Toth, bibliografia ragionata di E. Cattanei, Bompiani, Milano 2000.
— G. Reale, *Platone, Protagora*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione e note, testo greco a fronte, appendice bibliografica di M. Andolfo, Bompiani, Milano 2001.
— G. Reale, *Platone, Gorgia*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione, commento, testo greco a fronte, appendice bibliografica di M. Andolfo, Bompiani, Milano 2001.
— G. Reale, *Platone, Timeo*, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice iconografica, testo greco a fronte, appendice bibliografica di C. Marcellino, Bompiani, Milano 2000.
— G. Reale, *Platone, Fedro*, introduzione, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, appendice bibliografica di E. Peroli, Bompiani, Milano 2000.
— G. Reale, *Platone, Simposio*, introduzione, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, appendice bibliografica di E. Peroli, Bompiani, Milano 2000.
— G. Reale – R. Radice, *Platone, Repubblica*, Bompiani, Milano 2009.
— G. Reale, *I dialoghi socratici di Platone*. Undici volumi, ciascuno con prefazione generale, saggio introduttivo, nuova traduzione, note di G. Reale, e bibliografia aggiornata di V. Cicero, Bompiani, Milano 2015:
1. *Teagete. Sulla filosofia*
2. *Ippia minore. Sul falso*.
3. *Ippia maggiore. Sul bello*.
4. *Ipparco. Sull'amore del guadagno.*
5. *Amanti. Sulla filosofia*.
6. *Carmide. Sulla temperanza.*

7. *Lachete. Sul coraggio.*
8. *Liside. Sull'amicizia.*
9. *Eutidemo. Sull'eristica.*
10. *Alcibiade primo. Sulla natura dell'uomo*
11. *Alcibiade secondo. Sulla preghiera*

Abbiamo pubblicato due dialoghi anche nella collana della Lorenzo Valla – Mondadori con una interpretazione analitica e commentario:

— G. Reale, *Platone, Fedro*, testo critico di J. Burnet, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1998, 2001[2].
— G. Reale, *Platone, Simposio*, testo critico di J. Burnet, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2001.

E – I testi sulle «dottrine non scritte» di Platone sono stati editi da:

— K. Gaiser, *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, introduzione e impostazione grafico-tipografica di G. Reale, traduzione, indice e revisione dei testi di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1998 (ed. or. 1963).

E T – Questi testi sono da noi tradotti con testo greco a fronte:

— H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei princìpi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1982; 2001[6].

Si vedano anche in francese e in spagnolo:

— M.-D. Richard, *L'Ensignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, préface de P. Hadot, Les Éditions du Cerf, Paris 1986, pp. 243-381; trad. italiana: *L'insegnamento orale di Platone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2008.
— J. R. Arana Marcos, *Platón. Doctrinas no escritas. Antologia*, Bilbao 1998.

Abbiamo tradotto anche la raccolta di Findlay (senza testo greco a fronte):

— J. N. Findlay, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte. Con una raccolta delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte*, introduzione e traduzione delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte, trad. di R. Davies, bibliografia degli scritti di Findlay di M. Marchetto, Vita e Pensiero, Milano 1994.

Si veda inoltre:

— M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica I. Per una raccolta dei principali passi della tradizione indiretta riguardante i* λεγόμενα ἄγραφα δόγματα*. A. Le testimonianze di Aristotele*, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», Serie IX, Volume VIII, fasc. 4, Roma 1997.
— M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica II. Per una raccolta delle principali testimonianze sui* legovmena a[grafa dovgmata *di Platone. B. Testimonianze di età ellenistica e di età imperiale*, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filosofiche», Serie IX, Volume X, fasc. 1, Roma 1998.

Testi basilari sulla storia degli effetti di Platone e del Platonismo nell'Antichità sono raccolti nell'imponente opera iniziata da H. Dörrie e proseguita da M. Baltes, dal titolo *Der Platonismus in der Antike. Grundlage – System – Entwicklung*, che così si articola:

— I: H. Dörrie, *Die geschichtlichen Würzeln des Platonismus*, Bausteine 1–35, Text, Übersetzung, Kommentar, aus dem Nachlass herausgegeben von A. Dörrie, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987;
— II: H. Dörrie, *Der hellenistiche Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, Bausteine 36–72, Text, Übersetzung, Kommentar, aus dem Nachlass herausgegeben und bearbeitet von M. Baltes unter mitarbeit von A. Dörrie und F. Mann, Stuttgart – Bad Cannstatt 1990;
— III: H. Dörrie – M. Baltes, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Bausteine 73–100, Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart – Bad Cannstatt 1993;
— IV: H. Dörrie – M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis)* I, Bausteine 101–124, Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart – Bad Cannstatt 1996;
— V: H. Dörrie – M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonisce Physik (im antiken Verständnis)* II, Bausteine 125–150, Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart – Bad Cannstatt 1998;

— VI, 1: H. Dörrie – M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der «Seele» als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, Bausteine 151–168, Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart – Bad Cannstatt 2002;
— VI, 2: H. Dörrie – M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der «Seele» als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, Bausteine 169–181, Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart – Bad Cannstatt 2002.

C – Commentari e Scolii antichi e moderni

Dei numerosi commentari scritti nell'antichità solo pochi sono giunti fino a noi. Ecco, in ordine alfabetico, gli autori di cui possediamo commentari platonici (i titoli di questi commentari, le relative edizioni e le eventuali traduzioni sono registrati alle singole voci cui si fa rimando):

Anonimo medioplatonico (cfr. Medioplatonici, 3).
Calcidio (cfr. voce).
Damascio (cfr. voce).
Ermia (cfr. voce).
Giamblico (cfr. voce).
Olimpiodoro (cfr. voce).
Proclo (cfr. voce).

Si vedano, inoltre, per le antiche introduzioni a Platone e per le antiche sintesi del suo pensiero che ci sono pervenute:

Albino (cfr. voce).
Apuleio (cfr. voce).
Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, libro III (cfr. voce).

Per gli *Scolii* cfr.:

— Hermann, *Platonis Dialogi*, sopra cit., vol. VI, pp. 223-396.
— *Scholia Platonica* contulerunt atque investigaverunt Fredericus De Forest Allen, Joannes Burnet, Carolus Pomeroy Parker, omnia recognita praefatione indicibusque instructa edidit Guilielmus Chase Greene, in lucem protulit Societas Philologica Americana, Haverfordiae in civitate Pennsylvaniae 1938.
— M. Carbonara Naddei, *Gli scoli greci al «Gorgia» di Platone*, Bologna 1976.

I commenti moderni, le edizioni annotate e le analisi dei singoli scritti platonici sono innumerevoli e non è qui opportuno menzionarli, tanto più che il lettore li potrà agevolmente reperire in opere largamente accessibili, che sotto indichiamo. È da tener presente che, talora, i commentari sono annessi alle edizioni del testo dei singoli dialoghi, talora, invece, alle traduzioni, talaltra, infine, sono pubblicati in volumi a sé stanti, mentre, per lo più, gli articoli pubblicati in riviste o in miscellanee sono riservati ad analisi di parti o a sezioni o a passi di singoli scritti. È poi da rilevare che le caratteristiche dei commenti moderni sono estremamente eterogenee: si va dal commento linguistico-grammaticale a quello storico-filosofico, a quello teoretico, ed è necessario tener conto di tutti quanti. Riportiamo per la sua ampiezza solo il commentario alla *Repubblica* di Mario Vegetti e dei suoi collaboratori:

— M. Vegetti, *Platone, La Repubblica*, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli, 1998 ss., in vari volumi.

S – Studi critici sul pensiero platonico in generale e su alcuni suoi aspetti essenziali.

La letteratura su Platone è veramente sterminata, e di valore estremamente disuguale. Anche le semplici segnalazioni di carattere bibliografico acquistano senso solo se opportunamente collocate nella storia della storiografia filosofica e della esegesi del Platonismo. Poiché abbiamo già cercato di tracciare un quadro delle varie interpretazioni e tendenze in un saggio specifico sui tema, a esso rimandiamo il lettore:

— G. Reale, *Platone*, in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, La Scuola, Brescia 1975, pp. 179-246. (Questo saggio era stato scritto e ultimato nel 1969, perciò è aggiornato fino a questa data). Qui ci limitiamo ad alcune indicazioni che ridanno le varie tendenze degli studi e della critica e anche i differenti livelli di approccio al nostro filosofo.

1. Monografie e opere su aspetti generali della filosofia platonica

— G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, 4 voll., London 1865; nuova edizione a cura di J. Murray 1974[3].
— A. Fouillée, *La philosophie de Platon*, 4 voll., Paris 1869; 1904-1909[3].
— C. Huit, *La vie et l'oeuvre de Platon*, 2 voll., Paris 1893; rist. anast., Hildesheim-New York 1973.

— W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London-New York 1897; 1905².
— P. Shorey, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago 1903.
— H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig 1905; rist. anast., Scientia Verlag, Aalen 1973.
— A.E. Taylor, *Plato, The Man and his Work*, London 1909, più volte riedito; traduzione italiana di M. Corsi, con presentazione di M. Dal Pra, Firenze 1968.
— C. Ritter, *Platon, Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 2 voll., München 1910-1923.
— M. Pohlenz, *Aus Plato Werdezeit*, Berlin 1913.
— K. Singer, *Plato, Der Gründer*, München 1927.
— J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, Leipzig 1928; *Platone educatore*, traduzione italiana di F. Gabrieli, Bari 1936; 1966².
— P. Friedlaender, *Platon*, 2 voll., Berlin 1928-1929; 2ª edizione ampliata in 3 voll., 1954 ss.; 1964 ss.; edizione italiana (in volume unico) a cura di A. Le Moli con introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2004.
— G.C. Field, *Plato and his Contemporaries*, London 1930; ried. 1967.
— L. Stefanini, *Platone*, 2 voll., Padova 1932-1935; 1949²; 1991³.
— A. Ferro, *La filosofia di Platone*, 2 voll., Firenze 1932-1938.
— K. Hildebrandt, *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Berlin 1933; Berlin 1959²; traduzione italiana di G. Colli, *Platone. La lotta dello spirito per la potenza,* Torino 1947.
— L. Robin, *Platon*, Paris 1935; Nouvelle édition avec bibliographie mise à jour et complétée, 1968; traduzione italiana, Milano 1971.
— G.M. Grube, *Plato's Thought*, London 1935.
— R. Schaerer, *La question platonicienne*, Neuchatel 1938; 1969².
— R. Demos, *The Philosophy of Plato*, New York 1939.
— H. Perls, *Platon, Sa conception du Kosmos*, New York 1945; Paris 1960²; ediz. tedesca: *Plato, Seine Auffassung vom Kosmos*, München 1966.
— V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*, Paris 1947; 1963².
— E. Hoffmann, *Platon*, Zürich 1950.
— H. Leisegang, *Platon*, in *R.E.*, XX, 2 (1950), coll. 2341-2537.
— H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*, 3 voll., in varie parti, Bern 1952 ss.
— J. Derbolav, *Erkenntnis und Entscheidung, Philosophie der geistigen Aneignung in ihrem Ursprung bei Platon*, Wien-Stuttgart 1954.
— P.M. Schuhl, *L'oeuvre de Platon*, Paris 1954; 1967⁴; traduzione italiana di A. Jannone, Roma 1977.
— H.M. Wolff, *Plato, Der Kampf ums Sein*, Bern 1957.
— I.M. Crombie, *An Examination of Plato' Doctrines*, 2 voll., London 1962-1963.
— E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford 1963; edizione italiana: *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, introduzione di B. Gentili, traduzione di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 1973, riedizione BUL 1983, 1995².
— J.E. Raven, *Plato's Thought in the Making*, Cambridge University Press, London-New York 1965.
— W. Bröcker, *Platos Gespräche*, Frankfurt 1964.
— G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge University Press, London-New York 1966; 1975².
— O. Wichmann, *Platon, Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk*, Darmstadt 1966.
— J. Moreau, *Le sens du platonisme*, Paris 1967.
— K. Gaiser (a cura di), *Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Olms, Hildesheim 1969 (contiene testi di F. Schleiermacher, K.F. Hermann, P. Natorp, J. Stenzel, W. Jaeger, F. Solmsen, N. Hartmann, H. Gundert, H.J. Krämer, H. Kuhn).
— L. Paquet, *Platon, la médiation du regard, Essai d'interprétation*, Leiden 1973.
— W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato, the Man and his Dialogues: Earlier Period*; vol. V: *The Later Plato and the Academy*, Cambridge University Press, London-New York-Melbourne 1975-1978.
— C.J. Rowe, *Plato*, («Philosophers in Context», 2), The Harvester Press, Brighton 1984.
— H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982.
— K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, con una premessa di M. Gigante, Bibliopolis, Napoli 1984.

— M. Dixaut, *Le naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon*, Paris 1985.
— D.J. Melling, *Unterstanding Plato*, Oxford 1987.
— K. Albert, *Sul concetto di filosofia in Platone*, edizione italiana a cura di P. Traverso, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991.
— C.J. de Vogel, *Ripensando Platone e il Platonismo*, traduzione di E. Peroli, introduzione di G. Reale, Milano 1990.
— M. Erler, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, traduzione di C. Mazzarelli, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991.
— R.S. Brumbaugh, *Plato for the Modern Age*, University Press of America 1992.
— L. Brisson, *Platon*, Paris 1994.
— G.C. Duranti, *Verso un Platone «terzo»*, Venezia 1995.
— F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma 1998.
— W. Pater, *Platon et le platonisme*, introduction, traduction et notes par J.B. Picy, Paris 1998.
— F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1999.
— G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Rizzoli, Milano 1998; BUR, Milano 2004.
— J. Annas, *Plato: a Very Short Introduction*, Oxford University Press 2003.
2. Raccolte di studi e saggi di singoli o di diversi autori
— H. Bonitz, *Platonische Studien*, Berlin 1886; 1968[3].
— F. Horn, *Platonstudien*, Wien 1893.
— C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910.
— O. Apelt, *Platonische Aufsätze*, Leipzig-Berlin 1912; Aalen 1975.
— A. Diès, *Autour de Platon*, 2 voll., Paris 1927; 1972[2].
— M. Buccellato, *La retorica sofistica negli scritti di Platone (Studi sofistico-platonici),* Roma-Milano 1953.
— P.M. Schuhl, *Études platoniciennes*, Paris 1960.
— AA.VV., *Parusia, Studien zur Philosophia Platons und zur Problemgeshiche des Platonismus, Festgabe für J. Hirschberger*, Herausgtgeben von K. Flasch, Frankfurt a.M. 1965.
— AA.VV., *Studies in Plato's Metaphysics*, Edited by R.E. Allen, New York-London 1965.
— AA.VV, *Synusia, Festgabe für W. Schadewald*, Herausgegeben von H. Flashar und K. Gaiser, Tübingen 1965, pp. 111 ss.
— M.F. Sciacca, *Platone*, 2 voll., Milano 1967[2].
— AA.VV., *Das Platonbild, Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Herausgegeben von K. Gaiser, Hildesheim 1969.
— V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, Paris 1970.
— AA.VV., *Plato. A Collection of Critical Essays, I. Metaphysics and Epistemology; II. Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, a cura di G. Vlastos, New York 1970-1971.
— P. Kucharski, *Aspects de la spéculation platonicienne*, Paris-Louvain 1971.
— G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton 1973.
— AA.VV., *Studia Platonica, Festschrift für H. Gundert zu seinem 65. Geburtstag*, a cura di K. Döring e W. Kullmann, Amsterdam 1974.
— G.J. De Vries, *Miscellaneous Notes on Plato*, Amsterdam-Oxford 1975.
— H. Gundert, *Platon Studien*, a cura di K. Döring e F. Preisshofen, Berlin 1977.
— AA.VV., *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium*, ed. by H.F. North. («Mnemosyne», Suppl. 50), Leiden 1977.
— AA.VV., *New Essays on Plato*, ed. by F.J. Pelletier, J. King-Farlow, Calgary (Ontario) 1983.
— AA.VV., *Platonic Investigations*, ed. by O'Meara D., Catholic University of America Press, Washington 1985.
— H.G. Gadamer, *Studi platonici*, 2 voll., edizione italiana a cura di G. Moretto, Casale Monferrato 1983.
— AA.VV., *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the Second Symposium Platonicum. Perugia*, edited by L. Rossetti, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992.
— AA.VV., *Platón. Los Diálogos Tardíos. Actas del Symposium Platonicum, Mexico*, edited by C. Eggers Lan, Academia Verlag, Sankt Augustin 1995.
— AA.VV., *Reading the Statesmann. Proceedings of the Third Symposium Platonicm. Bristol*, edited by C.J. Rowe, Academia Verlag, Sankt Augustin 1995.

— AA.VV., *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum. Granada. Selected Papers*, edited by T. Calvo and L. Brisson, Academia Verlag, Sankt Augustin 1997.
— AA.VV., *Platon, Politeia*, herausgegeben von O. Höffe, Academia Verlag, Sankt Augustin 1997.
— AA.VV., *Plato's Laws and its historical Significance. Selected Papers of the I International Congress on Ancient Thought. Salamanca*, ed. by F. Lisi, Academia Verlag, Sankt Augustin 1999.
— AA.VV., *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Selected Papers from the Fifths Symposium Platonicum*, edited by Th.M. Robinson and L. Brisson, Academia Verlag, Sankt Augustin 2000.
— J. Annas – Chr. Rowe, edd., *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Cambridge, Mass, Harvard Univ. Press 2002.
— AA.VV., *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good. Proceedings of the International Symposium. Liechtenstein*, edited by G. Reale and S. Scolnicov, Academia Verlag, Sankt Augustin 2002.

3. Principali opere sui miti platonici e sul loro significato

— J.A. Stewart, *The Myths of Plato*, London 1905; 1960[2].
— W. Willi, *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie*, Zürich 1925.
— K. Reinhardt*, Platons Mythen*, Bonn 1927.
— P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris 1930.
— P. Louis, *Les méthaphores de Platon*, Paris 1945.
— P.M. Schuhl, *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris 1947; 1968[2].
— P. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris 1948.
— A. de Marignac*, Imagination e dialectique*, Paris 1951.
— J. Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris 1958; 1976[2].
— J. Pieper, *Ueber die platonischen Mythen*, München 1965.
— W. Hirsch, *Platons Weg zum Mythos*, Berlin-New-York 1971.
— R. Zaslavsky, *Platonic Myth and Platonic Writing*, Washington 1981.
— G. Droz, *Les mythes platoniciens*, Paris 1992.
— K.F. Moors, *Platonic Myth. An Antroductory Study*, Washington 1982.
— D.A. White, *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*, Selinsgrave 1989.
— Ch. Schefer, *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1996.

4. Sulla teoria delle Idee, la metafisica e la dialettica

— C. Guastella, *Filosofia della metafisica*, Palermo 1895.
— P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903; 1921[2]; edizione italiana *Dottrina platonica delle Idee*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1999.
— N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Giessen 1909; Berlin 1965[2].
— G. Grassi Bertazzi, *Storia genetica dell'idealismo platonico*, Roma-Milano 1909.
— J.A. Stewart, *Plato's Doctrine of Ideas*, Oxford 1909; New York 1964.
— S. Marck, *Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven*, München 1912.
— J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917; Leipzig 1931[2]; Darmstadt 1961[3].
— A. Levi, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone*, Torino 1920.
— G. Capone Braga, *Il mondo delle Idee*, Città di Castello 1928; Milano 1954[2].
— J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris 1939; Hildesheim 1967[2].
— P. Brommer, *Eidos et Idea*, Assen 1940.
— R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Cornell University Press 1941; Clarendon Press, Oxford 1953[2].
— V. Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris 1947.
— D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951; edizione italiana: *Platone e la teoria delle Idee*, traduzione di G. Giorgini, Il Mulino, Bologna 1989.
— J. Moreau, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris 1951.
— R. Loriaux, *L'etre et la forme selon Platon*, Bruxelles 1955.
— M. Vanhoutte, *La méthode ontologique de Platon*, Louvain-Paris 1956.

— R. Marten, *Ousia im Denken Platons*, Meisenheim am Glan 1962.
— G. Martin, *Platons Ideenlehre*, Berlin – New York 1973.
— P. Di Giovanni, *Il criticismo platonico, Natorp e la teoria delle Idee*, Firenze 1975.
— A. Graeser, *Platons Ideenlehre, Sprache, Logik und Metaphysik*, Bern-Stuttgart 1975.
— R. Marten, *Platons Theorie der Idee*, Freiburg i. B. 1975.
— L.C.H. Chen, *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*, Stuttgart 1992.
— R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin 1984.
— K.M. Sayre, *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton 1983.
— R. Patterson, *Image and Reality in Plato's Metaphysics*, Indianapolis 1985.
— W.J. Prior, *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, London 1985.
— H. Thesleff, *Studies in Plato's two-level model*, Helsinki 1999.
— F. Fronterotta, *Methexis: la teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa 2001.
— V. Harte, *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, Oxford University Press 2002.
— A. Silverman, *The Dialectic of Essence. A Study on Plato's Metaphysics*, Princeton Univ. Press 2003.

5. Sulle Idee-numeri e le cosiddette Dottrine non scritte

— L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908; rist. anast., Hildesheim 1963.
— J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1924, 1933²; Darmstadt 1959³.
— M. Gentile, *La dottrina platonica delle idee-numeri e Aristotele*, Pisa 1930.
— H.F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944; 1946²; New York 1962³.
— H.J. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; Amsterdam 1967².
— K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963; edizione italiana *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola di Platone*, presentazione di G. Reale, traduzione di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1994.
— AA.VV., *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, a cura di H.G. Gadamer, Heidelberg 1968.
— J.N. Findlay, *Plato, The Written and Unwritten Doctrines*, London 1974; edizione italiana: J.N. Findlay, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte. Con una raccolta delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte*, introduzione e traduzione delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte, traduzione di R. Davies, bibliografia degli scritti di Findlay di M. Marchetto, Vita e Pensiero, Milano 1994.
— H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei princìpi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1982; 2001⁶.
— G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone, Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Vita e Pensiero, Milano 1984; 2003²¹.
— M.-D. Richard, *L'Enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, préface de P. Hadot, Les Éditions du Cerf, Paris 1986.
— Th.A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1988; 1989².
— H. Krämer, *La nuova immagine di Platone*, premessa di M. Gigante, traduzione di A. Pensa, revisione di G. Reale, Bibliopolis, Napoli 1986.
— M. Migliori, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*, prefazione di H. Krämer, Vita e Pensiero, Milano 1990.
— G. Movia, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al «Sofista» di Platone*, prefazione di H. Krämer, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991; 1994².
— M. Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al «Filebo» di Platone*, introduzione di Th. A. Szlezák, Vita e Pensiero, Milano 1993.

— F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima: verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia, Firenze 1994.
— AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. Reale, saggi di W. Beierwaltes, E. Berti, M. Erler, H. Krämer, M. Migliori, G. Movia, G. Reale, Th. A. Szlezák, indici generali di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1994.
— P. Pritchard, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1995.
— C. Muscato, *La questione delle dottrine non scritte e l'esoterismo di Platone*, Roma 1996.
— E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, prefazioni di I. Toth e Th.A. Szlezák, Vita e Pensiero, Milano 1996.
— G. Girgenti (a cura di), *Platone tra oralità e scrittura. Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga-Milano (Tubinga, 3 settembre 1996)*, introduzione di H.-G. Gadamer, Bompiani, Milano 2002.

6. Sulla problematica della conoscenza e del linguaggio
— F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935, più volte riedito (è ben tratteggiata la dottrina della conoscenza attraverso la traduzione e il commento sistematico del *Teeteto* e del *Sofista*).
— P. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris 1949.
— L. Robin, *Les rapports de l'etre et de la connaissance d'après Platon*, Paris 1957.
— J. Sprute, *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*, Göttingen 1962.
— N. Gulley, *Plato's theory of Knowledge*, London 1962; New York 1973.
— R. Kent Sprague, *Plato's Use of Fallacy, A study of the Euthydemus and Some other Dialogues*, London 1962.
— C.E. Huber, *Anamnesis bei Plato*, München 1964.
— G. Jäger, *Nus in Platons Dialogen*, Göttingen 1967.
— A. Levi, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, opera postuma a cura di G. Reale, Padova 1970; 1971[2].
— J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt 1972 (ivi, pp. 221-308, è raccolta e recensita tutta la letteratura precedente sul tema della filosofia platonica del linguaggio).
— S.A. von Stepski-Doliwa, *Die platonische Erkenntnistheorie*, Frankfurt 1988.
— W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982; 1999[2].
— G. Movia, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al «Sofista» di Platone*, cit.
— Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa*, Paris-Montréal 1981.
— E.A. Laidlaw-Johnson, *Plato's epistemology*, Bern - Frankfurt am Main, 1997.
— A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, Roma 1997.
— A. Taglia, *Il concetto di «pistis» in Platone*, Firenze, 1998.

7. Sulla problematica fisico-cosmologica
— E. Sachs, *Die fünf platonischen Körper*, Berlin 1917.
— J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris 1931.
— J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris 1939; Hildesheim-New York 1971.
— J.B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Cambridge 1942; Amsterdam 1967[2].
— C. Mugler, *La physique de Platon*, Paris 1960.
— D.J. Schulz, *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn 1966.
— W. Scheffel, *Aspekte der platonischen Kosmologie*, Leiden 1976.
— A.F. Ashbaugh, *Plato's theory of Explanation. A Study of the cosmological Account in the Timaeus*, Albany 1988.
— K. Gloy, *Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios*, Würzburg 1986.
— G. Reydams-Schils, *Demiurge and providence*, Turnhout 1999.

8. Sulla problematica dell'anima
— A.E. Chaignet, *De la psychologie de Platon*, Paris 1862; rist. anast., Bruxelles 1966.
— J. Simson, *Der Begriff der Seele bei Platon*, Leipzig 1889.
— H. Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons*, Tübingen 1921.
— H. Barth, *Eidos und Psyche in der Lebensphilosophie Platons*, Tübingen 1932.
— F. Romano, *Logos e Mythos nella psicologia di Platone*, Padova 1964.
— Y. Bres, *La psychologie de Platon*, Paris 1968.

— A. Graeser, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre, Überlegungen zur Frage der Kontinuitat im Denken Platos*, München 1969.
— T.M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto and Buffalo 1970; rist. 1972.
— G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Cortina, Milano 1999.
9. Sul concetto platonico di Dio e la concezione platonica della religione
— R. Mugnier, *Le sens du mot theios chez Platon*, Paris 1930.
— P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les Philosophes grecs, Études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris 1936-1972².
— F. Solmsen, *Plato's theology*, Ithaca 1942; New York 1968².
— R. Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, Neuchatel 1944.
— O. Reverdin, *La religion de la Cité platonicienne*, Paris 1945.
— V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris 1949; 1971².
— J. van Camp – P. Canart, *Le sens du mot theios chez Platon*, Louvain 1956.
— M. Despland, *Plato and the Philosophy of Religion*, Toronto 1985.
— K. Gaiser, *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del «Fedro» di Platone*, prefazione, introduzione, traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1990, 1992².
10. Sulla problematica morale
— A.J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936; 1950²; 1975³.
— R.C. Lodge, *Plato's Theory of Ethics*, London 1928; 1950²; Hamden (Conn.) 1968.
— P. Lachièze-Rey, *Les Idées morales, sociales et politiques de Platon*, Paris 1951.
— J. Gould, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge University Press 1955; New York 1972.
— T. Irwin, *Plato's Moral theory*, London 1977.
— H.G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, Hamburg 1983. Riedizione ampliata dell'edizione del 1931; edizione italiana in *Studi Platonici*, cit.
— AA.VV., *The Greeks and the good life. Proceedings of the IXth Annual Philosophy Symposium*, ed. D.J. Depew, Fullerton 1981.
— W. Pfannkuche, *Platons ethik als Theorie des gutens Leben*, Freiburg 1988.
— R. Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris 1997.
— J. Annas, *Platonic ethics, old and new*, Ithaca (N.Y.), 1999.
— Chr. Bobonich, *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*, Oxford University Press 2002.
— L.P. Gerson, *Knowing Persons: A Study in Plato*, Oxford 2003.
11. Sull'erotica
— L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1908; 1933²; 1964³; traduzione italiana di D. Gavazzi Porta, a cura di G. Reale, Milano 1973.
— G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft, Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt am Main 1939; 1963³; edizione italiana: *Ragione e Passione. L'essenza del pensiero platonico*, introduzione e nota bibliografica di G. Reale, traduzione di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1995; 1996².
— T. Gould, *Platonic Love*, London-New York 1963.
— H. Buchner, *Eros und Sein*, Bonn 1965.
— M. Schiavone, *Il problema dell'amore nel mondo greco, Volume I: Platone*, Milano 1965.
— D.M. Halperin, *Platonic Eros and what man called love*, «Ancient Philosophy», 5 (1985), pp. 161-204.
— G.X. Santas, *Plato on Love, beauty and the Good*, in AA.VV., *The Greeks and the good life. Proceedings of the IXth Annual Philosophy Symposium*, ed. D.J. Depew, Fullerton 1981, pp. 33-68.
— A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989.
— K. Sier, *Die Rede der Diotima*, Stuttgart 1997.
— G. Reale, *Eros Dèmone mediatore. Il gioco delle maschere nel "Simposio" di Platone*, Rizzoli, Milano 1997; 2000².
12. Sulla problematica del bello, dell'arte e della retorica
— E. Cassirer, *Eidos und Eidolon, das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*, Leipzig 1924.

— E. Panofsky, *Idea, ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Leipzig-Berlin 1924; trad. it. di E. Cione, La Nuova Italia, Firenze 1973.
— P.M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*, Paris 1933; 1952².
— W.J. Verdenius, *Mimesis*, Leiden 1949; 1962.
— R.C. Lodge, *Plato's theory of Art*, London-New York 1953; 1975².
— B. Schweitzer, *Platon und die bildende Kunst der Griechen*, Tübingen 1953.
— L. Quattrocchi, *L'idea di bello nel pensiero di Platone*, Roma 1953 (ivi, pp. 103-130, il lettore trova una bibliografia ricchissima sul tema).
— H. Koller, *Die Mimesis in der Antike*, Bern 1954.
— E. Moutsopoulos, *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris 1959; edizione italiana: *La musica nell'opera di Platone*, introduzione di G. Reale, traduzione di F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2002.
— P. Vicaire, *Platon critique littéraire*, Paris 1960.
— P. Vicaire, *Recherche sur les mots désignant la poésie et le poète dans l'oeuvre de Platon*, Paris 1964.
— A. Hellwig, *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Göttingen 1973.
— AA.VV., *Plato. True and Sophistic Rhetoric*, ed. by K.V. Erickson, Amsterdam 1979.
— U. Zimbrich, *Mimesis bei Platon. Untersuchungen zu Wortgebrauch, Theorie der dichteriscehn Darstellung und zur dialogischen Gestaltung bis zur Politeia*, Frankfurt 1984.

13. Sulla problematica politica

— E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London 1906; New York 1959.
— K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies, vol. I: The Spell of Plato*, London 1945, più volte riedito; traduzione italiana di R. Pavetto e D. Antiseri, Armando Editore, Roma 1973; nuova edizione italiana: *La Società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario (volume primo)*, Armando, Roma 1996.
— D. Grene, *Man in his Pride, A Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato*, Chicago 1950; 1956², col titolo: *Greek Political Theory*.
— R.B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge (Mass.) 1953; New York 1970².
— J. Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago-London 1953.
— AAVV., *Plato, Popper and Politics*, Edited by R. Bambrough, Cambridge 1967.
— M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle Lettere di Platone*, Napoli 1970.
— AA.VV., *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, ed. by S. Panagiotou, Edmonton 1987.
— J.F.M. Arends, *Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons Staat*, («Mnemosyne», Supp. 106), Leiden 1988.
— J.F. Pradeau, *Plato and the City. A New Introduction to Plato's Political Thought*, University of Exeter Press, Exeter 2002.
— G.R.F. Ferrari, *City and Soul in Plato's Republic*, (Lecturae Platonis 2) Academia Verlag, Sankt Augustin 2003.

14. Sul problema della storia e dell'educazione

— W. Jaeger, *Paideia*, Berlin 1934; traduzione italiana di A. Setti, nuova edizione con introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2003 (la parte su Platone è di particolare importanza).
— D.A. Dombrowski, *Plato's Philosophy of History*, Washington 1981.
— V. Hösle, *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte under paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.
— AA.VV., *Paideia. Special Plato issue*, ed. by A. Grande, Buffalo 1976.
— J. Vrettos, *Lehrer-Schüler-Interaktion bei Platon. Die pädagogische Bedeutung von Eros und Dialog*, Frankfurt 1985.
— H. Teloh, *Socratic Education in Plato's early Dialogues*, Notre Dame 1986.
— R. Porcheddu, *La concezione platonica della storia tra decadenza e rinnovamento*, Sassari 1987.
— K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone. Con un saggio sulla teoria dei princìpi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia*, introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1988; 1992².
— S. Scolnicov, *Plato's metaphysics of Education*, London 1988.

— J. Patocka, *Platone e l'Europa*, prefazione e introduzione di G. Reale, traduzione di M. Cajthaml e G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997; 1998[2].
— G. Reale, Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi platonici alle «Dottrine nons scritte», Bompiani, Milano 2008.
— M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 2013.

B – Per ricostruire la storia del platonismo e delle interpretazioni di Platone e per reperire tutta la bibliografia, il lettore potrà vedere i seguenti volumi:
— A. Levi, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone* Torino (s.d.). Studia con molta cura le esegesi che vanno dal Tennemann alla scuola di Natorp.
— H. Leisegang, *Die Platondeutung der Gegenwart*, Karlsruhe 1929.
Un vasto panorama si trova nella guida bibliografica di:
— M.F. Sciacca, *Platone*, Milano 1945; ora riedita con aggiornamenti in Platone, sopra cit., II, pp. 349 ss.
Si veda anche:
— M. Deschoux, *Comprendre Platon. Un siècle de bibliographie platonicienne de langue français 1880-1980*, Paris 1981.
Molto utili sono, inoltre, tre Sonderhefte della «Philosophische Rundschau», curati da E.M. Manasse, dal titolo: *Bücher über Platon*
— *I: Werke in deutscher Sprache*, 1957.
— *II: Werke in englischer Sprache*, 1961.
— *III: Werke in französicher Sprache*, 1976.
Un panorama accurato dello stato degli studi sulle questioni essenziali concernenti Platone ed esaurienti indicazioni della più recente bibliografia, debitamente ragionata, si trovano, infine, in:
— E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte II, Volumi III/1 e III/2: Platone* [tomo secondo] *e l'Accademia antica*, a cura di M. Isnardi Parente, La Nuova Italia, Firenze 1974.
La bibliografia particolare non ragionata si troverà in:
— Praechter, pp. 65* ss., fino al 1925, già citato.
— Totok, *Handbuch*..., pp. 146 ss., per la letteratura uscita fra il 1925 e il 1964, già citato.
— Totok 1997, pp. 235-352.
Ricchissimo, poi, è il *Plato 1950-1957* di H. Cherniss («Lustrum», 1959 e 1960), ora aggiornato:
— L. Brisson, *Platon 1958-1975*, «Lustrum», 20 (1977).
— L. Brisson, *Platon 1975-1980*, «Lustrum», 25 (1983).
— L. Brisson, *Platon 1980-1985*, «Lustrum», 30 (1988).
— L. Brisson, *Platon 1985-1990*, «Lustrum», 34 (1992).
— L. Brisson, *Platon 1990-1995. Bibliographie avec la collaboration de* Fr. Plin, Paris 1999.
— Stato della questione sulla problematica delle dottrine non scritte in relazione ai singoli dialoghi si troverà in: AA. VV., *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, herausgegeben von Th. Kobusch und B. Mojsisch, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996.

PLISTENO DI ELIDE: cfr. Eliaci, 2.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 495-496.

PLOTINO DI LICOPOLI, sistematore del Neoplatonismo, nato nel 205 e morto nel 270 d.C.

O – Ha composto numerosi trattati, catalogati da Porfirio in 54 e divisi in sei gruppi di nove ciascuno, che vennero poi pubblicati col nome di *Enneadi* (per il numero nove in cui sono divisi) e che ci sono interamente pervenuti. Ecco l'elenco dei trattati, secondo l'ordine cronologico indicatoci da Porfirio, con accanto l'indicazione della collocazione che ciascuno ha nella sistemazione enneadica dell'opera, e i titoli divenuti canonici nella scuola.
1. *Il bello* (I 6)
2. *L'immortalità dell'anima* (IV 7)
3. *Il destino* (III 1)

4. *L'essenza dell'anima* (IV 2)
5. *L'Intelligenza, le Idee e l'Essere* (V 9)
6. *La discesa dell'anima nei corpi* (IV 8)
7. *Come dal Primo Principio derivi tutto ciò che viene dopo, e sull'Uno* (V 4)
8. *Se tutte le anime siano una sola* (IV 9)
9. *Il Bene o Uno* (VI 9)
10. *Le tre ipostasi originarie* (V 1)
11. *Genesi e ordine di ciò che viene dopo il Primo* (V 2)
12. *Le due materie* (II 4)
13. *Questioni varie* (III 9)
14. *Il moto circolare* (II 2)
15. *Il dèmone che ci è toccato in sorte* (III 4)
16. *Il suicidio razionale* (I 9)
17. *La qualità* (II 6)
18. *Se esistano idee anche degli individui* (V 7)
19. *Le virtù* (I 2)
20. *La dialettica* (I 3)
21. *In che senso si dice che l'anima sia intermedia tra l'essenza indivisibile e quella divisibile* (IV 1)
22-23. *Che cosa significhi che l'essere, ovunque come intero, è uno e identico, in due libri* (VI 45)
24. *Ciò che è al di la dell'essere non pensa, la natura del primo e il secondo principio pensanti* (V 6)
25. *Ciò che è in potenza e ciò che è in atto* (II 5)
26. *L'impassibilità degli incorporei* (III 6)
27. *L'anima, libro primo* (IV 3)
28. *L'anima, libro secondo* (IV 4)
29. *L'anima o su come vediamo, libro terzo* (IV 5)
30. *La contemplazione* (III 8)
31. *Il bello intelligibile* (V 8)
32. *L'Intelligenza e il fatto che gli intelligibili non sono fuori dall'Intelligenza, e il Bene* (V 5)
33. *Contro gli Gnostici* (II 9)
34. *I numeri* (VI 6)
35. *Perché le cose lontane appaiono piccole* (II 8)
36. *Se la felicità aumenti col tempo* (I 5)
37. *Il miscuglio totale* (II 7)
38. *Come è nata la molteplicità delle Idee e il Bene* (VI 7)
39. *Il volontario* (VI 8)
40. *Il cosmo* (II 1)
41. *La sensazione e la memoria* (IV 6)
42. *I generi dell'Essere, libro primo* (VI 1)
43. *I generi dell'Essere, libro secondo* (VI 2)
44. *I generi dell'Essere, libro terzo* (VI 3)
45. *L'eternità e il tempo* (III 7)
46. *La felicità* (I 4)
47. *La provvidenza, libro primo* (III 2)
48. *La provvidenza, libro secondo* (III 3)
49. *Le ipostasi che conoscono e su ciò che è al di là* (V 3)
50. *Eros* (III 5)
51. *Quali sono i mali* (I 8)
52. *L'influsso degli astri* (II 3)
53. *Che cos'è l'essere vivente?* (I 1)
54. *La felicità (Il Primo Bene)* (I 7)

Ed ecco il medesimo catalogo secondo la sistemazione in *Enneadi* operata da Porfirio, con qualche lieve variazione nei titoli dei singoli trattati:

Enneade I

(I 1) Che cos'è il vivente e chi è l'uomo
(I 2) Le virtù
(I 3) La dialettica

(I 4) La felicità
(I 5) Se l'essere felice aumenta col tempo
(I 6) Il Bello
(I 7) Il Primo Bene e tutti gli altri
(I 8) Quali siano e da dove vengano i mali
(I 9) Il suicidio

Enneade II
(II 1) Il cielo
(II 2) Il moto celeste
(II 3) Se gli astri hanno un influsso
(II 4) La materia
(II 5) Ciò che è in potenza e ciò che è in atto
(II 6) La sostanza e la qualità
(II 7) La commistione totale
(II 8) La vista. Perché le cose lontane appaiono piccole
(II 9) Contro gli Gnostici

Enneade III
(III 1) Il destino
(III 2) La provvidenza, libro primo
(III 3) La provvidenza, libro secondo
(III 4) Il dèmone che ci ha avuto in sorte
(III 5) Eros
(III 6) L'impassibilità degli esseri incorporei
(III 7) Eternità e tempo
(III 8) La natura, la contemplazione e l'Uno
(III 9) Considerazioni varie

Enneade IV
(IV 1) La sostanza dell'anima, libro primo
(IV 2) La sostanza dell'anima, libro secondo
(IV 3) Questioni sull'anima, libro primo
(IV 4) Questioni sull'anima, libro secondo
(IV 5) Questioni sull'anima o sulla visione, libro terzo
(IV 6) La sensazione e la memoria
(IV 7) L'immortalità dell'anima
(IV 8) La discesa dell'anima nei corpi
(IV 9) Se tutte le anime siano una sola

Enneade V
(V 1) Le tre ipostasi originarie
(V 2) La genesi e l'ordine delle realtà che vengono dopo il Primo
(V 3) Le ipostasi che conoscono e su ciò che è al di là
(V 4) Come dal Primo Principio derivi tutto ciò che viene dopo il primo. Ricerche sull'Uno
(V 5) Sul fatto che gli intelligibili non sono esterni all'Intelligenza e sul Bene
(V 6) Sul fatto che ciò che è al di là dell'essere non pensa, e su che cosa siano il primo e il secondo principio pensante
(V 7) Se esistano idee anche degli individui
(V 8) La bellezza intelligibile
(V 9) L'Intelligenza, le Idee e l'Essere

Enneade VI
(VI 1) I generi dell'Essere, libro primo
(VI 2) I generi dell'Essere, libro secondo
(VI 3) I generi dell'Essere, libro terzo
(VI 4) Che cosa significhi che l'Essere, uno e identico è tutto intero dovunque, libro primo
(VI 5) Che cosa significhi che l'Essere, uno e identico è tutto intero dovunque, libro secondo
(VI 6) I numeri
(VI 7) Come sia nata la molteplicità delle Idee e il Bene
(VI 8) Il volontario e la volontà dell'Uno
(VI 9) Il Bene o l'Uno

E – Un'edizione che supera di gran lunga tutte le precedenti e che è destinata a restare per lungo tempo un punto di riferimento, è quella curata da:

— P. Henry – H.R. Schwyzer, *Plotini Opera*, 3 voll., Desclée de Brouwer L'Édition Universelle, Paris-Bruxelles 1951, 1959, 1973.
— Una *editio minor* di questa imponente opera è stata pubblicata anche nella «Bibliotheca Oxoniensis», 3 voll., Oxford 1964, 1977, 1982.

T – Una traduzione, ormai diventata classica, ma che rende il lato poetico oltre che quello filosofico delle *Enneadi*, è quella di:

— V. Cilento, *Enneadi*, 3 voll., in 4 tomi, Laterza, Bari 1947, 1948, 1949.
— M. Casaglia, Ch. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, *Enneadi di Plotino*, prefazione di F. Adorno, 2 voll., UTET, Torino 1997 (senza testo greco).

E T C – G. Faggin, *Plotino, Enneadi, Porfirio, Vita di Plotino*, traduzione con testo greco a fronte, introduzione, note e bibliografia di G. Faggin, presentazione e iconografia plotiniana di G. Reale, revisione finale dei testi, appendici e indici di R. Radice, Milano 1992; ora nella collana «Il Pensiero Occidentale», Bompiani, Milano 2000 (ricordiamo che in precedenza Faggin aveva pubblicato le prime tre *Enneadi* in tre volumi, Milano 1947-1948).

— M. Isnardi Parente, *Plotino, Enneadi VI, 1-3. Trattati 42-44 sui generi dell'essere*, introduzione, testo greco, traduzione e commento, Loffredo, Napoli, 1994.
— W. Beierwaltes, *Eternità e Tempo. Plotino, Enneade III 7*, saggio introduttivo, testo con traduzione e commentario, introduzione di G. Reale, traduzione di A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995.
— W. Beierwaltes, *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V 3*, saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative, introduzione di G. Reale, traduzione di A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995.
— D. Susanetti, *Sul Bello (Plotino, Enneade I, 6)*, introduzione, traduzione e commento, Padova 1995.
— R. Radice, *Plotino, Enneadi*, traduzione di R. Radice, saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di G. Reale; *Porfirio, Vita di Plotino*, a cura di G. Girgenti, Mondadori, Milano 2002, 2003[2] .

Fra le traduzioni straniere spiccano quella francese di É. Bréhier, con testo greco (Coll. Budé); quella tedesca di R. Harder, riedita con il testo greco e note a cura di R. Beutler e W. Theiler (Philos. Biblioth.); quella inglese di S. Mac Kenna, rivista da B.S. Page, e la nuova di A.H. Armstrong, non ancora completata. Data la notevole importanza di queste traduzioni, che spesso servono come indispensabile alternativa o complemento a quelle italiane, ne indichiamo gli estremi in modo completo:

— É. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, 6 voll., Paris 1924-1938; 1954-1963[2].
— *Plotins Schriften, Uebersetzt von* R. Harder, *Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von* R. Beutler und W. Theiler, 6 voll., Meiner, Hamburg 1956-1971 (l'ultimo volume contiene gli indici con una sintesi delle dottrine plotiniane con la collaborazione di G. O'Daly).
— *Plotinus, The Enneads*, translated by S. Mac Kenna, fourth edition revised by B.S. Page, with a foreword by E.R. Dodds and an introdution by P. Henry, Faber, London 1969.
— A.H. Armstrong, *Plotinus, With an English Translation*, Cambridge (Mass.)-London 1966-1967 (Loeb) (non completa).
— Una accurata traduzione spagnola con note è stata iniziata da: J. Igal, presso l'Editorial Gredos, Madrid 1982.

T C – J. Bertier – L. Brisson – A. Charles – J. Pépin – H.D. Saffrey – A.P. Segonds, *Plotin, Traité sur les nombres (Ennéade VI 6 [34])*, («Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique», 4) Vrin, Paris 1980.

— M. Atkinson *Plotinus, Ennead V 1. On the Three Principal Hypostaseas, A Commentary with Translation*, Oxford 1983.
— W. Helleman-Elgersma, *Soul-Sister. A commentary on Enneads IV 3 (27) 1-8 of Plotinus* («Elementa», 15), Amsterdam 1980.
— G. Leroux, *Plotin. Traité sur la liberté de l'Un [Ennéade VI 8 (39)], Introduction, texte grec, traduction et Commentaire* («Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique», 15), Vrin, Paris 1990.

— P. Hadot, *Plotin, Traité 38 (VI, 7), Introduction, traduction, commentaire et notes*, («Les écrits de Plotin publiés dans l'ordre chronologique»), Paris 1988.
— P. Hadot, *Plotin, Traité 50 (III, 5), Introduction, traduction, commentaire et notes*, («Les écrits de Plotin publiés dans l'ordre chronologique»), Paris 1990.
— P. Hadot, *Plotin, Traité 9 (VI, 9), Introduction, traduction, commentaire et notes*, («Les écrits de Plotin publiés dans l'ordre chronologique»), Paris 1994.
— D. O'Meara, *Plotin, Traité 51 (I, 8), Introduction, traduction, commentaire et notes*, («Les écrits de Plotin publiés dans l'ordre chronologique»), Paris 1999.

L – J.H. Sleeman – G. Pollet*, Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven 1980.
— R. Radice – R. Bombacigno: *Lexicon II. Plotinus*, edited by R. Radice, electronic edited by R. Bombacigno, Biblia, Milano 2004.

S – Tra le più importanti ricostruzioni del pensiero plotiniano ricordiamo:
— W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, London 1929[3]; 1948[4] (19181).
— F. Heinemann, *Plotin, Forschungen über die plotinische Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig 1921; rist. anast., Scientia Verlag, Aalen 1973.
— R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921; Roma 1967[2]; edizione italiana: *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, presentazione di G. Reale, traduzione di C. Ghielmetti e A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1997.
— É. Bréhier, *Plotin*, Paris 1928; 1961[2]; traduzione italiana, Milano 1976.
— C. Carbonara, *La filosofia di Plotino*, 2 voll., Roma 1938-1939; Napoli 1964[3].
— A.H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940; Amsterdam 1967.
— J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1933; 1955[2]; 1959[3]; 1971[4].
— K.H. Volkmann Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platos*, Frankfurt am Main 1941; 1957[2]; 1966[3].
— H.R. Schwyzer, *Plotinos*, in *R.E.*, XXI, 1 (1951), coll. 471-592.
— M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris 1952.
— H. Dörrie, *Hypostasis, Wort- und Bedeutungsgeschichte*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse», 1955, pp. 35-92; ora in *Platonica minora*, München 1976.
— J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris 1955.
— J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1955.
— AA.VV., *Les sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», V, Vandoeuvres-Genève 1960.
— C. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Paris 1961.
— P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1963; 1973[2].
— J.M. Rist, *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge 1967; 1977[2].
— J.N. Deck, *Nature, Contemplation and the One, A study of the Philosophy ol Plotinus*, Toronto 1967.
— J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris 1970.
— H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology, His Doctrine of the Embodied Soul*, The Hague 1971.
— A. Graeser, *Plotinus and the Stoics*, Leiden 1972.
— V. Cilento, *Saggi su Plotino*, Milano 1973.
— T.A. Szlezák, *Plato und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart 1979; edizione italiana: *Platone e Aristotele nella dottrina del* Nous *di Plotino*, traduzione di A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1997.
— M.L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano 1982; nuova edizione con introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1996.
— P. Hadot, *Structure et thème du traité 38 (VI 7) chez Plotin*, in ANRW, II, 36, 1, Berlin – New York 1987, pp. 624-676.
— P. Hadot, *Neoplatonist Spirituality. Plotinus and Porphyry*, «World Spirituality», 15, London – New York 1986.
— G. Reale, *I fondamenti della metafisica di Plotino e la struttura della processione*, in AA.VV., *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to J. Owens*, Toronto 1983, pp. 153-175.

— G. Reale, *Plotino*, in *Storia della filosofia antica*, vol. IV, Milano 1992[10].
— M.I Santa Cruz de Prunes, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin* («Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses», 81), PUF, Paris 1989.
— E.K. Emilsson, *Plotinus on Sense-perception. A Philosophical Study*, Cambridge 1988.
— AA.VV., *Plotinus against Gnostics and Christians. Papers Presented at the Plotinus Symposium held at Free University, Amsterdam, on 25 january 1984*, ed. by D.T. Runia, Amsterdam 1984.
— M. Isnardi, Parente, *Introduzione a Plotino*, Roma-Bari 1984.
— D. O'Brien, *Plotinus on the Origin of Matter. An exercise in the interpretation of the «Enneads»*, «Elenchos», 22 (1991).
— P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 6). An analitical commentary*, Amsterdam 1992.
— P. Prini, *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, Vita e Pensiero, Milano 1992.
— V. Verra, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1992.
— G. Catapano, *Epékeina tês philosophias*, Padova 1995.
— E. Varessis, *Die Andersheit bei Plotin*, Stuttgart 1996.
— K. Corrigan, *Plotinus' theory of matter-evil and question of substance,* Leuven 1996.
— M. Andolfo, *L'ipostasi della Psyche in Plotino*, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1996.
— J. Laurent, *L'homme et le monde selon Plotin*, Fontenay-aux-Roses 1999.
— A. Trotta, *Il problema del tempo in Plotino*, introduzione di W. Beierwaltes, Vita e Pensiero, Milano 1997.
— M. Fattal, *Logos et image chez Plotin*, Paris – Montréal 1998.
— W. Beierwaltes, *Das wahre Selbst*, Frankfurt am Main 2001.
— M.R. Miles, *Plotinus on body and beauty,* Oxford 1999.
— J.M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, Paris 2001.
— J.M. Narbonne, *Hénologie, ontologie et Ereignis*, Paris 2001.
— S. Rappe, *Reading neoplatonism*, Cambridge – New York 2000.
— R. Chiaradonna, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Roma 2002.
— A.A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin: le paradigme du «spoudaios»*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2003.
— J.F. Pradeau, *L'imitation du Principe. Plotin et la participation*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2003.
— M. Fattal (ed.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris 2003.

Si confrontino anche le monografie contenute in Hadot (1990), in Leroux e in Bertier..., sopra citati.

B – Una accurata bibliografia ragionata è stata approntata da B. Mariën, *Bibliografia critica degli studi plotiniani con rassegna delle loro recensioni, riveduta e curata* da V. Cilento, nel vol. III, 2 della traduzione sopra citata del Cilento, che presenta ben 1463 titoli. Vi si ricollega la bibliografia contenuta nella citata traduzione di G. Faggin (1992) alle pp. 1377-1414. Cfr. anche: M. Di Pasquale Barbanti, *Venticinque anni di studi plotiniani in Italia*, «Teoresi», 29 (1974), pp. 275-306; V. Verra, *Il neoplatonismo*, in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, La Scuola, Brescia 1975, pp. 399-444; Totok, 1997, pp. 596-611; H.J. Blumenthal, *Plotinus in the Light of Twenty Years' Scholarship, 1951-1971*, in ANRW, II, 36, 1, Berlin – New York 1987, pp. 528-570; K. Corrigan – P. O'Cleirigh, *The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986*, in ANRW, II, 36, 1, Berlin – New York 1987, pp. 571-623; P. Thillet, *Bibliographie plotinienne*, «Les Cahiers philosophiques de Strasbourg», 2, Strasburgo 1999; W. Mesch, *Neuere Literatur zu Plotins Metaphysik*, «Philosophische Rundschau», 47 (2000), pp. 1-20.

PLURALISTI, cfr.: Pitagorici, Empedocle, Anassagora, Atomisti, Leucippo, Democrito. Cfr. la voce nel volume IX, Indice dei concetti.

PLUTARCO DI ATENE, figlio di Nestorio. Iniziatore della scuola neoplatonica di Atene, morto intorno al 431/432 d.C.

O – Ci sono pervenute solo testimonianze.

S – R. Beutler, *Plutarchos von Athen*, in *R.E.*, XXI, 1 (1951), coll. 962-975.
— É. Évrard, *Le maitre de Plutarque d'Athène et les origines du néoplatonisme athénien*, «L'Antiquité Classique», 29 (1960), pp. 108-133; 391-406.
— H.J. Blumenthal, *Plutarch's Exposition of the De anima and the Psychology of Proclus*, nel volume miscellaneo *De Jamblique à Proclus*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XXI, Vandoeuvres-Genève 1975, pp. 123-147.
— D.P. Taormina, *Plutarco di Atene: l'Uno, l'Anima, le forme*, Roma 1989.

PLUTARCO DI CHERONEA, filosofo medioplatonico e biografo, nato poco prima del 50 e morto poco dopo il 120 d.C.

O – Plutarco fu uno degli scrittori più fecondi. L'antichità ci ha tramandato un lungo catalogo (il cosiddetto «catalogo di Lampria» dal nome dell'estensore) che elenca 227 opere (per un ammontare complessivo di 278 libri). Di questi ce ne sono pervenuti 83 (in 87 libri). Ma il catalogo è incompleto, dato che ci sono pervenute oltre 15 opere complete non comprese nel catalogo, e da altre fonti conosciamo il titolo e abbiamo notizie di almeno altre 15 opere. Sommando questi dati, lo Ziegler conclude che alla fine dell'era antica passarono sotto il nome di Plutarco 260 opere con circa 320 libri e che, detraendo da questa cifra quanto è sicuramente o probabilmente apocrifo «arriveremmo alla conclusione che Plutarco scrisse 250 opere con pressappoco 300 libri» (Plutarco, sotto cit., p. 84). Le opere conservateci sono state distinte in due gruppi a seconda del loro contenuto:
— Le *Vitae*, che consistono in coppie di biografie parallele;
— i *Moralia*, costituiti da opuscoli di contenuto prevalentemente morale, donde il nome.

Al filosofo, naturalmente, interessano soprattutto questi ultimi, ma anche le biografie contengono spunti interessanti. Forniamo pertanto il catalogo completo delle opere pervenuteci, dapprima con il titolo italiano, poi con quello latino divenuto canonico, e quindi con l'abbreviazione normalmente usata nelle citazioni. La numerazione e la successione degli opuscoli è quella via via consolidatasi nelle edizioni critiche, e ora imposta dall'edizione teubneriana.

Ecco innanzitutto l'elenco delle *Vite*, secondo l'ordine dell'edizione Lindskog-Ziegler, sotto citata.

1) *Teseo e Romolo*	*Theseus et Romulus*	*Thes.-Rom.*
2) *Solone e Publicola*	*Solon et Publicola*	*Sol.-Publ.*
3) *Temistocle e Camillo*	*Themistocles et Camillus*	*Them.-Cam.*
4) *Aristide e Catone maggiore*	*Aristides et Cato maior*	*Arist.-Cat. Ma.*
5) *Cimone e Lucullo*	*Cimon et Lucullus*	*Cim.-Luc.*
6) Pericle e Fabio Massimo	*Pericles et Fabius Maximus*	*Per.-Fab.*
7) *Nicia e Crasso*	*Nicias et Crassus*	*Nic.-Crass.*
8) *Alcibiade e Coriolano*	*Alcibiades et Coriolanus*	*Alc.-Cor.*
9) *Demostene e Cicerone*	*Demosthenes et Cicero*	*Dem.-Cic.*
10) *Focione e Catone minore*	*Phocion et Cato minor*	*Phoc.-Cat. Mi.*
11) *Dione e Bruto*	*Dion et Brutus*	*Dio.-Brut.*
12) *Emilio Paolo e Timoleonte*	*Aemilius Paulus et Timoleon*	*Aem.-Tim.*
13) *Sertorio e Eumene*	*Sertorius et Eumenes*	*Sert.-Eum.*
14) *Filopomene e Tito Flaminio*	*Philopoemen et Titus Flaminius*	*Phil.-Flam.*
15) *Pelopida e Marcello*	*Pelopidas et Marcellus*	*Pel.-Marc.*
16) *Alessandro e Giulio Cesare*	*Alexander et Caesar*	*Alex.-Caes.*
17) *Demetrio e Antonio*	*Demetrius et Antonius*	*Demetr.-Ant.*
18) *Pirro e Caio Mario*	*Pyrrhus et Marius*	*Pyrrh.-Mar.*
19) *Arato e Artaserse*	*Aratus et Artaxerxes*	*Arat.-Art.*
20) *Agide e Cleomene* *e Tiberio e Caio Gracco*	*Agis et Cleomenes et* *Ti. et C. Gracchi*	*Agis.-Cleom.* *T.G.-C.G.*
21) *Licurgo e Numa*	*Lycurgus et Numa*	*Lyc.-Num.*
22) *Lisandro e Silla*	*Lysander et Sulla*	*Lys.-Sull.*
23) *Agesilao e Pompeo*	*Agesilaus et Pompeius*	*Ages.-Pomp.*
24) *Galba e Ottone*	*Galba et Otho*	*Galb.- Oth.*

Diamo ora l'elenco dei *Moralia*, secondo l'ordine in cui sono sistemati nella più recente edizione della Bibliotheca Teubneriana, sotto citata. L'asterisco contrassegna i trattati giudicati spuri dai curatori di quest'edizione.

1)* *Dell'educazione dei figli*	*De liberis educandis*	*Lib. educ.*
2) *Come si debbono ascoltare i poeti*	*De audiendis poetis*	*Aud. poet.*
3) *Dell'udire*	*De audiendo*	*Aud.*
4) *Come distinguere l'adulatore dall'amico*	*De adulatore et amico*	*Adulat.*
5) *Il progresso nella virtù*	*De profectibus in virtute*	*Prof. virt.*
6) *Come trarre giovamento dai nemici*	*De capienda ex inimicis utilitate*	*Cap. ex. inim. ut.*
7) *Sull'avere molti amici*	*De amicorum multitudine*	*Amic. mult.*
8) *La fortuna*	*De fortuna*	*Fort.*
9) *La virtù e il vizio*	*De virtute et vitio*	*Virt et vit.*
10)**Consolazione ad Apollonio*	*Consolatio ad Apollonium*	*Cons. ad Apoll.*
11) *Precetti per mantenere la salute*	*De tuenda sanitate praecepta*	*Tuend. san.*
12) *Precetti coniugali*	*Coniugalia praecepta*	*Coniug. praec.*
13) *Simposio dei sette sapienti*	*Septem sapientium convivium*	*Sept. sap. conv.*
14) *La superstizione*	*De superstitione*	*Superst.*
15)**Apoftegmi di re e di capi*	*Regum et imperatorum apophthegmata*	*Apophth.*
16)**Apoftegmi spartani; Ordinamenti spartani; Apoftegmi di donne spartane*	*Apophthegmata Laconica; Instituta Laconica; Apophthegmata Lacaenarum*	*Apophth. Lac.*
17) *Virtù delle donne*	*Mulierum virtutes*	*Mul. virt.*
18) *Cause di usanze romane e cause di usanze greche*	*Aetia Romana; Aetia Graeca*	*Aet. Rom. Aet. Gr.*
19)**Paralleli minori*	*Parallela minora*	*Par. min.*
20) *La fortuna dei Romani*	*De fortuna Romanorum*	*Fort. Rom.*
21) *La fortuna o la virtù di Alessandro Magno*	*De Alexandri Magni fortuna aut virtute (or I et II)*	*Alex. fort. virt.*
22) *La gloria degli Ateniesi*	*De gloria Atheniensium*	*Glor. Ath.*
23) *Iside e Osiride*	*De Iside et Osiride*	*Is et Os.*
24) *La E di Delfi*	*De E apud Delphos*	*E ap. Delph.*
25) *Gli Oracoli della Pizia*	*De Pythiae oraculis*	*Pyth. or.*
26) *Il tramonto degli oracoli*	*De defectu oraculorum*	*Def. orac.*
27) *Se la virtù si possa insegnare*	*An virtus doceri possit*	*Virt. doc.*
28) *La virtù morale*	*De virtute morali*	*Virt. mor.*
29) *Del trattenere l'ira*	*De cohibenda ira*	*Coh. ira.*
30) *La tranquillità dell'animo*	*De tranquillitate animi*	*Tranq. an.*
31)**L'amore fraterno*	*De fraterno amore*	*Frat. am.*
32) *L'amore della prole*	*De amore prolis*	*Am. prol.*
33) *Se il vizio basti a rendere infelici*	*An vitiositas ad infelicitatem sufficiat*	*Vitios. ad in. suff.*
34) *Se siano peggiori le passioni dell'anima o del corpo*	*Animine an corporis affectiones sint peiores*	*An. corp. affect. pei*
35) *La loquacità*	*De garrulitate*	*Garr.*
36) *La curiosità*	*De curiositate*	*Curios.*
37) *La sete di ricchezza*	*De cupiditate divitiarum*	*Cup. div.*
38) *Sul pudore eccessivo*	*De vitioso pudore*	*Vit. pud.*
39) *L'invidia e l'odio*	*De invidia et odio*	*Inv. et od.*
40) *Sulla lode di se medesimo*	*De laude ipsius*	*Laud. ips.*
41) *Della lentezza della punizione divina*	*De sera numinis vindicta*	*Ser. num. vind.*
42)**Il fato*	*De fato*	*Fat.*
43) *Il demone di Socrate*	*De genio Socratis*	*Gen. Socr.*
44) *Sull'esilio*	*De exilio*	*Exil.*
45) *Consolazione alla moglie*	*Consolatio ad uxorem*	*Cons. ad ux.*
46) *Questioni conviviali, libri IX*	*Quaestiones convivales, libri IX*	*Quaest. conv.*
47) *Sull'amore*	*Amatorius*	*Amat.*
48)* *Storie d'amore*	*Amatoriae narrationes*	*Amat. narr.*

49) *Al filosofo più che ad altri conviene discorrere con i principi*	*Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*	*Cum. princ. philos.*
50) *Al principe incolto*	*Ad principem ineruditum*	*Ad. princ. inerud.*
51) *Se convenga al vecchio impegnarsi nella politica*	*An seni sit gerenda res publica*	*An seni resp.*
52) *Precetti politici*	*Praecepta gerendae rei publicae*	*Praec. ger. reip.*
53) *Dei tre generi di governo*	*De tribus rei publicae generibus*	*Tr. reip. gen.*
54) *Bisogna evitare il prestito di danaro*	*De vitando aere alieno*	*Vit. aer. al.*
55)**Vite di dieci oratori*	*Decem oratorum vitae*	*Dec. orat. vit.*
56) *Sommario della comparazione fra Aristofane e Menandro*	*De comparatione Aristophanis et Menandri epitome*	*Comp. Arist. Men.*
57) *Sulla malignità di Erodoto*	*De Herodoti malignitate*	*Herod. mal.*
58)**Opinioni dei filosofi*	*Placita philosophorum*	*Plac. philos.*
59) *Cause naturali*	*Aetia physica*	*Aet. phys.*
60) *La faccia che si vede nel cerchio della luna*	*De facie in orbe lunae*	*Fac. lun.*
61) *Il principio del freddo*	*De primo frigido*	*Prim. frig.*
62) *Se sia più utile l'acqua o il fuoco*	*Aqua an ignis utilior*	*Aq. ign.*
63) *Sull'accortezza degli animali*	*De sollertia animalium*	*Soll. anim.*
64) *Gli animali bruti usano ragione*	*Bruta animalia ratione uti*	*Bruta anim.*
65) *Sul mangiar carne, libro primo*	*De esu carnium, I*	*Es. carn. I*
66) *Sul mangiar carne, libro secondo*	*De esu carnium, II*	*Es. carn. II*
67) *Questioni platoniche*	*Platonicae quaestiones*	*Plat. quaest.*
68) *La generazione dell'anima nel Timeo*	*De anime procreatione in Timaeo*	*An. proc.*
69) *Compendio del libro della generazione dell'anima nel Timeo*	*Epitome libri de animae procreatione in Timeo*	*Epit. an. proc.*
70) *Le contraddizioni degli Stoici*	*De Stoicorum repugnatiis*	*Stoic. rep.*
71) *Gli Stoici dicono cose più strane dei poeti*	*Stoicos absurdiora poetis dicere*	*Stoic. absurd. poet. dic.*
72) *Sulle nozioni comuni contro gli Stoici*	*De communibus notitiis contra Stoicos*	*Comm. not.*
73) *Non si può vivere felici seguendo Epicuro*	*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*	*Suav. viv. Ep.*
74) *Contro Colote*	*Adversus Colotem*	*Col.*
75) *Sul vivere nascosto*	*De latenter vivendo*	*Lat. viv.*
76)**Sulla musica*	*De musica*	*Mus.*
77)**Il piacere e la malattia*	*De libidine et aegritudine*	*Lib. et aegr.*
78)**Se la vita passiva sia una parte o una facoltà dell'anima*	*Parsne an facultas animi sit vita passiva*	*Pars. an fac. an. vit. pass.*
79) *Frammenti*	*Fragmenta*	*Frg.*

E – Edizioni fondamentali

1. Le *Vite*

— C. Lindskog – K. Ziegler*, Plutarchi Vitae parallele*, 4 voll., fascicoli Lipsiae 1914-1939 (Bibl. Teubn.); la più recente riedizione è in 3 volumi, divisi in 6 fascicoli, 1969-1973.

2. I *Moralia*

— G.N. Bernardakis, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, 7 voll., Lipsiae 1888-1896 (Bibl. Teubn.).

— Nuova edizione a cura di vari specialisti, *Plutarchi Moralia*, 7 voll., in vari fascicoli, Lipsiae 1925-1967 (Bibl. Teubn.), con successive ristampe e anche revisioni e rifacimenti e miglioramenti tuttora in corso (fra i collaboratori figuravano all'origine: C. Hubert, W. Nachstädt, W.R. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking, J.B. Titchener, I. Wegehaupt, cui altri se ne sono aggiunti via via, come: H. Drexler, H. Gärtner, J. Mau, B. Häsler, F.H. Sandbach, R. Westman, K. Ziegler).

Per la sua utilità citiamo anche l'edizione, con traduzione inglese a fronte e brevi introduzioni ai singoli opuscoli, curata da un gruppo di studiosi per la Loeb Classical Library (F.C. Babbitt, H. Cherniss, P.A. Clement, P.H. De Lacy, B. Einarson, H.N. Fowler, W.C. Helmbold, H.B. Hoffleit, E.L. Minar, L. Pearson, F.H. Sandbach).

— *Plutarch's Moralia in Seventeen Volumes, With an English Translation*, London Cambridge (Mass.) 1927 ss. È un'edizione, come abbiamo detto, molto utile, ma il valore dei singoli

volumi è diseguale. Tuttavia si trovano volumi, come quelli curati di recente dal Cherniss (1976), di valore e di importanza eccezionali.

In corso di pubblicazione è anche l'edizione curata da diversi studiosi francesi, per la Coll. Budé con traduzione francese, sotto la direzione di J. Defradas, con la collaborazione di vari specialisti, a partire dal 1972.

Nel 1988, infine, è stato avviato un terzo progetto di edizione critica, con traduzione italiana a fronte, di tutti i *Moralia*, intitolato *Corpus Plutarchi Moralium*, anche questo in corso di pubblicazione (sono usciti finora una quarantina di titoli), presso l'editrice D'Auria di Napoli.

Ricordiamo che le citazioni correnti dei *Moralia* si riferiscono ancora oggi alla paginatura dell'edizione (con traduzione latina), curata da Xylander nel 1570, resa canonica dalla classica edizione dello Stephanus (H. Etienne), Parigi 1572 (più volte ristampata) riprodotta in margine in tutte le successive edizioni e traduzioni scientifiche.

L – È tuttora indispensabile il vecchio lessico curato da:

— D. Wyttenbach, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, vol. VIII/12: *Index Graecitatis*, Oxonii 1830; rist. anast. col titolo *Lexicon Plutarcheum*, 2 voll. Olms, Hildesheim 1962.

T – Traduzioni

1. Le *Vite*

Per la traduzione italiana delle Vitae si veda soprattutto:

— C. Carena, *Plutarco, Vite parallele*, 3 voll., Einaudi, Torino 1960² e Mondadori (Oscar Classici, 3), Milano 1965.

Sono numerose le edizioni e le traduzioni parziali di singole biografie; particolarmentc degne di menzione quelle pubblicate nella «Biblioteca di Studi Superiori» de La Nuova Italia di Firenze. In dirittura d'arrivo è la pubblicazione completa delle *Vite* presso la collana BUR della Rizzoli, in singoli volumi con testo a fronte e ampio corredo di note e apparati; un buon numero di testi è presente infine nella collana «Scrittori greci e latini» della Lorenzo Valla-Mondadori.

2. I *Moralia*

Oggi il lettore italiano dispone finalmente di una traduzione integrale: Plutarco, *Tutti i Moralia*, coordinamento di E. Lelli e G. Pisani, Bompiani, Milano 2017.

Un'altra versione integrale dei *Moralia* è quella in lingua inglese nell'edizione della Loeb, citata sopra. Numerosi trattati sono già comparsi nella Coll. Budé con trad. francese.

Tra le traduzioni di gruppi di opuscoli in lingua italiana segnaliamo innanzitutto i tre volumi dell'Editore «Biblioteca dell'Immagine», tutti curati da G. Pisani e con il testo greco a fronte:

— *Plutarco, Moralia I. «La serenità interiore» e altri testi sulla terapia dell'anima*, Pordenone 1989 [contiene: *De tranquillitate animi*; *De virtute et vitio*; *De virtute morali*; *An virtus doceri possit*; *Quomodo quis suos in virtute sentias profectus*; *Animine an corporis affectiones sint peiores*; *De vitioso pudore*; *De cohibenda ira*; *De garrulitate*; *De curiositate*; *De invida et odio*; *de cupiditate divitiarum*];

— *Plutarco, Moralia II. L'educazione dei ragazzi*, L. Citelli, testo greco a fronte, Pordenone 1990 [*De liberis educandis*; *Quomodo adolescens poetas audire debeat*; *De recta ratione audiendi*; *De musica*, quest'ultimo a cura di L. Citelli];

— *Plutarco, Moralia III. Etica e Politica*, Pordenone 1994 [*Praecepta gerendae rei publicae*, *An seni sit res publica gerenda*, *De capienda ex inimicis utilitate*, *De se ipsum citra invidiam laudando*, *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*, *Ad principem ineruditum*, *De unius in re publica dominatione*, *De exilio*].

Raccolte analoghe sono disponibili anche nella collana BUR della Rizzoli:

— G. Giardini, *Plutarco, Consigli ai politici*, introduzione, traduzione, testo greco a fronte, Milano 1995 (contiene i principali opuscoli politici).

— Idem, *Plutarco, Consigli agli inquieti. La cura dell'anima*, introduzione, traduzione, testo greco a fronte, Milano 2003 (contiene i principali opuscoli etico-terapeutici).

D. Del Corno per l'Editore Adelphi sta curando una edizione dei trattati morali più significativi (*Plutarchi Moralia selecta*):

— A. Aloni – G. Guidorizzi, *Plutarco, Il demone di Socrate. I ritardi della punizione divina*, traduzione e note, Milano 1982.

— G. Lozza – M. Cavalli, *Plutarco, Dialoghi delfici*, traduzione e note, Milano 1983 (*De defectu oraculorum, De E apud Delphos*, *De Pythiae oraculis*).

— M. Cavalli, *Plutarco, Iside e Osiride*, traduzione e note, Milano 1985.
— V. Longoni, *Plutarco, Sull'amore*, traduzione e note, Milano 1986.
— L. Lehnus, *Plutarco, Il volto della luna*, traduzione e note, Milano 1991.
— G. Zanetto, *Plutarco, Le virtù di Sparta (Apophtegmata laconica)*, traduzione e note, Milano 1996.
— D. Magini, *Plutarco, Del mangiare carne. Trattati sugli animali*, traduzione e note, Milano 2001 (*De esu carnium*, *Brita animalia ratione uti*, *De sollertia animalium*).
Infine per le traduzioni di singoli opuscoli, numerosissime, vale la pena ricordare:
— F. Portalupi, *Plutarco, De latenter vivendo*, Giappichelli, Torino 1961.
— V. Cilento, *Plutarco, Diatriba isiaca e dialoghi delfici*, Sansoni, Firenze 1962 (testo e versione di *Iside e Osiride*, *La E delfica, I responsi della Pizia, Il tramonto degli oracoli*).
— E. Valgiglio, *Ps. Plutarco, De fato*, Signorelli, Roma 1964 (introduzione, testo, traduzione, commento).
— E. Pettine, *Plutarco, La loquacità (De garrulitate)*, introduzione, versione e note, Kibotion, Salerno 1975.
— M. Baldassarri, *Plutarco, Gli opuscoli contro gli Stoici*, 2 voll., Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1976.
— M. Zanatta, *Plutarco, Le contraddizioni degli Stoici*, introduzione, traduzione e note, testo greco a fronte, Bari 1976 (poi riedita [Milano, 1993] con modifiche e ampliamenti).
— E. Valgiglio, *Plutarco, Praecepta gerendae reipublicae*, Milano 1976.
— G. Lozza, *Plutarco, De superstitione*, introduzione, traduzione e commento, testo greco a fronte, presentazione di D. Del Corno, Milano 1980.
— P. Puppini, *Il simposio dei sette sapienti*, traduzione e note, Palermo 1989.
— E. Pettine, *Plutarco, Il desiderio e l'affizione sono affezioni del corpo o dell'anima? (De libidine et aegritudine)*, introduzione, traduzione e note, testo greco a fronte, Salerno 1991.
— L. Bianco, *Plutarco, Filosofia del matrimonio*, Palermo 1995 (raccoglie i *Coniugalia praecepta* e le *Amatoriae narrationes*; in appendice, le traduzioni latine dei due opuscoli, a opera, rispettivamente, di C. Valgulio e di A. Poliziano).
— R. Ballerio, *Plutarco, La musica*, traduzione e note, saggio introduttivo di G. Comotti, testo greco a fronte, Milano 2000.

S – Negli ultimi cinquant'anni la quantità di studi riguardanti il pensiero filosofico di Plutarco è enormemente aumentata, e i convegni e le miscellenee si sono moltiplicate. Diamo conto di seguito dei titoli più significativi per lo studioso di filosofia:
— AA.VV., *Actes du VIIIe Congres, Paris, 5-10 avril 1968* dell'«Association Guillaume Budé», Paris 1969, pp. 481-594.
— AA.VV., *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, edited by H.D. Betz, Leiden 1975.
— AA.VV., *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, edited by H.D. Betz, Leiden 1978.
— AA.VV., *Miscellanea plutarchea. Atti del I convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)*, a cura di F.E. Brenk e I. Gallo, «Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese», 7 (1986).
— AA.VV., *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco. Atti del II convegno di studi su Plutarco (Ferrara, 2-3 aprile 1987)*, a cura di I. Gallo, «Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese», 9 (1988).
— AA.VV., *Plutarch*, edited by J. Hershbell and P. Stadter, «Illinois Classical Studies», 13 (1988).
— AA.VV., *Estudios sobre Plutarco: obra y tradición. Actas del I symposion español sobre Plutarco (Fuengirola 1988)*, a cura di A. Pérez Jiménez e G. del Cerro Calderán, Málaga 1990.
— AA.VV., *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco*. Atti del III convegno plutarcheo (Palermo, 3-5 maggio 1989), a cura di G. D'Ippolito e I. Gallo, Napoli 1991.
— AA.VV., *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza. Actas del II Simposio Español sobre Plutarco (Salamanca, 26 a 28 de Mayo de 1994)*, a cura di J. García López e E. Calderón, Madrid 1991.
— AA.VV., *I Moralia di Plutarco tra Filologia e Filosofia. Atti della giornata plutarchea di*

Napoli (Istituto Suor Orsola Benincasa, 10 aprile 1992), a cura di I. Gallo e R. Laurenti, Napoli 1992.
— AA.VV., *Plutarco e le scienze. Atti del IV Convegno Internazionale Plutarcheo (Genova-Bocca di Magra, 22-25 aprile 1991)*, a cura di I. Gallo, Genova 1992.
— AA.VV., *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco. (Oviedo, 30 de abril a 2 de mayo de 1992)*, a cura di M. García Valdés, Madrid 1994.
— AA.VV., *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V convegno di studi su Plutarco (Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993)*, a cura di I. Gallo e B. Scardigli, Napoli 1995.
— AA.VV., *Plutarco e la religione. Atti del VI convegno plutarcheo. (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, a cura di I. Gallo, Napoli 1996.
— AA.VV., *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales. Actas Del IV Simposio Español Sobre Plutarco. (Salamanca, 26 a 28 de Mayo de 1994)*, a cura di J.A. Fernández Delgado e F. Pordomingo Pardo, Salamanca 1996.
— AA.VV., *Plutarch and his intellectual world*, edited by J. Mossman, London 1996.
— AA.VV., *Plutarchea lovaniensa. A Miscellany of essays on Plutarch*, a cura di L. Van der Stockt, «Studia Hellenistica», 32 (1997).
— AA.VV., *Plutarco y la historia. Actas del V Simposio Español sobre Plutarco*, a cura di S. Schrader, V. Ramón e J. Vela, Zaragoza 1997.
— AA.VV., *L'eredità culturale di Plutarco dall'antichità al Rinascimento. Atti del VII convegno plutarcheo (Milano-Gargnano, 28-30 maggio 1997)*, a cura di I. Gallo, Napoli 1998.
— AA.VV., *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco (Cádiz, 14-16 de Mayo de 1998)*, a cura di J.G. Montes Cala, M. Sánchez Ortiz de Landaluce, and R.J. Gallé Cejudo, Madrid 1999.
— AA.VV., *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999)*, a cura di A. Pérez Jiménez, J. García López e R.M. Aguilar, Madrid 1999.
— AA.VV., *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society (Leuven, July 3-6, 1996), a cura di L. Van der Stockt, Louvain-Namur 2000.
— AA.VV., *I generi letterari in Plutarco. Atti del VIII Convegno plutarcheo (Pisa, 2-4 giugno 1999)*, a cura di I. Gallo e C. Moreschini, Napoli 2000.
— AA.VV., *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio español sobre Plutarco. Palma de Mallorca, 2-4 de Noviembre de 2000*, a cura di A. Pérez Jiménez e F. Casadesús Bordoy, Madrid 2001.

Da ricordare infine i volumi della raccolta di ANRW, in particolare il II, 36, 1 (1987) e il II, 33, 6 (1992), contenenti numerosi contributi sul pensiero di Plutarco. Di seguito indichiamo le monografie più significative di singoli autori:

— R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie von Plutarch von Chäronea*, 2 voll., Berlin 1869; rist. anast., Leipzig 1970.
— R. Hirzel, *Plutarch*, Leipzig 1912.
— R.M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, Menasha (Wisconsin) 1916.
— P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Paris 1938.
— G. Soury, *La démonologie de Plutarque, Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris 1942.
— K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, in *R.E.*, XXI, 1 (1951), pp. 636-962. (Questo studio è tradotto anche in italiano da M.R. Zanean Rinaldini e curato da B. Zucchelli, col titolo *Plutarco*, Brescia 1965).
— R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque*, Paris 1964.
— D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969; edizione italiana: *Plutarco e lo Stoicismo*, traduzione di A. Bellanti, introduzione di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2003.
— H.G. Ingenkamp, *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Göttingen 1971.
— H. Dörrie, *Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit*, in AA. VV., *Philomathes, Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, Edited by R.B. Palmer and R. Hamerton-Kelly, The Hague 1971, pp. 36-56.
— D.A. Russel, *Plutarch*, London-New York 1973.

— J. Dillon, *The Middle Platonists*, Ithaca (NY) 1977, pp. 184 ss.
— Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque, Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris 1977.
— F. Brenk, *In Mist Apparelled, Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden 1977.
— P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch.*, Berlin – New York, 1984, pp. 495-505 (incentrato sul *De fato* e i rapporti con l'Aristotelismo); edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 2. *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 67-76.
— G.J.D. Aalders, *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam 1982 (tr. ingl. di A.M. Manekofsky).
— E. Valgiglio, *Divinità e religione in Plutarco*, Genova 1988.
— F. Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli 1995.
— T. Duff, *Plutarch's Lives: exploring virtue and vice*, Oxford 1999.

B – Una cospicua bibliografia si troverà nell'edizione italiana del Plutarco dello Ziegler, cit., pp. 393-411, ancor più ricca di quella dell'edizione tedesca. Uno stato della questione è stato tracciato da: R. Flacelière, *État présent des études sur Plutarque*, «Actes du VIII[e] Congrès» della Association G. Budé, sopra cit., pp. 483-506. Alcune indicazioni e qualche nota di aggiornamento si trovano anche in: Zeller-Del Re (cfr. indicazione analitica alla voce Neopitagorici), pp. 142-219. Si veda infine Totok, 1997, pp. 568-575.

POLEMONE DI ATENE, filosofo dell'antica Accademia e scolarca, vissuto nel IV-III secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti frammenti e testimonianze indirette.

E – M. Gigante, *Polemonis Academici Fragmenta, Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, Napoli 1977 (già in «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», LI, 1976).

S – K. von Fritz, *Polemon*, in *R.E.*, XXI, 2 (1952), coll. 2524 ss.
— J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford University Press 2003, cap. 4.

POLICLETO DI ARGO: cfr. Presocratici, 40; Pitagorici antichi, 15.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Polikleitos*, Berlin 1951[6], pp. 391-393; ed. Bompiani, pp. 804-807.

E T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Policleto*, vol. II, Firenze 1962, pp. 18-27; ed. Bompiani, pp. 215-226.

T – D. Delattre*, Les Pythagoriciens récents, Polyclète, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édtion établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 474-476.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Policleto*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti,* Tomo I, Bari 1969, pp. 443-445.

POLIENO DI LAMPSACO: cfr. Epicurei, A, 16.

E T C A. Tepedino Guerra, *Polieno, Frammenti*, edizione, traduzione e commento, nella collana «La Scuola di Epicuro», Napoli 1991.

S – F. Longo Auricchio, *Testimonianze dalla Retorica di Filodemo sulla concezione dell'oratoria nei primi maestri epicurei*, «Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi», 15 (1985), pp. 31-61.

POLIMNESTO DI FLIUNTE: cfr. Presocratici, 53; Pitagorici antichi, 27.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Diocles, Echekrates, Polymnastos, Phanton, Arion*, Berlin 1951[6], p. 443; ed. Bompiani, pp. 996-997.

E T C – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti, Diocle, Echecrate, Polimnasto, Fantone, Arione*, vol. II, Firenze 1962, pp. 426-429; ed. Bompiani, pp. 647-652.
— D.Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Polymnastos, Texts traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 550-551.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Diocle, Echerate, Polimnesto, Fantone, Arion*e, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, p. 503.

POLISSENO, filosofo sofista megareggiante; cfr. Megarici, 30 e inoltre:

S – C. Arpe, *Das Argument* τρίτος ἄνθρωπος, «Hermes», 76 (1941), pp. 171-207.
— P. Wilpert, *Das Argument vom «Dritten» Menschen*, «Philologus», 94 (1941), pp. 51-64.
— K. Döring, *Über den Sophisten Polyxenos*, «Hermes», 100 (1972), pp. 29-42.
— A. Graeser, *Der «Dritte Mensch» des Polyxenos*, «Museum Helveticum», 31 (1974), pp. 140-143.

POLISTRATO, filosofo epicureo del III secolo a.C. Terzo scolarca del Giardino.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti papiracei.

E T C – G. Indelli, *Polistrato, Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, edizione, traduzione e commento, nella collana «La Scuola di Epicuro», Bibliopolis, Napoli 1978.

T – Per la traduzione si veda oltre a Indelli, op. cit., anche:
— Isnardi Parente, *Opere di Epicuro* (cfr. voce Epicuro), pp. 573-578.

S – M. Isnardi Parente, *L'epicureo Polistrato e le Categorie*, «La parola del passato», 26 (1972), pp. 280-289.
— G. Indelli, *Per l'interpretazione di Polistrato*, «Cronache Ercolanesi», 5 (1975), pp. 87-97.
— M. Capasso, *L'opera polistratea sulla filosofia*, «Cronache Ercolanesi», 6 (1976), pp. 81-84.
— M. Capasso, *Polistrato uditore di Epicuro?*, «Cronache Ercolanesi», 12 (1982), pp. 5-12.
— G. Indelli, *Colote di Lampsaco*, *Il bersaglio polemico di Plutarco, e Polistrato, il terzo capo del Giardino*, «Cronache Ercolanesi», 30 (2000), pp. 45-52.

B – G. Indelli, *op. cit.*, pp. 9-11.
— M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, p. 250.

POLO DI AGRIGENTO, sofista allievo di Gorgia noto solamente grazie all'omonimo dialogo platonico.

PORFIRIO DI TIRO, filosofo neoplatonico della scuola di Plotino, nato nel 233/234 e morto intorno al 305 d.C.

O – Porfirio scrisse molto e su vari argomenti. Rudolf Beutler, autore del vecchio catalogo degli scritti porfiriani, ricostruiva sessantasette titoli di opere sicure, più altri incerti, che ordinava secondo i seguenti argomenti: 1) opere d'introduzione e commento a Platone, Aristotele, Plotino; 2) scritti di storia e di storia della filosofia; 3) scritti teoretici di metafisica, psicologia, etica; 4) scritti sulla religione e sulla mitologia; 5) scritti di retorica e di grammatica; 6) scritti di astrologia e di matematica; 7) scritti di argomento vario. Andrew Smith, che ha recentemente pubblicato tutti i frammenti di Porfirio, ha ricostruito invece settantacinque titoli certi e undici frammenti di incerta attribuzione, ordinati nel modo che segue: a) commentari ad Aristotele; b) commentari a Platone; c) commentari a Plotino; d) scritti storico-filosofici; e) scritti metafisici; f) scritti di etica e morale; g) scritti mitologici, religiosi e ascetici; h) commentari a Omero; i) scritti di filologia, retorica e grammatica; l) scritti scientifici e vari; m) scritti dubbi e spuri; n) frammenti e testimonianze di incerta attribuzione. Di questa imponente produzione ci sono pervenute per intero solo undici opere, nonché frammenti e testimonianze di numerose altre:

1. *L'antro delle Ninfe nell'Odissea*	*De antro Nympharum*
2. *Isagoge alle Categorie di Aristotele (sulle cinque voci)*	*Isagoge*
3. *Commentario alle Categorie di Aristotele in domanda e risposta*	*In Aristotelis Categorias*

4. *Vita di Plotino e ordine dei suoi scritti*	*Vita Plotini*
5. *Sentenze sugli intelligibili*	*Sententiae ad intelligibilia ducentes*
6. *Vita di Pitagora*	*Vita Pythagorae*
7. *A Gauro, Sulla animazione dell'embrioni* (la paternità è possibile, ma incerta)	*Ad Gaurum*
8. *Sulla astinenza dagli animali*	*De abstinentia*
9. *Lettera a Marcella*	*Ad Marcellam*
10. *Commentario agli Armonici di Tolomeo*	*In Ptolemai Harmonica*
11. *Introduzione all'apotelesmatica di Tolomeo*	*Introductio in Ptolemaei Tetrabiblum*

Ecco le opere di cui sono giunti frammenti piuttosto lunghi:

a) *Commentario al Parmenide* (Beutler, n. 3; Smith n. 13) Beutler mette un punto di domanda accanto al titolo, ma si vedano le ulteriori acquisizioni, dovute alle ricerche di P. Hadot, sotto citato.	*In Platonis Parmenidem*
b) *Commentario al Timeo* (Beutler, n. 8; Smith n. 14)	*In Platonis Timaeum*
c) *Cronologia* (Beutler, n. 26; Smith, n. 23)	*Chronica*
d) *Storia della filosofia* (Beutler, n. 27; Smith, n. 22)	*Historia philosophiae*
e) *Sul ritorno dell'anima* (Beutler, n. 43; Smith, n. 42)	*De regressu animae*
f) *Sulla filosofia desunta dagli Oracoli* (Beutler, n. 44; Smith, n. 43)	*De philosophia ex Oraculis haurienda*
g) *Sui simulacri degli Dèi* (Beutler, n. 45; Smith, n. 44)	*De simulacris Deorum*
h) *Lettera ad Anebo* (Beutler, n. 47; Smith, n. 46)	*Ad Anebon*
i) *Contro i Cristiani* (Beutler, n. 52; Smith, n. 48)	*Adversus Christianos*
l) *Questioni omeriche* (Beutler, n. 54; Smith, n. 55)	*Quaest. Homericae*
m) *Questiont varie* (Beutler, n. 67, Smith, n. 34)	*Symmikta Zetemata*

E T – Alcune opere sono state pubblicate nel secolo scorso da:

— A. Nauck, *Porphyrii philosophi Platonici Opuscula selecta*, Lipsiae 1886² (Bibl. Teubn.); rist. anast., Olms, Hildesheim 1963 (contiene: i frammenti della *Storia della filosofia*, la *Vita di Pitagora*, l'*Antro delle Ninfe*, *Sulla astinenza dagli animali*, la *Lettera a Marcella*). Questa edizione è alquanto invecchiata e ormai inadeguata.

L'edizione complessiva delle opere giunte in frammenti è la seguente:

— A. Smith, *Porphyrius, Fragmenta*, fragmenta arabica D. Wasserstein interpretante, Stuttgart-Leipzig 1993.

Ed ecco un prospetto analitico delle edizioni delle singole opere pervenuteci per intero e delle traduzioni relative.

1. *L'antro delle Ninfe*

— In Nauck. *op. cit*.. pp. 53-81, e in:

— Porphyry, *The Cave of the Nymphs in the Odyssey, A Revised Text with Translation by Seminar Classics 609*, State University of New York at Buffalo 1969.

— L. Simonini, *L'antro delle ninfe*, Testo a fronte, introduzione, traduzione e commento, Milano 1986.

2. *Isagoge*

— È pubblicata nei *C.A.G.*, IV, 1 (cfr. Commentari Greci ad Aristotele), con annessa anche la traduzione latina di Boezio.

— Per la traduzione cfr.:

— B. Maioli, *Porfirio Isagoge*, Liviana, Padova 1969.
— G. Girgenti, *Porfirio, Isagoge*, prefazione, introduzione e note, testo greco a fronte, versione latina di Severino Boezio in appendice, Milano 1995; Bompiani, Milano 2004.
— A. de Libera – A.P. Segonds, *Porphyre*, *Isagoge*, traduction, introduction et notes, Paris, 1998.
3. *Esposizione delle Categorie di Aristotele per domanda e risposta*
— È pubblicata nei *C.A.G.*, IV, 1, pp. 53-142 (cfr. Commentari Greci ad Aristotele).
— S. Strange, *Porphyry, On Aristotle Categories*, London 1992.
4. *Vita di Plotino e ordinamento dei suoi scritti*
— Porfirio, *Vita di Plotino*, in *Plotino, Enneadi*, a cura di G. Girgenti, Milano 2001 (cfr. voce Plotino). Con testo a fronte e commento.
— Una nuova eccellente edizione della *Vita di Plotino* si trova nell'edizione delle *Enneadi* curata da P. Henry – H.R. Schwyzer (cfr. voce Plotino), vol. I, pp. 1-41.
— È tradotta anche da V. Cilento e da G. Faggin nel primo volume delle *Enneadi* di Plotino [cfr. voce Plotino].
— Un eccellente lavoro di edizione, traduzione, lessico e commento in due volumi è il seguente:
— Porphyre, *La Vie de Plotin, I: Travaux préliminaires et index grec complet*, par L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien, préface de J. Pépin, Paris 1982; *La Vie de Plotin, II*, par L. Brisson, J.L. Cherlonneix, M.O. Goulet-Cazé et al.; préface de J. Pépin, Paris 1992.
5. *Sentenze sugli intelligibili*
— B. Mommert, *Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Lipsiae 1907 (Bibl. Teubn.).
— E. Lamberz, *Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Lipsiae 1975 (Bibl. Teubn.).
Per la traduzione cfr.:
— A.R. Sodano, *Introduzione agli intelligibili*, Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli 1979 (con commento e testo greco in appendice).
— G. Girgenti, *Porfirio, Sentenze sugli intellegibili*, introduzione, traduzione e note, testo greco a fronte, versione latina di Marsilio Ficino in appendice, Rusconi, Milano 1996.
6. *Vita di Pitagora*
— Si trova in Nauck, op. cit., pp. 17-52.
Per la traduzione cfr.:
— G. Pesenti, *Ps. Pitagora, I versi aurei, i Simboli, le Lettere* [...], Carabba, Lanciano 1913.
— É des Places, *Porphyre, Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, avec une appendice di A.P. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1982.
— *Porphyry: The life of Pythagoras*, in AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapid (Mich.) 1987, pp. 123-135.
— A. R. Sodano – G. Girgenti, *Porfirio, Vita di Pitagora*, saggi introduttivi, traduzione e commento, testo greco e arabo a fronte, Rusconi, Milano 1998.
7. *Sulla animazione degli embrioni*
— È edito da K. Kalbfleisch, «Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Berlin 1895.
Cfr. la traduzione francese di:
— A.J. Festugière, *La Révelation d'Hermès Trismégiste*, III, Paris 1953, pp. 265-302.
8. *Sulla astinenza dagli animali*
— Nauck, op. cit., pp. 83-270.
— J. Bouffartigue – M. Patillon, *Porphyre, De l'abstinence*, Texte établi et traduit, Paris 1977 ss. (Coll. Budé).
— T. Taylor, *Porphyry, On Abstinence from Animal Food*, Translated from the Greek, New York 1965.
— G. Clark, *Porphyry, On Abstinence from Killing Animals*, London 2000.
— A. R. Sodano – G. Girgenti, *Porfirio, Astinenza dagli animali*, saggio introduttivo, traduzione e note, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2005.
9. *Lettera a Marcella*
— Oltre al Nauck, op. cit., pp. 271-297, cfr.:
— W. Potscher, *Porphyrios, Pros Markellan*, Griechischer Text, Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt, («Philosophia antiqua», vol. XV), Brill, Leiden 1969.

— G. Faggin, *Lettera ad Anebo – Lettera a Marcella*, Fussi-Sansoni, Firenze 1954. (Testo greco e traduzione a fronte). Le due traduzioni sono state ripubblicate separatamente (Genova 1982).
— A. R. Sodano, *Porfirio, Vangelo di un pagano*, *Eunapio, Vita di Porfirio*, introduzione, traduzione e note, testo greco a fronte, presentazione di G. Reale, Rusconi, Milano 1993; opera riedita da Bompiani, Milano 2006.
— A. Zimmern, *Porphyry's Letter to his wife Marcella Concerning the Life of Philosophy and the Ascent to the Gods* with an Introduction by D.R. Fideler, Grand Rapids 1986.
— Cfr. Anche Des Places, sopra citato.

10. *Commento agli Armonici di Tolomeo*
— I. Düring, *Porphyrios Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*, («Goteborgs Högskolas Arsskrift», XXXVIII 1932: 2), Goteborg 1932. Per la traduzione cfr.:
— I. Düring, *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik*, Göteborg 1934.
— S. Gersh, *Porphyry's Commentary on the «Harmonics» of Ptolemy and Neoplatonic Musical Theory*, in AA.VV., *Platonism in Late Antiquity*, ed. S. Gersh, C. Kannengiesser («Christianity and Judaism in Antiquity, Charles Kannengiesser, Series Editor», 8) Notre Dame 1992, pp. 141-156.

11. *Introduzione alla apotelesmatica di Tolomeo*
— S. Weinstock, *Catalogus Codicum astrologorum Graecorum, V. 4 Accedunt Porphyrii Philosophi Introductio in Tetrabiblum Ptolemaei ab Ae. Boer et S. Weinstock edita*, Bruxelles 1940, pp. 187-228.

Ecco le edizioni delle opere giunteci in frammenti e delle eventuali traduzioni.

a) *Commentario al Parmenide*

Il *Commentario al Parmenide*, di cui il Beutler indica un solo accenno in Damascio, è stato identificato dall'Hadot (in *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, «Revue des études grecques», 74 [1961], pp. 410-438) con il commentario giuntoci anonimo in un palinsesto conservato a Torino.

— W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest*, «Rheinisches Museum», LVII (1892), pp. 599-627. Si veda ora la nuova edizione critica con traduzione e commento in:
— P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, vol. II, pp. 60-113; edizione italiana: Porfirio, *Commentario al «Parmenide» di Platone*, saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento a cura di P. Hadot, traduzione e bibliografia di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993.

b) *Commentario al Timeo*
— A.R. Sodano, *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, Istituto della Stampa, Napoli 1960.
— A.R. Sodano, *I frammenti dei commentari al Timeo di Platone*, prefazione di G. Beschin, Napoli 1974,

c) *Cronaca*
— Jakoby, *F. Gr. H.*, II, B, pp. 1197 ss.

d) *Storia della filosofia*
— Nauck, op. cit., pp. 1-16.
— A.R. Sodano – G. Girgenti, *Porfirio, Storia della filosofia (frammenti)*, saggio introduttivo, traduzione e commento, testo greco e arabo a fronte, Rusconi, Milano 1997.

e) *Sul ritorno dell'anima*
— J. Bidez, *Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien, avec les fragments des traités* ***ΠΕΡΙ ΑΓΑΛΜΑΤΩΝ*** *et De regressu animae*, Gent 1913; rist. anast., Olms, Hildesheim 1964, pp. 25*-44*.

f) *Sulla filosofia desunta dagli Oracoli*
— G. Wolff*, Porphyrii De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berlin 1856; rist. anast., Olms, Hildesheim 1962.
— D.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959.
— D.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius' Praeparatio Evangelica and Augustine's Dialogues of Cassiciacum*, «Recherches Augustiniennes», 6 (1969), pp. 103-139.
— G. Muscolino, *Porfirio*, *Filosofia rivelata dagli oracoli*. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia; testi greci e latini a fronte, introduzione di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2011.

g) *Sui simulacri degli Dei*
— I frammenti si vedranno in:
— Bidez, *Vie de Porphyre*.., cit., pp. 1*-23*.
h) *Lettera ad Anebo*
— A.R. Sodano, *Porfirio, Lettera ad Anebo*, L'arte tipografica, Napoli 1958 (testo e traduzione).
— G. Faggin, *Porfirio, Lettera ad Anebo – Lettera a Marcella*, Firenze 1954 (testo greco e traduzione a fronte).
i) *Contro i Cristiani*
— A. von Harnack, *Porphyrios «Gegen die Christen»*, «Philosophische und historische Abhandlungen der koniglichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Berlin 1916. Cfr. anche dello stesso autore:
— *Neue Fragmente des Werks des Porphyrios gegen die Christen*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften», Berlin 1921.
— C. Mutti, *Porfirio, Discorsi contro i Cristiani*, Edizioni di Ar, Padova 1977.
— A. Georgiadis, *Porfyriou peri ton apospasmaton kata Christianon*, scholia, metafrasis Latinikon keimenon, I.D. Chatzikyriazis, Athina 2000.
— *Contro i cristiani*. Nella raccolta di A. von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice, a cura di G. Muscolino, Bompiani, Milano 2009.
l) *Questioni omeriche*
— H. Schrader, *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliaden pertinentium reliquiae*, Lipsiae 1882 (Bibl. Teubn.); Id., *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*, Lipsiae 1890 (Bibl. Teubn.)

Un'edizione limitata al libro I, che è il solo ad avere una tradizione diretta, è stata pubblicata a cura di:
— A.R. Sodano, *Porphyrii Quaestionum Homericarum liber I*, Giannini, Napoli 1970. Per la traduzione cfr.:
— A.R. Sodano, *Porfirio, Questioni Omeriche, Libro primo, Traduzione*, Associazione di studi Tardoantichi, Centro Bibliotecario, Portici (Napoli) 1973.
— R.R. Schlunk, *Porphyry, The Homeric questions*, New York, 1993.
m) *Questioni varie*
— H. Dörrie, *Porphyrios' Symmikta Zetemata, Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten* («Zetemata», 20), München 1959. (I frammenti di quest'opera miscellanea a noi pervenuti riguardano principalmente il problema dell'anima).
n) *Sullo Stige*
— *Sullo Stige*. Introduzione, traduzione, note e apparati di C. Castelletti, Bompiani, Milano 2006.

S – J. Bidez, *Vie de Porphyre, Le philosophe néoplatonicien*, Gent 1913; Hildesheim 1964².
— W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933; ora anche in: *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, pp. 160-251.
— R. Beutler, *Porphyrios 21*, in *R.E.*, XXII, 1 (1953), coll. 275-313.
— AA.VV., *Porphyre*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XII, Vandoeuvres-Genève 1966.
— P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Paris 1968 (eccellente); edizione italiana: *Porfirio e Vittorino*, traduzione di G. Girgenti, presentazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1993.
— A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition, A Study in post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague 1974.
— F. Romano, *Porfirio di Tiro. Filosofia e cultura nel II secolo d.c.*, Catania 1979.
— L. Abramowski, *Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kurche», 74 (1983), pp. 108-128.
— P. Hadot, *Neoplatonism Spirituality, I, Plotinus and Porphyry*, in AA.VV., *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, ed. by A.H. Armstrong, London 1987, pp. 230-249.
— G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio. Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1996.

— G. Girgenti, *Introduzione a Porfirio*, Laterza, Roma-Bari 1997.
— D.P. Taormina, *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre*, Paris 1999.
— M. Zambon, *Porphyre et le Moyen-platonisme*, Vrin, Paris 2002.

B – Ricche indicazioni bibliografiche si troveranno in Hadot, op. cit., nonché nelle note dei vari articoli contenuti nel vol. XII degli *Entretiens*, sopra citati. Inoltre: A. Smith, *Porphyrian Studies since 1913*, in ANRW, II, 36, 2, Berlin 1987, pp. 717-773; D. O'Brien, *Une bibliographie analytique des éditions, traductions et commentaires de la «Vie de Plotin», 1492-1980*, in L. Brisson, M.O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien, *Porphyre, La «vie de Plotin»*, I, sopra citato, pp. 143-186; G. Girgenti, *Porfirio negli ultimi cinquant'anni. Bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*, presentazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994.

POSIDONIO DI APAMEA, filosofo e scienziato mediostoico, morto intorno alla metà del I secolo a.C.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti e testimonianze. Il catalogo ragionato delle opere che risulta aver scritto, si trova nel volume della Laffranque, sotto cit., pp. 99 ss., cui rimandiamo; cfr. anche Reinhardt, *Poseidonios*, in *R.E.*, sotto cit., coll. 567 ss.

E T C – L. Edelstein – I.G. Kidd, *Posidonius,* 4 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1972 (frammenti), 1988 (commentario), 1989[2] (riedizione dei frammenti), 1999 (traduzione inglese).
— E. Vimercati, *Posidonio, testimonianze e frammenti*, introduzione, edizione, traduzione, commentario e apparati, Bompiani, Milano 2004.

E C – W. Theiler*, Poseidonios, Die Fragmente*, 2 voll., W. de Gruyter, Berlin – New York 1982.

C – Il volume II di Theiler contiene un buon commentario.
— I.G. Kidd, *Posidonius II: The Commentary, 1. Testimonia et fragments 1-149; 2. Fragments 150-293*, Cambridge 1988.

L – L'edizione di Edelstein-Kidd contiene un eccellente elenco di parole greche e latine che ricorrono nei frammenti.

T – M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker, Die Gründer, Panaitios, Poseidonios*, Artemis-Verlag, Zürich 1950, pp. 257-357. (La scelta del Pohlenz delle testimonianze e dei frammenti – elegantemente tradotti – è fatta con criteri assai meno rigorosi rispetto a quelli seguiti nell'Edelstein-Kidd).

S – K. Reinhardt, *Poseidonios*, München 1921.
— K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie, Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München 1926.
— I. Heinemann, *Poseidonios' Metaphysische Schriften*, 2 voll., Breslau 1921-1928; rist. anast., Hildesheim 1968.
— L. Edelstein, *The Philosophical System of Posidonius*, «American Journal of Philology», 57 (1936), pp. 286-325.
— G. Nebel, *Zur Ethik des Poseidonios*, «Hermes», 74 (1939), pp. 34-57.
— K. Reinhardt, *Poseidonios von Apameia der Rhodier genannt*, in *R.E.*, XXII, 1 (1953), coll. 558-826.
— M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, Paris 1964.
— J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, pp. 201-218. (Le due nuove edizioni dei frammenti e la monografia della Laffranque sono destinate a imprimere una decisiva svolta alle ricerche posidoniane).
— I.G. Kidd, *Posidonius as Philosopher-historian*, in AA.VV., *Philosophia togata*, edd. M. Griffin, J. Barnes, Oxford 1989.
— J. Malitz, *Die Historien des Posidonios*, («Zetemata», 79), München 1983.
— P.A. Vander Werdt, *Peripatetic soul-division. Posidonious and Middle Platonic moral Philosophy*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 26 (1985), pp. 373-394.
— F. Adorno, F. Decleva Caizzi, F. Lasserre, F. Vendruscolo, *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri*, Firenze 1986.
— J.A. Stevens, *Posidonian polemic and Academic dialectic*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 34 (1993), pp. 229-323.

— P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 670-694.
— G. Dobesch, *Das europäische «Barbaricum» und die Zone der Mediterrankultur*, Wien 1995.

B – Un imponente stato della questione si troverà in Reinhardt, art. cit., *R.E.*, coll. 570-624; più sobrio e accessibile in Laffranque, *op. cit*., pp. 144. Bibliografia in Reinhardt, cit., *R.E.*, coll. 559-563; in Laffranque, *op. cit.*, pp. 549-560; e in Steinmetz, *op. cit.*, pp. 694-705.

POTAMONE DI ALESSANDRIA, è ricordato da Diogene come fondatore di una setta «eclettica», peraltro sconosciuto.

PRAILO DI TROADE: cfr. Scettici antichi, 9; Neoscettici, 5.

PRASSIFANE DI LESBO: cfr. Peripatetici, A, 16.

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft IX: *Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes*, Benno Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1957; 1969[2], pp. 89-115.

S – M. Capasso, *Prassifane, Epicuro e Filodemo. A proposito di Diog. Laert. X 13 e Philod. Poem. V IX,10 - X, 1*, «Elenchos», 5 (1984) pp. 391-415.

S B – F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn des römischen Kaiserzeit*, § 27 *Praxiphanes*, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 567 s.

PRESOCRATICI (secolo VI e V a.C.). Col termine «Presocratici» vengono indicati tutti i Naturalisti e i Sofisti, cronologicamente anteriori a Socrate, ma alcuni anche contemporanei e perfino posteriori, e tuttavia muoventisi in dimensioni di pensiero che sono al di qua dei guadagni socratici. Il termine è da molti contestato e giudicato inadeguato. Questo è, in parte, vero; tuttavia, è altrettanto vero che Socrate ha operato una rivoluzione così radicale nella storia del pensiero occidentale, che, con fondamento, si può parlare di un «prima» e di un «dopo» Socrate, sicché il termine Presocratici può ben reggere. La raccolta Diels-Kranz di tutto quanto ci è pervenuto dei filosofi anteriori a Socrate è diventata, poi, un punto di riferimento canonico, ed ha imposto, anche da un punto di vista pratico, questo termine con valore di concetto.

O – Elenco e caratterizzazione essenziale dei pensatori e dei documenti inclusi nella raccolta Diels-Kranz secondo la numerazione della medesima

A) Gli inizi

1. **Orfeo di Lebetra** in Tracia, vissuto in epoca non determinabile, e, successivamente, mitizzato dal movimento orfico. In Diels-Kranz vengono riportati solo poche testimonianze e alcuni frammenti, che sono da integrare con la raccolta del Kern (cfr. voce Orfici e vol. I).
2. **Museo di Atene**, figura largamente mitizzata come Orfeo. Secondo alcune fonti antiche, fu discepolo dello stesso Orfeo. Di lui ci sono pervenute alcune testimonianze, però alquanto incerte.
3. **Epimenide di Cnosso**, vissuto forse nella seconda metà del VI secolo a.C. Di lui ci sono pervenuti alcune testimonianze e frammenti.
4. **Esiodo di Ascra** in Beozia (pseudo), vissuto fra il secolo VIII e il VII a.C. Le testimonianze che in Diels-Kranz vengono riportate sono relative alla *Astronomia*, che è un'opera attribuita a Esiodo, ma scritta, probabilmente, nel VI secolo a.C., di cui ci sono pervenute poche testimonianze e frammenti (cfr. voce Esiodo).
5. **Foco di Samo**, forse vissuto nel VI secolo a.C. È, secondo alcune antiche fonti, autore di una *Astrologia nautica* (che altre fonti attribuiscono addirittura a Talete), di cui ci è pervenuto pochissimo.
6. **Cleostrato di Tenedo**, vissuto nel VI secolo a.C. Gli viene attribuita un'opera dal titolo *Astrologia* o *Fenomeni*. Di lui ci sono pervenute poche testimonianze e frammenti.
7. **Ferecide di Siro**, vissuto nel VI secolo a.C. Scrisse un'opera di carattere teogonico, di cui ci sono pervenuti testimonianze e frammenti.
8. **Teagene di Reggio**, fiorito alla fine del VI secolo a.C. Fu il primo a interpretare Omero in chiave allegorica. Di lui abbiamo solo poche testimonianze.
9. **Acusilao di Argo**, vissuto nel VI secolo a.C., scrisse un'opera di carattere cosmoteogonico dal titolo *Genealogie*, di cui ci sono pervenuti frammenti.

10. **Sette saggi**, VII-VI secoli a.C. Sul numero e sui nomi di questi saggi le antiche fonti sono discordi. A essi venivano attribuite le massime che esprimevano l'intera saggezza morale prefilosofica (cfr. voce).

B) I frammenti dei filosofi del VI e V secolo a.C. e dei loro immediati seguaci

11. **Talete di Mileto**, vissuto nel VI secolo a.C., è il vero iniziatore della filosofia della natura. Ci sono giunte testimonianze fra le quali spiccano quelle di Aristotele (cfr. voce).
12. **Anassimandro di Mileto**, vissuto nel VI secolo a.C., fu autore, forse, di un libro *Sulla natura*, di cui ci è giunto un frammento testuale (il primo frammento testuale di filosofia che possediamo!) e un certo numero di testimonianze (cfr. voce).
13. **Anassimene di Mileto**, vissuto nel VI secolo a.C. Di lui ci sono pervenuti un paio di frammenti e alcune testimonianze (cfr. voce).
14. **Pitagora di Samo**, vissuto nella seconda metà del VI e agli inizi del V secolo a.C. Ciò che ci è giunto sotto il suo nome non è genuino. Possediamo, però, testimonianze indirette di diverso valore.
15. **Cercope**, è un Pitagorico. È noto solo per la notizia tramandataci, secondo la quale avrebbe composto carmi orfici.
16. **Petrone di Imera**, congetturalmente ritenuto filosofo pitagorico, è noto solo per la sua affermazione che i mondi sono 183, disposti regolarmente a forma di triangolo.
17. **Bro(n)tino di Metaponto**, secondo alcune fonti fu imparentato con Pitagora. È per noi poco più che un nome, essendo molto incerte le notizie che di lui ci sono riferite.
18. **Ippaso di Metaponto (o di Crotone)**, è stato associato dagli antichi a Eraclito per la dottrina del fuoco-principio, e da alcuni fu ritenuto addirittura maestro di Eraclito. Si sarebbe reso reo di divulgazione delle dottrine di Pitagora. Di lui ci sono pervenute alcune interessanti testimonianze.
19. **Callifonte** e **Democede di Crotone**. Di questi due Pitagorici fu famoso soprattutto il secondo (figlio del primo) come medico. Ci sono pervenute solo poche testimonianze.
20. **Parm(en)isco di Metaponto**, Pitagorico a noi noto soprattutto per un aneddoto.
21. **Senofane di Colofone**, vissuto fra il VI e il V secolo a.C. Ci sono pervenuti frammenti di *Elegie*, di *Silli* e (forse) di un poema *Sulla natura*, fra i quali spiccano soprattutto quelli in cui viene criticato l'antropomorfismo della religione popolare. (Tradizionalmente ritenuto fondatore della scuola di Elea, risulta, invece, essere un filosofo nomade; cfr. voce).
22. **Eraclito di Efeso**, vissuto fra il VI e il V secolo a.C. Oltre a numerose testimonianze, Diels raccoglie 126 frammenti, per lo più brevi, che dovevano far parte di uno scritto composto in stile aforistico (cfr. voce).
23. **Epicarmo di Siracusa**, vissuto tra la fine del VI e il V secolo a.C. È ricordato come uno degli inventori della commedia. Pare sia stato un frequentatore esterno della scuola pitagorica. Ci sono giunti testimonianze e frammenti.
24. **Alcmeone di Crotone**, discepolo e contemporaneo più giovane di Pitagora. Fu soprattutto medico. Sembra, però, che abbia dato il suo contributo anche alla problematica fisico-ontologica, indagando intorno alle contrarietà. Ci sono giunti alcune testimonianze e pochi frammenti (cfr. voce).
25. **Icco di Taranto**, fu celebre atleta e maestro di ginnastica, divenuto proverbiale soprattutto per la sua temperanza. Abbiamo su di lui solo poche testimonianze. La notizia che fosse un Pitagorico è di Giamblico.
26. **Parone**, è un Pitagorico a noi noto solo per un motto di spirito rivolto a Simonide.
27. **Aminia**, è un Pitagorico che ci è noto solo per essere nominato come uno dei maestri di Parmenide.
28. **Parmenide di Elea**, nato nella seconda metà del VI secolo e morto verso la metà del V a.C. Fu il vero fondatore della scuola eleatica. Ci sono pervenuti ampi frammenti del suo poema *Sulla natura* (il prologo, il grosso della prima parte, e qualcosa della seconda), oltre a numerose testimonianze (cfr. voce).
29. **Zenone di Elea**, fu discepolo di Parmenide, di una generazione più giovane di lui e suo successore nella scuola. Ci sono pervenuti testimonianze e pochi frammenti di uno scritto *Sulla natura*, questi ultimi riguardanti i celebri argomenti contro la molteplicità (cfr. voce).

30. **Melisso di Samo**, discepolo di Parmenide, fiorito nella prima metà del V secolo. Oltre a testimonianze, possediamo alcuni significativi frammenti del suo scritto *Sulla natura o sull'essere* (cfr. voce).
31. **Empedocle di Agrigento**, visse nel V secolo a.C. Oltre a cospicue testimonianze, ci sono giunti numerosi frammenti (piu di 150) del suo poema *Sulla natura*, e alcuni altri delle *Purificazioni* o *Carme lustrale* (cfr. voce).
32. **Menestore di Sibari**, fiorito verso la metà del V secolo a.C., è nominato come Pitagorico nel catalogo di Giamblico. Si occupò soprattutto di botanica. Ci sono pervenute solo alcune testimonianze.
33. **Xuto**, è un Pitagorico noto solo per una testimonianza riguardante l'esistenza del vuoto.
34. **Boida**, ci è noto solo per una testimonianza, che non ci permette di stabilire a quale scuola appartenga.
35. **Trasialce di Taso**, pare essersi occupato di problemi meteorologici, come si desume da un paio di testimonianze pervenuteci, in una delle quali è qualificato espressamente come «uno degli antichi filosofi della natura».
36. **Ione di Chio**, vissuto nel V secolo, fu poeta e pensatore legato alla dottrina pitagorica. La sua opera filosofica si intitolava *Triagmi*, titolo che sembra esprimere l'idea di moltiplicazione per tre e che quindi si potrebbe tradurre con: *Triplicazioni*, *Trinitazioni*. («Questo è il principio del suo discorso – dice il fr. 1 – tutto è tre, né più né meno di questo tre: virtù di ogni cosa è la triade»). Ci sono giunti alcune testimonianze e pochi frammenti (cfr. voce).
37. **Damone di Atene**, vissuto verso la metà del V secolo a.C., fu esperto soprattutto nella musica, e, forse, Pitagorico. Fu un maestro di Pericle. Ci sono pervenuti alcune testimonianze e pochi frammenti.
38. **Ippone di Samo** (alcune fonti indicano altro luogo di nascita), vissuto verso la metà del V secolo a.C., sembra aver posto come principio l'umido, e quindi sembra essere stato vicino agli Ionici; tuttavia Giamblico lo cataloga fra i Pitagorici. Aristotele rileva la poca consistenza del suo pensiero. Abbiamo qualche testimonianza e scarsi frammenti.
39. **Falea di Calcedonia** e **Ippodamo di Mileto**, si occuparono specialmente della problematica politica. Il secondo fu famoso anche come architetto urbanistico, come risulta dalle poche testimonianze pervenuteci. Stobeo dice che Ippodamo era Pitagorico.
40. **Policleto di Argo**, vissuto nella seconda metà del V secolo a. C., fu, oltre che scultore, teorico dell'arte della scultura, nell'opera dal titolo *Canone*, di cui, però, siamo scarsamente informati. Faceva dipendere la bellezza dal numero e il suo pensiero risulta ispirato a princìpi pitagorici.
41. **Enopide di Chio**, vissuto nella seconda metà del V secolo a.C., fu matematico e astronomo, collegato dalla tradizione ai Pitagorici. Di lui ci sono pervenute poche testimonianze.
42. **Ippocrate di Chio** e **Eschilo**. Ippocrate visse nella seconda metà del V secolo, e divenne famoso come geometra. Scrisse i primi *Elementi* di cui ci sia giunta notizia. È noto per essersi occupato della quadratura del cerchio (cfr. Timpanaro Cardini, *Pitagorici* [cfr. voce], II, pp. 28-73). Dalla tradizione è collegato con i Pitagorici. Eschilo è nominato come suo discepolo.
43. **Teodoro di Cirene**, vissuto nella seconda metà del V secolo a. C., fu famoso come geometra. Il catalogo di Giamblico lo annovera fra i Pitagorici. Ci sono pervenute poche testimonianze.
44. **Filolao di Taranto**, vissuto nella seconda metà del V secolo a. C. e nei primi anni del IV, sarebbe stato il primo a mettere per iscritto la dottrina pitagorica (nella forma che essa aveva ormai raggiunto nella seconda metà del V secolo) in tre libri, o in un libro in tre parti (*Fisica*, *Politica*, *Etica*). Da lui Platone li avrebbe acquistati. Oltre a testimonianze ci sono pervenuti alcuni frammenti importanti.
45. **Eurito di Crotone** (o di **Metaponto** o di **Taranto**), vissuto a cavallo fra il V e il IV secolo a.C., fu un Pitagorico, discepolo di Filolao. È noto per la sua pesante riduzione di ciascuna cosa a un determinato numero. Possediamo solo poche testimonianze.
46. **Archippo di Taranto, Liside di Taranto, Opsimo di Reggio**. I primi due sono ricordati per essersi salvati dall'eccidio dei Pitagorici avvenuto a Crotone. Liside è nominato

anche come autore di opere attribuite a Pitagora. (A Liside è attribuita la definizione di Dio come «numero ineffabile», mentre a Opsimo è attribuita la definizione di Dio come «la differenza fra il numero massimo e quello che lo segue immediatamente»).

47. **Archita di Taranto**, è un Pitagorico vissuto nella prima metà del IV secolo a.C. Platone gli scrisse una lettera, e Aristotele dedicò al suo pensiero un trattato. Fu Archita che salvò Platone quando Dionigi II minacciava di ucciderlo. Fu politico assai apprezzato, oltre che matematico e filosofo.
48. **Ocello** o **Occello di Lucania**, è elencato da Giamblico fra i filosofi pitagorici. Di lui siamo male informati. Il trattato *Sulla natura dell'Universo*, giuntoci sotto il suo nome, è un falso di età ellenistica (cfr. voce).
49. **Timeo di Locri**. È il personaggio pitagorico che dà il nome al celebre dialogo platonico. Di lui siamo molto mal informati. È improbabile, come alcuni pensano, che sia un personaggio interamente inventato da Platone. Il trattato *Sulla natura del cosmo e sull'anima*, giuntoci sotto suo nome, è un falso di età ellenistica (cfr. voce).
50. **Iceta di Siracusa**, è un Pitagorico di età incerta, di cui ci sono giunte solo un paio di testimonianze di carattere fisico-astronomico.
51. **Ecfanto di Siracusa**, è un filosofo pitagorico di età incerta, che sembra risentire anche di dottrine atomistiche e anassagoree, su cui siamo poco informati.
52. **Senofilo di Calcide**, fu uno dei Pitagorici più recenti. Si occupò soprattutto di musica e fu uno dei maestri di Aristosseno. Di lui abbiamo pochissime testimonianze.
53. **Diocle, Echecrate, Polimnesto, Fantone di Fliunte** e **Arione di Locri**. Furono fra gli ultimi Pitagorici antichi. Conosciamo di loro poco più che il nome.
54. **Proro di Cirene, Amicla** e **Clinia di Taranto**. Appartennero all'ultima generazione di Pitagorici. Amicla e Clinia sono noti, in particolare, per aver dissuaso Platone dal bruciare tutti gli scritti di Democrito.
55. **Damone** e **Finzia di Siracusa**, sono Pitagorici a noi noti solo per un fatto di carattere biografico.
56. **Simo di Posidonia, Mionide, Eufranore**. Il primo era musico e gli altri due matematici. Sono Pitagorici dell'ultima generazione e su di loro siamo pochissimo informati.
57. **Lico(ne) di Taranto**, vissuto nel IV secolo a.C., è autore – pare – di una *Vita di Pitagora*, probabilmente concernente la dieta vegetale.
58. **Scuola Pitagorica**. Sotto questa rubrica in Diels-Kranz vengono raccolti: *a*) il catalogo di Giamblico (lo si veda da noi riportato alla voce Pitagorici); *b*) testimonianze di genesi proto-peripatetica sulle dottrine pitagoriche; *c*) precetti e simboli pitagorici; *d*) estratti dalle massime pitagoriche e dalla *Vita pitagorica* di Aristosseno; *e*) i Pitagorici nella commedia di mezzo.
59. **Anassagora di Clazomene**, nacque probabilmente intorno al 500 a.C. Oltre a numerose testimonianze, ci sono pervenuti significativi frammenti del suo scritto *Sulla natura*. Con lui la filosofia entrò in Atene per la prima volta.
60. **Archelao di Atene**, vissuto nel V secolo a.C., fu discepolo di Anassagora e maestro di Socrate. Scrisse, fra l'altro, una *Fisiologia*. Possediamo, in prevalenza, testimonianze indirette.
61. **Metrodoro di Lampsaco**, vissuto nella seconda metà del V secolo a.C., fu discepolo di Anassagora. È noto per la sua interpretazione di Omero in chiave allegorica, in base alle categorie della filosofia della natura. Di lui ci sono pervenute poche testimonianze.
62. **Clidemo**, vissuto nel V secolo a.C., si occupò di fisica, di meteorologia e di botanica. Di lui abbiamo solo poche testimonianze, che non ci permettono di dargli una precisa collocazione teoretica.
63. **Ideo di Imera**, contemporaneo di Anassagora, appartiene ai cosiddetti Fisici eclettici. Di lui abbiamo pochissime testimonianze.
64. **Diogene di Apollonia**, vissuto nella seconda metà del V secolo a.C. è il più cospicuo dei Fisici eclettici. Tentò una mediazione fra Anassimene e Anassagora. Oltre a testimonianze, ci sono pervenuti frammenti del suo trattato *Sulla natura* (cfr. voce).
65. **Cratilo di Atene**, vissuto nella seconda metà del V secolo a.C., fu seguace estremista della dottrina di Eraclito, e fu, in un primo momento, maestro di Platone. Di lui abbiamo solo poche testimonianze.
66. **Antistene l'Eracliteo**, di età imprecisabile. Di lui abbiamo pochissime testimonianze.

67. **Leucippo di Abdera** (o di **Elea**), vissuto nel V secolo a.C., fu il fondatore dell'atomismo. Di lui ci sono pervenute testimonianze e un paio di frammenti (cfr. voce).
68. **Democrito di Abdera**, vissuto nella seconda metà del V secolo a.C., è il sistematore dell'atomismo. Oltre a un gran numero di testimonianze, ci è giunto un cospicuo numero di frammenti (cfr. voce).
69. **Nessa di Chio**, vissuto fra il V e il IV secolo a.C., fu discepolo di Democrito. Di lui sappiamo pochissimo.
70. **Metrodoro di Chio**, vissuto fra la fine del V secolo e la prima metà del IV a.C., fu discepolo di Democrito. Ci sono pervenuti alcune testimonianze e qualche frammento.
71. **Diogene di Smirne**, fu discepolo di Metrodoro e maestro di Anassarco. Di lui conosciamo pochissimo.
72. **Anassarco di Abdera**, fiorito poco dopo la metà del IV secolo, fu discepolo di Diogene di Smirne. Fu maestro e amico di Pirrone. Di lui possediamo testimonianze.
73. **Ecateo di Abdera**, vissuto verso la fine del secolo IV a.C., fu scolaro di Pirrone. Fu anche famoso grammatico. Di lui possediamo testimonianze e alcuni frammenti.
74. **Apollodoro di Cizico**, fu un seguace di Democrito, di età incerta. Su di lui abbiamo pochissime testimonianze.
75. **Nausifane di Teo**, fu discepolo di Pirrone, ma seguace delle dottrine democritee, e, a sua volta, fu maestro di Epicuro. Ci sono giunti testimonianze e frammenti dell'opera dal titolo *Tripode*, di carattere metodologico (cfr. voce).
76. **Diotimo di Tiro**, è un democriteo di cui sappiamo poco e di epoca non ben determinabile.
77. **Bione di Abdera**, fu un democriteo della seconda metà del IV secolo a.C. Di lui abbiamo solo pochissime testimonianze.
78. **Bolo di Mende**, fu considerato, in passato, un filosofo democriteo del III secolo a.C. Ora, invece, viene identificato con un Egiziano, nativo appunto di Mende sul delta del Nilo, vissuto dopo il 200 a.C., di cultura alessandrina e vicino al pitagorismo. (Pare che egli stesso si sia voluto denominare Bolo Democrito, donde gli equivoci).

C) Antica Sofistica

79. **Nome e concetto di Sofistica**. Sotto questo titolo vengono riportate in Diels-Kranz testimonianze di Aristotele, Plutarco, Platone, Senofonte e Aristide.
80. **Protagora di Abdera**, vissuto nel V secolo a.C., è uno dei grandi corifei – sotto certi aspetti forse il maggiore – della Sofistica. Di lui ci sono giunti testimonianze, frammenti e imitazioni (cfr. voce).
81. **Seniade di Corinto**, di epoca non determinabile. Ci è noto solo attraverso un paio di testimonianze che lo presentano come sostenitore di idee scetticheggianti.
82. **Gorgia di Leontini**, vissuto nel secolo V a.C. è fra i maggiori Sofisti. Oltre a testimonianze indirette, ci sono giunte delle riduzioni in compendio del suo trattato *Sulla natura o sul non essere*, e inoltre l'*Encomio di Elena*, la *Difesa di Palamede* e frammenti vari.
83. **Licofrone**, è un Sofista, probabilmente formatosi alla scuola di Gorgia e vissuto nella prima metà del IV secolo a.C. Di lui ci sono giunte solo poche testimonianze.
84. **Prodico di Ceo**, fu un Sofista attivo nella seconda metà del V secolo a.C. Socrate lo dice scherzosamente suo maestro. Ci sono giunti testimonianze e frammenti, fra cui spicca lo scritto dal titolo *Horai*, contenente la celebre narrazione di Eracle al bivio (cfr. voce).
85. **Trasimaco di Calcedonia**, vissuto nella seconda metà del V secolo a.C., appartiene alla corrente dei Sofisti-politici. Di lui ci sono giunti testimonianze e alcuni frammenti.
86. **Ippia di Elide**, vissuto nella seconda metà del V secolo a.C., appartiene alla cosiddetta corrente naturalistica della Sofistica. Ci sono giunte testimonianze e frammenti.
87. **Antifonte Sofista**, fu attivo verso la fine del V secolo a.C. Ci sono giunti testimonianze e frammenti dalla sua opera *Della verità*, fra i quali spiccano quelli restituitici dai papiri scoperti a Ossirinco (cfr. voce).
88. **Crizia di Atene**, vissuto nel V secolo a.C., appartiene alla corrente dei Sofisti-politici. Oltre a testimonianze indirette, ci sono pervenuti frammenti poetici e frammenti in prosa.
89. **Anonimo di Giamblico**. Sotto questo titolo viene riportata una sezione del *Protrettico* di Giamblico (cfr. voce), che riproduce idee sofistiche di autore non identificabile con certezza.
90. **Ragionamenti Duplici.** È uno scritto pervenutoci senza titolo e senza nome dell'autore, che riproduce le idee e la metodologia protagorea.

E – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, 3 voll., Weidmann, Berlin 1951-1952[6]. (La prima edizione del Diels è del 1903. La struttura definitiva fu data all'opera dal Kranz, con la sesta citata. Tutte le successive edizioni riproducono la sesta). A questa edizione si fa sempre riferimento nelle citazioni dei filosofi presocratici. Esse vengono espresse da un primo numero che è quello corrispondente al capitolo che il filosofo occupa nella raccolta e che è quello da noi indicato), seguito dalla lettera alfabetica maiuscola A o B o C, seguita, a sua volta, da un altro numero. Si tenga presente che con la lettera A vengono indicate le testimonianze indirette sulla vita, sugli scritti e sul pensiero del filosofo; con la lettera B vengono indicati i frammenti diretti, ossia dei testi originali del filosofo o riconosciuti come tali dall'editore; con la lettera C vengono indicate le imitazioni. L'ultima cifra, infine, indica il numero della testimonianza o del frammento o dell'imitazione, nell'ambito di ciascun autore. (Solo in casi di neccssità si indicano anche il volume, la pagina e la riga o le righe dell'edizione Diels-Kranz).

Poiché l'edizione Diels-Kranz, benché rimanga nel suo genere un capolavoro, comincia per molti aspetti a sentire il peso dei suoi anni, la casa editrice «La Nuova Italia» di Firenze ha programmato, nella sezione «Filosofia Antica» della «Biblioteca di Studi Superiore», una serie di aggiornamenti dei principali capitoli del Diels-Kranz, cercando di rimanere programmaticamente fedele alla linea dei due autori. Essa ha già pubblicato numerose edizioni dei singoli Presocratici con monografie introduttive, testo greco, che spesso amplia e completa l'area dossografica del Diels, traduzione italiana e commento a cura di vari specialisti (D. Lanza, M. Marcovich, R. Mondolfo, G. Reale, M. Timpanaro Cardini, M. Untersteiner). Talune di queste edizioni sono cospicue sia sul piano critico, sia su quello esegetico (ne daremo conto sotto i nomi dei relativi filosofi: cfr. Ionici, Eraclito, Pitagorici, Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso, Anassagora, Sofisti).

Una raccolta ispirata invece a criteri del tutto differenti rispetto a quella del Diels-Kranz ha proposto Giorgio Colli, in un'opera programmata in undici volumi, ma dei quali solo i primi tre sono stati portati a termine dall'autore, prima della sua improvvisa morte:

— G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1977, 1978, 1980:
— vol. I: *Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*.
— vol. II: *Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*.
— vol. III: *Eraclito*.

A giudicare dai volumi apparsi, l'intento del Colli era quello di sovvertire completamente l'impianto tradizionale in cui son collocati i Presocratici, che è dovuto in gran parte a quanto Aristotele ci ha detto di loro e al come li ha interpretati. L'operazione, tuttavia, non è condotta con quei metodi già inaugurati da qualche tempo (per esempio dal Cherniss con la sua celebre opera, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, che è del 1935 [New York 1964[2]]), che potremmo chiamare critici, bensì con un metodo che veramente è il caso di chiamare rivoluzionario. Purtroppo ad Aristotele, come nuovo garante, viene sostituito Nietzsche, cosicché, ciò che dal Colli ci viene proposto è l'esatta antitesi del Diels-Kranz. Tuttavia la raccolta del Colli si presenta stimolante, specie per i personaggi portatori della sapienza pre-filosofica (che per Colli è la vera sapienza), piuttosto trascurati da Diels-Kranz. L'opera presenta traduzione testo critico, introduzioni, note di commento, e bibliografia.

L – Un lessico fondamentale è stato redatto dal Kranz, e si trova, insieme agli Indici dei nomi e dei passi redatti dal Diels e rivisti dallo steso Kranz, nel vol. III dei *Vorsokratiker*:
— *Wortindex* von W. Kranz, *Namen und Stellenregister* von H. Diels ergänzt von W. Kranz, Berlin 1952, più volte ristampato.

C – I commentari sono contenuti in genere nelle edizioni monografiche di cui diamo conto alle voci: Ionici, Eraclito, Pitagorici, Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso, Anassagora, Sofisti. In particolare le edizioni pubblicate nella già citata «Biblioteca gli Studi Superiori» de La Nuova Italia costituiscono dei sistematici e analitici commentari al Diels. Una buona guida sintetica alla lettura del Diels-Kranz si trova invece in:
— K. Freeman, *The Presocratic Philosophers, A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Blackwell, Oxford 1946, più volte ristampato.

T – Un'eccellente traduzione tedesca dei soli frammenti (escluse quindi le testimonianze indirette) si trova in Diels-Kranz, ed è stata finora un modello e un punto di riferimento obbligato, anche se ora risente alquanto del peso degli anni.

Una traduzione italiana di tutto il materiale che si trova nel Diels-Kranz (sia delle testimonianze indirette, sia dei frammenti, sia delle imitazioni) si trova nel volume coordinato da G. Giannantoni e con la collaborazione di diversi specialisti per gli Editori Laterza:

— *I Presocratici, Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Bari 1969; 1981[3]. Questi due volumi, che mantengono lo stesso taglio dei volumi del Diels-Kranz raccolgono e completano quanto già era stato pubblicato nella collana «Filosofi Antichi e Medievali» del medesimo editore, eliminando, però, i commenti. (Le vecchie edizioni monografiche, di cui diamo conto sotto e alle singole voci, sono, dunque, da riconsultare). Questi volumi, nella misura in cui danno tutto il Diels-Kranz, sono, in ogni caso, utilissimi. Ecco il nome dei traduttori e i corrispondenti autori tradotti:

G. Giannantoni: Orfeo (1), Museo (2), Epimenide (3), Esiodo (4), Foco (5), Cleostrato (6), Ferecide di Siro (7), Teagene (8), Arcesilao (9), I sette Sapienti (10), Eraclito (22), Empedocle (31), Boida (34), Trasialce (35), Damone (55), Enopide (41), Ippocrate di Chio (42), Eschilo (42), Metrodoro di Lampsaco (61), Clidemo (62), Cratilo (65), Antistene Eracliteo (66).

R. Laurenti: Talete (11), Anassimandro (12), Anassimene (13), Ippone (38), Anassagora (59), Archelao (60), Diogene di Apollonia (64).

A. Maddalena: Pitagora (14), Cercope (15), Petrone (16), Brontino (17), Ippaso (18), Callifonte (19), Democede (19), Parmenisco (20), Epicarmo (23), Alcmeone (24), Icco (25), Parone (26), Aminia (27), Menestore (32), Xuto (33), Ione di Chio (36), Falea (39), Ippodamo (39), Policleto (40), Teodoro (43), Filolao (44), Eurito (45), Archippo (46), Liside (46), Opsimo (46), Archita (47), Ocello (48), Timeo (49), Iceta (50), Ecfanto (51), Senofilo (52), Diocle (53), Echecrate (53), Polimnesto (53), Fantone (53), Arione 53), Proro (54), Amicla (54), Clinia (54), Damone (55), Finzia (55), Simo (56), Mionide (56), Eufranore (56), Licone (57), Scuola Pitagorica (58). (Le traduzioni del Maddalena di questi autori erano già comparse nel volume: *I Pitagorici*, Bari 1954).

P. Albertelli: Senofane di Colofone (21), Parmenide (28), Zenone (29), Melisso (30). (Le traduzioni di P. Albertelli di questi autori erano già comparse nel volume: *Gli Eleati, Testimonianze e frammenti*, Bari 1939, con un buon commento).

V.E. Alfieri: Leucippo (67), Democrito (68), Nessa (69), Metrodoro di Chio (70), Diogene di Smirne (71), Anassarco (72), Ecateo di Abdera (73), Apollodoro (74), Nausifane (75), Diotimo di Abdera (76), Bione di Abdera (77), Bolo (78). (Le traduzioni di V.E. Alfieri di questi autori erano già comparse nel volume: *Gli Atomisti, Frammenti e testimonianze*, Bari 1936, con un buon commento).

M. Timpanaro Cardini: Antica Sofistica, nome e concetto (79), Protagora (80), Seniade (81), Gorgia (82), Licofrone (83), Prodico (84), Trasimaco (85), Ippia (86), Antifonte Sofista (87), Crizia (88), Anonimo di Giamblico (89), Ragionamenti duplici (90). (Le traduzioni di M. Timpanaro Cardini di questi autori erano già comparse nel volume: *I Sofisti, Testimonianze e frammenti*, Bari 1954).

Una traduzione completa in lingua francese della raccolta del Diels-Kranz con presentazione e note si troverà in:

— J.P. Dumont, D. Delattre, J.L. Poirier, *Les Présocratiques*, Gallimard, Paris 1988.

Sono da tenere presenti anche le seguenti traduzioni parziali:

— Q. Cataudella, *I frammenti dei Presocratici*, Cedam, Padova 1958 (arriva fino a Melisso).

— A. Pasquinelli, *I Presocratici, Frammenti e testimonianze, con introduzione, traduzione e note*, Einaudi, Torino 1958, 1967[2], 1973[3] (arriva anche essa fino a Melisso; tuttavia, a differenza della versione del Cataudella, questa del Pasquinelli è arricchita di un commentario sobrio, ma sostanzioso e ben documentato, e si allontana in parte dal Diels-Kranz).

Chiara ed elegante è pure la traduzione del Colli nell'edizione sopra citata, che si allontana del tutto da quella del Diels-Kranz. Altre traduzioni italiane saranno indicate alle voci: Ionici, Eraclito, Pitagorici, Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso, Anassagora, Sofisti, Atomisti.

Segnaliamo, infine, due traduzioni di rilievo:

— K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1962.

— *Los filósofos presocráticos*, 3 voll., Editorial Gredos, Madrid 1978-1980 (i traduttori sono: N.L. Cordero, E. La Croce, V.E. Juli, C. Eggers Lan, F.J. Olivieri, A. Poratti, M.J. Santa Cruz de Prunes).

S – Fra le molte opere scritte sui Presocratici, considerati sia nel loro insieme sia nelle loro concezioni di fondo, indichiamo le seguenti, utili sotto vari rispetti e in gran parte fra loro integrantisi:

— J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1892, opera più volte riedita. (L'opera è anche tradotta in tedesco da E. Schenkl, *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, Berlin 1913 e in francese da A. Reymond, *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris 1952).
— A. Covotti, *I Presocratici*, Napoli 1934.
— H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935; New York 1964.
— M. Gentile, *La metafisica presofistica*, Padova 1939.
— W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos, Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940 (Aalen 1966^{3}).
— O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie, Von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945; 1968^{2}.
— W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1948; edizione tedesca: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953; traduzione italiana: *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze 1961.
— R. Baccou, *Histoire de la science grecque de Thalès à Socrate*, Paris 1951.
— H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1951; 1962^{2}; 1969^{3}.
— F.M. Cornford, *Principium sapientiae, A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press 1952.
— H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955; 1960^{2}; 1968^{3}.
— E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, ERI, Torino 1957.
— G.S. Kirk – J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers, A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1957 (piu volte ristampata).
— A. Bonetti, *Il concetto nella filosofia presocratica*, Milano 1960.
— J. Kerschensteiner, *Kosmos, Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, München 1962.
— S. Luria, *Anfänge griechischen Denkens*, Berlin 1963.
— F.M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy, An Attempt to Reconstruct their Thoughts*, 2 voll., The Hague 1965.
— G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy, Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966.
— AA VV., *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Herausgegeben von H.G. Gadamer, Darmstadt 1968.
— C. Ramnoux, *Études présocratiques*, Paris 1970.
— AA.VV., *Studies in Presocratic Philosophy*, Edited by D.J. Furley and R.E. Allen, vol. I: *The Beginnings of Philosophy*; vol. II: *The Eleatics and Pluralist*, Routledge & Kegan Paul, London 1970-1975.
— M.L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.
— M.G. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Harvard University Press 1971.
— G. Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico. I: Dai Milesi ad Antifonte*, Napoli 1972.
— AA.VV., *The Pre-Socratics, A Collection of Critical Essays*, Edited by A.P.D. Mourelatos, Anchor Press, Doubleday, Garden City (N.Y.) 1974.
— J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 2 voll., London 1979, 1982^{2} (ed. riveduta in un solo vol.), London-New York. 1986^{3}, 1989^{4}.
— E. Hussey, *The Presocratics*, London 1972, 1974^{3}.

B – Un panorama completo sullo stato degli studi sui Presocratici e le bibliografie più ricche sui medesimi si trovano negli aggiornamenti italiani al vol. I, 1 e 2 della celebre opera: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, la cui ultima edizione, curata dallo Zeller medesimo, è del 1891. Nell'edizione italiana, i due tomi del primo volume sono diventati sei volumi, di cui cinque già pubblicati. Diamo le indicazioni precise di ciascuno di questi volumi con le abbreviazioni di cui facciamo uso: E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, *I Presocratici*, traduzione sull'ultimo testo originale dell'Autore (5^{a} edizione tedesca) e aggiornamenti oltre alle

6ª e 7ª edizione tedesca a cura di R. Mondolfo, Vol. I: *Origini, caratteri e periodici della filosofia greca*, La Nuova Italia, Firenze 1943 (abbrev.: Zeller-Mondolfo, I, 1); E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, *I Presocratici*, Vol. II: *Ionici e Pitagorici*, a cura di R. Mondolfo, La Nuova Italia, Firenze 1938, 1950² (abbrev.: Zeller-Mondolfo, I, 2); E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, Vol. III: *Eleati*, a cura di G. Reale, La Nuova Italia, Firenze 1967 (abbrev.: Zeller-Reale); E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, Vol. IV: *Eraclito*, a cura di R. Mondolfo, La Nuova Italia, Firenze 1961 (abbrev.: Zeller-Mondolfo, I, 3); E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, Vol. V: *Empedocle, Atomisti, Anassagora*, a cura di A. Capizzi, La Nuova Italia, Firenze 1969 (abbrev.: Zeller-Capizzi); L. Paquet, M. Roussel, Y. Lafrance, *Les présocratiques. Bibliographie analitique (1879-1980)*, 2 voll., Paris 1988, 1989 (Belles Lettres). Manca ancora, per il momento, il volume relativo ai Sofisti, per i quali cfr. voce. Le più recenti bibliografie sui Presocratici sono le seguente: Totok, 1997, pp. 156-167; B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica. A Bibliographical Guide to the Studies of Early Greek Philosophy in its Religious and Scientific Contexts with an Introductory Bibliography on the Historiography of Philosophy (over 8.500 Authors, 17.664 Entries from 1450 to 2000)*, Les Belles Lettres, Paris 2001.

PRISCIANO DI LIDIA, filosofo neoplatonico della scuola di Atene, del VI secolo d.C.

O – Ci sono pervenute le seguenti opere:

1. *Metafrasi di Teofrasto*	*Metaphrasis in Theophrastum*
2. *Problemi e soluzioni a Cosroe*	*Solutiones ad Chosroem*

Alcuni studiosi hanno sostenuto che sia probabilmente di Prisciano anche il *Commentario al trattato Sull'anima di Aristotele*, giuntoci sotto il nome di Simplicio (una tesi ventilata addirittura già agli inizi del '600 da Francesco Piccolomini).

E – Queste opere sono pubblicate nel *Supplementum Aristotelicum*, I, 2 (cfr. indicazioni analitiche alla voce Commentari Greci di Aristotele); cfr. anche voce Simplicio.

T – P. Huby, *Priscian, On Theophrastus On Sense Perception*, with Simplicius, *On Aristotle On the Soul 2.5-12 (Sp.)*, trans. C. Steel, London 1997 (nella collana «Ancient Commentators on Aristotle», a cura di R. Sorabji).

S – F. Bossier – C. Steel, *Priscianus Lydus en de «In de anima» van Pseudo (?) Simplicius*, «Tijdschrift voor Filosofie», 34 (1972), pp. 761-822.

— I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès Simplicius*, Paris 1978, in particolare si veda l'appendice, pp. 193-204.

— C.G. Steel, *The Changing Self, A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brüssel 1978.

Una scelta di testi di particolare interesse per la storia del Platonismo si troverà in:

— S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, («Publications in Medieval Studies», 23,2), vol. II, Notre Dame 1986, pp. 767-776.

PRISCO DI TESPROZIA o DI MOLOSSIA: cfr. Neoplatonici, IV, 4.

PROCLINO PLATONICO, filosofo del III secolo d.C., compilatore di sillogi, e già dagli antichi giudicato privo di originalità (cfr. Longino, presso Porfirio, *Vita di Plotino*, 20).

PROCLO DI COSTANTINOPOLI, filosofo neoplatonico della scuola di Atene, nato intorno al 410 e morto nel 485 d.C.

O – Della sua imponente produzione, il catalogo compilato da R. Beutler presenta titoli di una cinquantina di opere (commentari a Platone e a Plotino, scritti di carattere teoretico, opere di matematica e di astronomia, scritti di teurgia e di religione, commenti a Omero e a Esiodo, scritti poetici e letterari).

Ci sono pervenute integralmente o quasi una ventina di opere di cui alcune in traduzione latina. Alcune di queste opere sono però di incerta attribuzione. Di alcune altre, infine, possediamo frammenti. Diamo l'elenco degli scritti pervenutici:

A. Opere filosofiche di carattere sistematico	
1. *Elementi di teologia*	*Elementatio theologica (o Institutio theologica)*
2. *Teologia platonica*, in sei libri (riguardanti rispettivamente: una introduzione alla teologia di Platone, l'Uno, l'Ente, la Potenza, il *Nous*, la *Psyché* e la *Physis*)	*In Platonis theologiam*
3. *Dieci problemi sulla provvidenza*	*De decem dubitationibus circa Providentiam*
4. *Sulla provvidenza, sul fato e sulla libertà*	*De providentia et fato et eo quod in nobis*
5. *Sull'esistenza del male* (questi tre ultimi trattati, pervenuti nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke e solo in frammenti greci sono passati alla storia con il titolo *Tria opuscula*).	*De malorum subsistentia*
B. Commentari a Platone	
6. *Commentario al Timeo*	*In Platonis Timaeum*
7. *Commentario alla Repubblica*	*In Platonis Rem publicam*
8. *Commentario al Cratilo*	*In Platonis Cratylum*
9. *Commentario all'Alcibiade primo*	*In Platonis Alcibiadem primum*
10. *Commentario al Parmenide* (la parte finale che mancava in greco è stata scoperta da Klibansky in versione latina)	*In Platonis Parmenidem*
C. Opere matematiche, fisiche e astronomiche	
11. *Commento al primo libro degli Elementi di Euclide*	*In primum Euclidis elementorum librum commentarii*
12. *Elementi di fisica*	*Elementatio physica (o Institutio physica)*
13. *Schizzo delle teorie astronomiche*	*Astronomicarum positionum hypotyposis*
D. Scritti teurgici	
14. *Arte ieratica*	*De sacrificio et magia*
15. *Filosofia caldaica*	*De philosophia Chaldaica*
E. Scritti poetici e commenti a poeti	
16. *Inni*	*Hymni*
17. *Scolii alle Opere e i giorni di Esiodo*	*Scholia in Hesiodi Opera et dies*
F. Opera su questioni controverse	
18. *Diciotto prove sulla eternità del mondo contro i Cristiani*	*Decem et octo argumenta de aeternitate mundi contra Christianos*
G. Scritti di autenticità incerta o contestata	
19. *Commentario al primo libro della Introduzione all'aritmetica di Nicomaco*	*In Nichomachi Arithmeticae Introductionis librum primum*
20. *Parafrasi dei quattro libri di Tolomeo*	*In Ptolemaei Tetrabiblon paraphrasis*
21. *Interpretazione dei quattro libri di Tolomeo*	*In Ptolemaei Tetrabiblon interpretatio*
22. *Sulle eclissi* (in trad. latina)	*De eclipsibus*
23. *La sfera*	*Sphaera*
24. Estratti da Fozio dalla *Crestomazia*	*Chrestomathia*
25 *Sul genere epistolare*	*De conscribendis epistolis*

H. Frammenti

Abbiamo scarsi frammenti di altre opere o solo il titolo di esse, fra le quali ricordiamo in particolare: *Commentari* ad altri dialoghi di Platone (*Filebo, Fedone, Fedro, Teeteto, Gorgia, Simposio, Sofista*), *Commentari* a varie opere di Aristotele (*Categorie, De interpretatione, Analitici primi, Analitici secondi, Fisica*), *Commentari* alle *Enneadi* di Plotino, *Commentario* all'*Isagoge* di Porfirio, *Commentari* a Omero, scritti vari su Orfeo, su Pitagora, sugli Oracoli Caldaici ecc.

Per ulteriori indicazioni cfr. il catalogo del Beutler in *R.E.*, B III, 1 (1957), coll. 191-208, e Reale, *Introduzione a Proclo*, pp. 126-129.

E T C – Un'edizione generale è stata pubblicata nell'Ottocento negli anni '20 e successivamente riedita con correzioni e aggiunte:

— V. Cousin, *Procli Opera* [...], 6 voll., Parisiis 1820-1827.

— V. Cousin, *Procli Philosophi Platonici Opera inedita* [...], Parisiis 1864; rist. anast., Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main 1962 (l'edizione, però, non solo non è completa, ma è altresì insufficiente dal punto di vista filologico e testuale: si dovrà quindi ricorrere alle edizioni più recenti dei singoli scritti).

Una traduzione inglese di un certo numero di opere si trova in:

— K.S. Guthrie, *Proclus: Biography, Hymns and Works, Master-key Edition putting the reader in full command of the whole subject and giving the full Englished text of all relevant inaccessible minor works*, Yonkers 1925.

Ed ecco le edizioni e traduzioni dei singoli scritti:

1. *Elementi di teologia*

— E.R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford 1933; 1963; 1992, con introduzione, commento e traduzione inglese a fronte del testo.

— M. Losacco, *Elementi di teologia di Proclo*, Carabba, Lanciano 1927.

— J. Trouillard, *Proclus, Éléments de théologie, Traduction, introduction et notes*, Aubier, Paris 1965.

— C. Faraggiana di Sarzana, *Proclo, I Manuali (Elementi di fisica; Elementi di teologia). I testi magico-teurgici, Marino di Neapoli, Vita di Proclo*, Traduzione, prefazione, note e indici. Saggio introduttivo di G. Reale, Rusconi, Milano 1985.

— E. Di Stefano, *Proclo, Elementi di teologia*, introduzione, traduzione e commento, Firenze 1994.

2. *Teologia platonica*

— A. Portus, *Procli Successoris Platonici In Platonis Theologiam libri sex* [...], Hamburg 1618; rist. anast., Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main 1960, con traduzione latina.

— E. Turolla, *La teologia platonica*, Laterza, Bari 1957 (traduzione oggi in larga misura superata).

— H.D. Saffrey – L. Westerink, *Proclus, Théologie platonicienne*, Texte établi et traduit, Paris 1968 ss. (Coll. Budé): I, 1968; II, 1974; III, 1978; IV, 1981; V, 1987; VI, 1997 (con l'*Index général*). Edizione, traduzione e commento eccellenti.

— M. Abbate, *Proclo, Teologia platonica*, testo greco a fronte, presentazione di W. Beierwaltes, introduzione di G. Reale, traduzione, note e apparati di M. Abbate, Bompiani, Milano 2005.

3.4.5. *Tria opuscula (Provvidenza, Libertà, Male)*

— H. Boese, *Procli Diadochi Tria opuscula (De providentia, libertate, malo), Latine Guilelmo de Moerbeka uertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta* («Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie», 1), De Gruyter, Berlin 1960 (contiene anche eccellenti *Indices*, pp. 273-343).

— D. Isaac, *Proclus, Trois études sur la Providence, I-III, Texte établi et traduit*, Paris 1977-1982 (Coll. Budé).

— L. Montoneri, *Proclo. La Provvidenza e la libertà dell'uomo*, Roma-Bari 1986.

— J. Opsomer – C. Steel, *Proclus, On the Existence of Evils*, Ithaca, Cornell University Press 2003 (nella collana «Ancient Commentators on Aristotle», a cura di R. Sorabji).

— F. Paparella, *Proclo, Provvidenza, Libertà e Male*, introduzione, traduzione e apparati, testo latino e fronte e greco a pie' di pagina, Bompiani, Milano 2004.

6. *Commentario al Timeo di Platone*

— E. Diehl, *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, 3 voll., Lipsiae 1903-1906 (Bibl. Teubn.); rist. anast., Hakkert, Amsterdam 1965.

— A.J. Festugière, *Proclus, Commentaire sur le Timée, Traduction et notes*, 5 voll., Vrin C.N.R.S., Paris 1966-1968.

7. *Commentario alla Repubblica di Platone*

— W. Kroll, *Procli Diadochi In Platonis Rem publicam commentarii*, 2 voll., Lipsiae 1899-1901 (Bibl. Teubn.); rist. anast., Hakkert, Amsterdam 1965.

— A.J. Festugière, *Proclus, Commentaire sur la République, Traduction et notes*, 3 voll., Vrin, Paris 1970.

— M. Abbate, *Proclo, Commentario alla Repubblica di Platone*, introduzione, traduzione e apparati, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2004.

8. *Commentario al Cratilo di Platone*
— G. Pasquali, *Procli Diadochi In Platonis Cratylum commentaria*, Lipsiae 1908; Stuttgart-Leipzig 1994.
— F. Romano, *Lezioni sul «Cratilo» di Platone*, «Symbolon», 7 (1989).
— M. Abbate, *Proclo, Commento al «Cratilo» di Platone*, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2017.
9. *Commentario all'Alcibiade primo di Platone*
— L.G. Westerink, *Proclus Diadochus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Critical Text and Indices, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1954.
— W. O'Neill, *Proclus, Alcibiades 1, A Translation from the Greek and Commentary*, Martinus Nijhoff, The Hague 1965.
— A. Segonds, *Proclus, Sur le Premier Alcibiade de Platon.* Texte établi et traduit, 2 voll., Paris 1985-1986 (Coll. Budé).
10. *Commentario al Parmenide di Platone*
— V. Cousin, *Procli Philosophi Platonici Opera inedita* [...], III, *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, Parisii 1864; rist. anast., Olms, Hildesheim 1961, pp. 617-1258.
La parte finale, giuntaci in traduzione latina, è pubblicata da:
— R. Klibansky – C. Labowsky, *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, Pars ultima adhuc inedita, Interprete G. de Moerbeka*, Londra 1953 («Plato Latinus», vol. III).
— A.E. Chaignet, *Proclus le Philosophe, Commentaire sur le Parménide* [...], *traduit pour la première fois en francais* [...], 3 voll., Paris 1901-1903; rist. anast., Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main 1962.
— G.R. Morrow – J.M. Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, with introduction and notes by J.M. Dillon, Princeton 1987.
11. *Sul primo libro degli Elementi di Euclide*
— G. Friedlein, *Procli Diadochi In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, Lipsiae 1873; rist. anast., Olms, Hildesheim 1967.
— P. Ver Eecke, *Proclus de Lycie, Les commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide,* Traduits pour la première fois du grec en français avec une introduction et des notes, Desclée de Brouwer, Bruges 1948.
— G.R. Morrow, *Proclus Diadochus, A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Translated with Introduction and Notes, Princeton University Press, Princeton (N.Y.) 1970.
— M. Timpanaro Cardini, *Proclo, Commentario al I libro degli «Elementi» di Euclide*, Introduzione, traduzione e note («Biblioteca degli Studi Classici ed Orientali», 10), Giardini Editore, Pisa 1978.
12. *Elementi di fisica*
— A. Ritzenfeld, *Procli Diadochi Lycii Institutio Physica*, Lipsiae 1912, con traduzione tedesca a fronte.
— Per altre traduzioni, cfr. Rosán, sotto cit., p. 249.
— C. Faraggiana di Sarzana, *Proclo, I Manuali*, sopra cit., pp. 33-71.
13. *Schizzo delle teorie astronomiche*
— C. Manitius, *Procli Diadochi Hypotyposis astronomicarum positionum*, Lipsiae 1909; rist. anast., 1974 (Bibl. Teubn.), con traduzione tedesca e commento.
14. *Arte ieratica*
— J. Bidez, *Proclus,* Περὶ τῆς καθ' Ἕλληνας ἱερατικῆς τέχνης, in *Catalogue des manuscrits alchimiques Grecs*, VI, Bruxelles 1928, pp. 137-151.
— C. Faraggiana di Sarzana, *Proclo, I Manuali*, sopra citato, pp. 239-244.
15. *Filosofia caldaica*
— A. Jahn, *Eclogae e Proclo De Philosophia Chaldaica sive de doctrina oraculorum Chaldaicorum*, Halle 1891.
— Rosán (op. sotto cit.), p. 246 segnala due traduzioni inglesi.
— C. Faraggiana di Sarzana*, Proclo, I Manuali*, sopra citato, pp. 245-253.
16. *Inni*
— E. Vogt, *Procli Hymni, Accedunt hymnorum fragmenta, epigrammata scholia, fontium et locorum similium apparatus, indices*, («Klassisch-philologische Studien», Heft 18), Harrassowitz, Wiesbaden 1957 (alle pp. 20-22 si può vedere l'elenco completo delle precedenti edizioni).

— E. Pinto, *Proclo, Inni*, introduzione, testo critico, traduzione, commento e lessico, Napoli 1975.
— H.D. Saffrey, *Proclus, Hymnes et prières*, traduits du grec et présentés, Paris 1994 (senza testo greco).
17. *Scolii alle Opere e i giorni di Esiodo*
— Th. Gaisford, *Poetae Graeci minores*, Leipzig 1823, vol. II, pp. 3 ss., 23 ss.
— A. Pertusi, *Scholia vetera in Hesiodi Opera et dies*, Vita e Pensiero, Milano 1955.
18. *Sulla eternità del mondo contro i Cristiani*
— I frammenti e le testimonianze relative al trattato *Sulla eternità del mondo* si trovano nel *De aeternitate mundi* di Giovanni Filopono, scritto in risposta appunto a Proclo (cfr. voce Filopono).
Una traduzione inglese si trova in:
— T. Taylor, *The Fragments that Remain of the Lost Writings of Proclus*, London 1925.
19. *Commento al primo libro della Introduzione all'aritmetica di Nicomaco*
— Quest'opera, giuntaci sotto il nome di Giovanni Filopono è stata attribuita a Proclo da P. Tannery, seguito da Delatte e Beutler (tesi oggi respinta) e ne sono state pubblicate due recensioni curate da R. Hoche in «Gymnasialprogramme», Wesel 1865 e 1867. Rabe ha pubblicato le due recensioni del primo libro e una del secondo, mentre la seconda recensione del secondo libro si trova in: A. Delatte, *Analecta Atheniensia et alia*, vol. II, Paris 1940, pp. 128-187.
20. *Parafrasi dei quattro libri di Tolomeo*
— L. Allatius, *Procli Paraphrasis in IV libros Ptolemaei de siderum affectionibus*, Leyden 1635 e 1654.
— J. Ashmand, *Ptolemy's Tetrabiblos or Quadripartite, Being Four Books of the Influence of the Stars, Newly Translated from the Greek Paraphrase of Proclus*, London 1822.
21. *Interpretazione dei quattro libri di Tolomeo*
— Esiste un'edizione pubblicata a Basilea nel 1559, con traduzione latina: *In Claudii Ptolemaici Quadripartitum enarrato ignoti nominis*, Basileae 1559.
22. *Sulle eclissi*
— Per le indicazioni bibliografiche relative alle due versioni latine pervenuteci (probabilmente condotte sullo stesso originale greco) cfr. Rosán, sotto cit., pp. 50 e 249.
23. *La sfera*
— J. Bainbridge, *Procli Sphaera*, Londini 1620. Di quest'opera è stata fatta una incredibile quantità di edizioni, soprattutto nel 1500 (cfr. Rosán, op. cit., pp. 252 s.).
— I. Danti, *Sfera di Proclo Licio*, Stamperia dei Giunti, Firenze 1573.
24. Estratti di Fozio dalla *Crestomazia*
— A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos*, 4 voll., («Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège», Fasc. 78; 79; 132; 170), Liège-Paris 1938-1963 (con traduzione francese e commento).
25. *Sul genere epistolare*
— A. Westermann, *De conscribendis epistolis libellus*, Leipzig 1856.
Fra i frammenti segnaliamo:
— *Commentari alle Enneadi di Plotino*
— J. Bidez, *Un extrait du commentaire de Proclus sur les «Ennéades» de Plotin*, in *Mélanges Desrousseaux*, Hachette, Paris 1937, pp. 11-18.

S – N. Hartmann, *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach en ersten zwei Büchern des Euklidkommentars dargestellt*, Giessen 1909; Berlin 1969[2]. (Quest'opera è tradotta anche in francese col titolo: *Principes philosophiques des mathématiques*, nel volume di Breton, sotto citato).
— A.E. Taylor, *The Philosophy of Proclus*, in *Philosophical Studies*, London 1934, pp. 151-191.
— L.J. Rosán, *The Philosophy of Proclus, The Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949.
— G. Martano, *L'uomo e Dio in Proclo*, Napoli-Roma 1952; nuova edizione col titolo *Proclo di Atene, L'ultima voce speculativa del genio ellenico*, Napoli 1974.
— R. Beutler, *Proklos der Neuplatoniker*, in *R.E.*, XXIII, 1 (1957), coll. 186-247.
— W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965; 1979[2]. Edizione italiana: *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, traduzione di N. Scotti, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1988, 1990[2].

— G. Santinello, *Saggi sull'«umanesimo» di Proclo*, Bologna 1966.
— P. Bastid, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris 1969.
— S. Breton, *Philosophie et mathématique chez Proclus, suivi de «Principes philosophiques des mathématiques» par N. Hartmann traduit de l'allemand*, par G. de Pesloüan, Paris 1969 (l'opera di N. Hartmann è alle pp. 173-243).
— J. Trouillard, *L'Un et l'Ame selon Proclos*, Paris 1972 (del Trouillard si vedano anche i numerosi articoli su vari temi procliani, che si troveranno elencati in Bastid, sopra cit., p. 503).
— S.E. Gersh, *Kinesis Akinetos, A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973.
— AA.VV., *De Jamblique à Proclus*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XXI, Vandoeuvres-Genève 1975 (contiene importanti articoli di Beierwaltes, Whittaker, Trouillard).
— M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten, Teil 2, Proklos*, Leiden 1978.
— A.D.R. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980.
— AA.VV., *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. Syrianus. Proclus and Simplicius. Papers and Discussion of a Colloquium held at Liverpool, 15-16 April 1982,* Edited by H.J. Blumenthal and A.C. Lloyd, Liverpool 1982.
— J.M.P. Lowry, *The Logical Principles of Proclus' ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ as Systematic Ground of the Cosmos*, («Elementa», 13), Hildesheim-Amsterdam 1980.
— H.D. Saffrey, *Neoplatonism Spirituality, II, From Iamblichus to Proclus and Damascius*, in AA.VV., *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, ed. by A.H. Armstrong, London 1987, pp. 250-265.
— J. Trouillard, *La mystagogie de Proclos*, Paris 1982.
— G. Reale, *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, saggio introduttivo a: *Proclo, I Manuali*, 1985, cit., pp. V-CCXXIII.
— W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Frankfurt am Main 1985. Edizione italiana: *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, traduzione di M.L. Gatti, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991; 1992[2].
— AA.VV., *Proclus lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque international du CNRS, Paris 2-4 oct. 1985*, publiès par J. Pépin et H.D. Saffrey, («Colloques Internationaux du CNSR»), Paris 1987.
— G. Reale, *Introduzione a Proclo*, («I Filosofi», 51), Laterza, Bari 1989.
— AA.VV., *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, («Philosophia Antiqua», 53), ed. by A.P. Bos and P.A. Meijer, Leiden-New York-Köln 1992.
— J.M. Narbonne, *Hénologie, ontologie et Ereignis*, Paris 2001.
— M. Abbate, *Dall'etimologia alla teologia*, presentazione di M. Vegetti, Casale Monferrato 2001.

B – Bibliografia in Zeller-Martano (cfr. Neoplatonici), p. 196, e in Reale, *Introduzione a Proclo*, 1989, cit., pp. 125-163. Si veda soprattutto la bibliografia ragionata di N. Scotti Muth, *Proclo negli ultimi quarant'anni. Bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici (anni 1949-1992)*, introduzione di W. Beierwaltes, Vita e Pensiero, Milano 1993; cfr. infine Totok, 1997, pp. 617-622.

PRODICO DI CEO: cfr. Presocratici, 84; Sofisti, 6, e inoltre:

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Ältere Sophistik, Prodikos*, Berlin 1952[6], pp. 308-319; ed. Bompiani, pp. 1670-1693.
— M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti, Prodico*, vol. II, Firenze 1949, 156-201.
— J.L. Poirier, *Les Sophistes, Prodicos, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 1053-1069.
— M. Timpanaro Cardini, *Antica sofistica, Prodico*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, pp. 950-962.

S – A. Momigliano, *Prodico di Ceo e le dottrine sul linguaggio da Democrito ai Cinici*, «Atti della Regia Accademia delle Scienze di Torino», 65 (1929-1930), pp. 95-107.

— S. Zeppi, *Studi sulla filosofia presocratica*, Firenze 1962 (in particolare cfr. i due saggi dal titolo: *Un passo delle «Leggi» e la filosofia di Prodico* e *L'etica di Prodico*, pp. 85-115).
— G. Martano, *L'ambivalenza del logos e l'esigenza della scelta. Gorgia, Prodico, Luciano*, «Siculorum Gymnasium», 38 (1985), pp. 273-282.
— J.P. Dumont, *Prodicos, de la méthode au système*, in AA.VV., *Positions de la Sophistique. Colloque de Cerisy*, ed. par Cassin B., Paris 1986, pp. 221-232.
— A. Henrichs, *The Sophists and Hellenistic Religion. Prodicus as the Spiritual Father of the Isis aretologies*, in AA.VV., *Actes du VIIe Congrès de la Féderation Internationale des Associations d'Études Classiques*, publiès, par J. Harmatta, Budapest 1984, pp. 339-353.

B – La bibliografia si troverà in B. Kerferd – H. Flashar, *Die Sophistik*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 128 s.

PRORO DI CIRENE: cfr. Presocratici, 54: Pitagorici antichi, 28.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Proros, Amyklas, Kleinias*, Berlin 1951^6, pp. 443-444; ed. Bompiani, pp. 908-909.

T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Proro, Amicla, Clinia*, vol. II, Firenze 1962, pp. 428-433; ed. Bompiani, pp. 653-658.
— D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Proros, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 552-553.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Proro, Amicla, Clinia*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, p. 504.

PRORO DI CIRENE, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 52.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Proros*, Abo 1965, pp. 154-155.

PROSENO PERIPATETICO: cfr. Peripatetici, C, 12; Elenco scolarchi, 20.

PROTAGORA DI ABDERA: cfr. Presocratici, 80; Sofisti, 2, e inoltre:

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Ältere Sophistik, Protagoras*, Berlin 1952^2, pp. 253-271; ed. Bompiani, pp. 1550-1589.

— M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti, Protagora*, vol. I, Firenze 1949, 14-117; ora in Sofisti, *Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2009, pp. 87-191.

T – J.L. Poirier, *Les Sophistes, Protagoras, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 983-1007.
— M. Timpanaro Cardini, *Antica sofistica, Protagora*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, pp. 874-902.

S – A. Capizzi, *Protagora, Le testimonianze e i frammenti, Edizione riveduta ed ampliata con uno studio sulla vita, le opere, il pensiero e la fortuna*, Sansoni, Firenze 1955.

Oltre alle storie della sofistica, che indichiamo alla voce Sofisti, e all'introduzione del Capizzi all'op. cit., cfr.:
— S. Zeppi, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Firenze 1961.
— A.J. Cappelletti, *Protagoras naturaleza y cultura*, Caracas 1987.
— F. Adorno, F. Decleva Caizzi, F. Lasserre, F. Vendruscolo, *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri*, Firenze 1986.
— M. Nill, *Morality and self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden 1985.
— H.G. Schmitz, *Physis versus nomos. Platons politiktheoretische Auseinandersetzung mit Kallikles, Thrasymachos und Protagoras*, «Zeitschrift für Philos. Forschung», 42 (1988), pp. 570-596.
— P. Tharms, *Die Morallehre Demokrits und die Ethik des Protagoras*, Heidelberg 1986.
— O. Gigon, *Il libro sugli dei di Protagora*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 40 (1985), pp. 419-448.

— J.K. Newman, *Protagoras, Gorgias and the Dialogic Principle*, «Illinois Classical Studies», 11, (1986), pp. 43-61.

B – Bibliografia in Capizzi, *Protagora*, cit., pp. 415-430 e in Untersteiner, *Sofisti*... (cfr. voce), vol. I, pp. IX-XV; la bibliografia più recente si troverà in B. Kerferd – H. Flashar, *Die Sophistik*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 117-123; Totok, 1997, pp. 209-211.

PROTARCO DI BARGILIA: cfr. Epicurei, B, 7.

PSELLO MICHELE, erudito e filosofo bizantino, vissuto nell'XI secolo d. C. Rivestì altresì importanti cariche politiche. Ebbe cultura enciclopedica e le sue opere spaziano su svariati campi dello scibile umano. Per lo studioso del pensiero antico-pagano, Psello è utile soprattutto per alcune informazioni, specie di carattere dossografico. Egli ha tuttavia un suo pensiero filosofico, largamente ispirato al neoplatonismo, che rientra, però, nell'ambito della storia della filosofia bizantino-medievale.

E – Le sue opere si troveranno in:
— J.P. Migne, *Patrologia graeca*, CXXII.
— P. Gautier, *Theologica*, I, Leipzig 1989 (Bibl. Teubn.).
— D.J. O'Meara, *Philosophica minora, II, Opuscula, psychologica, theologica, daemonologica*, Leipzig 1989 (Bibl. Teubn.).

S – A. Covotti, *Da Aristotele ai Bizantini*, Napoli 1935.
— O. Jurewicz, *Die Chronographie des Michael Psellos als Quelle zur byzantinischen Kultur in Ausgang des 10. Jh*., «Eos», 72 (1984), pp. 315-322.

B – J. Schamp, *Michel Psellos à la fin du 20e siècle*, «L'Antiquité Classique», 66 (1997), pp. 353-369.

S

SALLUSTIO CINICO, filosofo del V-VI secolo d.C.; cfr. Cinici, 27, e inoltre:

S – Per l'indicazione delle fonti e la ricostruzione del suo pensiero cfr.:
— R. Asmus, *Der Kyniker Sallustios bei Damascius*, «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum», 25 (1910), pp. 504-522.

SALUSTIO NEOPLATONICO, filosofo del IV secolo d.C., legato a Giuliano imperatore, e, quindi, all'indirizzo della scuola di Pergamo.

O – È autore del trattato *Degli Dei e del Mondo*, integralmente pervenutoci.

E T – A.D. Nock, *Sallustius, Concerning the Gods and the Universe, Edited with Prolegomena and Translation*, Cambridge 1926; rist. anast., Olms, Hildesheim 1966.
— G. Rochefort, *Saloustios, Des Dieux et du Monde, Texte établi et traduit*, Paris 1960 (Coll. Budé).
— R. di Giuseppe, *Salustio, Sugli dèi e sul mondo*, Adelphi, Milano 2000.

S – Le introduzioni del Nock e del Rochefort sono monografie precise ed esaurienti. Anche le note complementari del Rochefort, pp. 27-54, sono succose e utili.

SARPEDONTE SCETTICO: cfr. Neoscettici, 8.

SATIRO DI ALESSANDRIA, vissuto nel III secolo a.C. Fu un erudito di tendenze peripatetiche, autore di biografie.

SATURNINO detto CITENA: cfr. Neoscettici, 18.

SCETTICI (dalla seconda metà del IV secolo a.C. agli inizi del III secolo d.C.).
Gli Scettici si possono distinguere in tre gruppi, che appartengono a tre momenti diversi, oltre che concettualmente anche cronologicamente, della storia del pensiero antico.
I. **Scettici antichi**, costituiti da Pirrone e dai suoi seguaci (cfr. Scettici antichi).
II. **Scettici Accademici o neoaccademici**, da Arcesilao a Carneade e ai numerosi discepoli di questi (cfr. Neoaccademici).
III. **Neoscettici e scettici empirici**, da Enesidemo a Sesto Empirico (cfr. Neoscettici).
Di tutti gli Scettici ci sono pervenuti solo frammenti e testimonianze, a eccezione di Sesto Empirico, di cui possediamo cospicue opere, che rappresentano una vera e propria enciclopedia del pensiero e della *Weltanschauung* dello scetticismo (cfr. Sesto Empirico).

E – Le testimonianze e i frammenti non sono stati ancora sistemati in una raccolta organica di insieme in adeguata edizione critica. Ci sono alcune raccolte limitate a singoli pensatori (di cui diamo indicazione alle singole voci) e un'ottima edizione di Sesto (cfr. voce).

T C – Invece esiste una ricca raccolta di testi in traduzione italiana, relativa all'intero arco della storia dello scetticismo, che costituisce un buon punto di riferimento, anche per le introduzioni a ciascun filosofo e le note brevi, ma utili, di cui è corredata:
— A. Russo, *Scettici antichi*, Utet, Torino 1978 (si noti che il titolo Scettici antichi significa Scettici di tutta l'antichità, e, quindi, non solo il primo gruppo sopra distinto). Questa opera comprende: Pirrone, Timone, gli Accademici scettici, gli *Academica* di Cicerone, i Neoscettici, i documenti relativi alla medicina empirica e ai suoi rapporti con lo scetticismo. (Per quanto concerne Sesto Empirico, cfr. voce).

S – Lo scetticismo è uno dei capitoli della storia della filosofia antica che vanta un buon numero di monografie, alcune delle quali di notevole valore. Ecco le più significative:
— N. Maccoll, *The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus*, London-Cambridge 1869.
— R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, III, Leipzig 1883; rist. anast., Hildesheim 1964 (le prime 250 pagine sono una ben fondata ricostruzione della storia di tutto lo scetticismo).
— V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris 1887; 1959[3].
— A. Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig 1905; rist. anast., Scientia Verlag, Aalen 1968.
— L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris 1944.
— M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Milano 1950, 2ª edizione riveduta e aggiornata, in 2 voll., Bari 1975.
— C.L. Stough, *Greek Skepticism, A Study in Epistemology*, Berkeley-Los Angeles 1969.
— A.E. Chatzilysandros, *Geschichte der skeptischen Tropen ausgehend von Diogenes Laertius und Sextus Empiricus*, München 1970.
— AA.VV., *Lo scetticismo antico («Atti del convegno organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R., Roma 58 novembre 1980»)*, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1981.
— J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, Cambridge 1990.
— AA.VV., *The skeptical tradition*, ed. M. Burnyeat, Berkeley (Cal.) 1983.
— AA.VV., *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et sistématyques. Actes du colloque international sur le scepticisme antique. Université de Lausanne, 1-3 Juin 1988*, ed. A.J. Voelke, Lausanne 1990.

B – Una bibliografia generale ricchissima si troverà in: L. Ferraria – G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, nel volume: *Lo scetticismo...*, sopra citato, pp. 753-850 (per «scetticismo antico» s'intende, qui, tutto lo scetticismo greco e latino) e in Totok, 1997, pp. 516-519.

SCETTICI ANTICHI (seconda metà del IV-III secolo a.C.).
Gli Scettici antichi a noi noti sono i seguenti:
1. **Pirrone di Elide**, fondatore del movimento (cfr. voce).
2. **Timone di Fliunte**, discepolo di Pirrone. Fu il primo a fissare il verbo scettico per iscritto (cfr. voce). Conosciamo altri discepoli di Pirrone, ma si tratta di filosofi appartenenti ad altre scuole, come:

3. **Nausifane di Teo**, cfr. Presocratici, 75; Atomisti, 9.
4. **Ecateo di Abdera**, cfr. Presocratici, 73; Atomisti, 7.
5. **Filone di Atene**, che, come dice Diogene Laerzio (IX, 69), «conversava soprattutto con se stesso» (cfr. anche Timone, fr. 50 Diels); è per noi poco più che un nome. Timone, secondo una tradizione che risale allo scettico Menodoto, sarebbe morto nel 235/230, senza successori. Secondo Ippoboto e Sozione, invece, avrebbe avuto allievi e la scuola sarebbe continuata con:
6. **Dioscuride di Cipro**, allievo di Timone.
7. **Nicoloco di Rodi**, allievo di Timone.
8. **Eufranore di Seleucia**, allievo di Timone.
9. **Prailo di Troade**, allievo di Timone.
10. **Eubulo di Alessandria**, allievo di Eufranore.
11. **Tolomeo di Cirene**, allievo di Eubulo.

Se anche queste notizie fossero attendibili, questi filosofi sarebbero per noi, in ogni caso dei puri nomi, senza un loro volto. Con Tolomeo, in ogni modo, lo scetticismo rinasce a nuova vita.

O – Di Pirrone ci sono rimaste solo testimonianze indirette, e di Timone, oltre a testimonianze, alcuni frammenti diretti.

E T – Per le edizioni e traduzioni si vedano le due voci Pirrone e Timone.

S B – Si vedano le indicazioni bibliografiche che abbiamo dato alla voce Scettici, oltre a quelle che diamo alle voci Pirrone e Timone. E inoltre:
— G. Drago, *Ricerche sulla problematica scettica antica: da Pirrone a Favorino*, «Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura», 78 (1984), pp. 225-235.
— W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 715-1168 (dettagliata bibliografia e *status quaestionis*).

SCETTICI EMPIRICI: cfr. Neoscettici (cfr. anche Medici Empirici).

SECONDO PITAGORICO, retore e filosofo, detto il «Taciturno», vissuto nella prima metà del II secolo d.C.

O – Sotto il suo nome ci sono giunte alcune sentenze di scarso valore filosofico, in forma di domanda e risposta. Di lui, inoltre, ci è giunta una *Vita* che lo descrive appunto come seguace della «vita pitagorica».

E – Mullach, *Fr. Phil. Gr.*, II, pp. xxvii ss. e 512 ss.
— J. Bachmann, *Secundi philosophi taciturni Vita ac Sententiae* [...], Berolini 1887.
— J. Bachmann, *Das Leben und Sentenzen des Philosophen Sekundos* [...], Halle 1887.

T S – B.E. Perry, *Secundus, the Silent Philosopher, The Greek Life of Secundus Critically Edited and Restored so far as Possible Together with Translations of the Greek and Oriental Versions, the Latin and Oriental Texts, and a Study of the Tradition* («Philological Monographs», 22), The American Philological Association, New York 1964.

SENARCO DI SELEUCIA: cfr. Peripatetici, B, 8; Elenco scolarchi, 11.

S – W. Burkert, *Xenarchos statt Poseidonios. Zu Pap. Gen. Inv. 203*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 67 (1987), pp. 51-55.
— P. Moraux, *Der Aristotelismus...* (cfr. voce Peripatetici), vol. I, pp. 197-214; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume primo. *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, prefazione di G. Reale, introduzione di Th.A. Szlezák, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 199-217.

SENECA, LUCIO ANNEO, poeta e pensatore neostoico romano, vissuto nella prima metà del I secolo d.C.

O – Oltre a opere di carattere prevalentemente letterario, ci sono pervenuti numerosi scritti filosofici, dei quali diamo i titoli e le abbreviazioni relative. Per un elenco di tutte le opere, compresi i titoli di quelle perdute, rimandiamo alla *Notizia* di A. Marastoni, nella sua traduzione dei *Dialoghi*, sotto citata, pp. 45 ss.

1. *La provvidenza*	*De providentia*
2. *La costanza del sapiente*	*De constantia sapientis*
3. *L'ira*	*De ira (in tre libri)*
4. *Consolazione a Marcia*	*Ad Marciam de consolatione*
5. *La vita felice*	*De vita beata*
6. *L'ozio*	*De otio*
7. *La tranquillità dell'animo*	*De tranquillitate animi*
8. *La brevità della vita*	*De brevitate vitae*
9. *Consolazione a Polibio*	*Ad Polybium de consolatione*
10. *Consolazione alla madre Elvia*	*Ad Helviam matrem de consolatione*

A questi dieci scritti, la tradizione ha imposto il titolo, non molto felice, di *Dialoghi*, e qualche editore, tenuto conto che il *De Ira* è in tre libri, parla di *Dialoghi* in 12 libri complessivi.

11. *La clemenza*	*De clementia*
12. *I benefici*	*De beneficiis (in sette libri)*
13. *Questioni naturali*	*Quaestiones naturales (in otto libri)*
14. *Lettere a Lucilio* (124 in XXI libri)	*Ad Lucilium Epistulae morales*

Ecco i titoli delle tragedie (tra paraentesi quadra quelle ritenute spurie):

1. *Ercole furioso*	*Hercules furens*
2. *Le Troiane*	*Troades*
3. *Le Fenicie*	*Phoenissae*
4. *Fedra*	*Phaedra*
5. *Edipo*	*Oedipus*
6. *Tieste*	*Thyiestes*
7. *[Ercole Eteo]*	*[Hercules Oetaeus]*
8. *[Ottavia]*	*[Octavia]*

A queste si aggiunga l'opera comico-satirica sulla morte di Claudio:

9. *Apocolocintosi*	*Apokolokynthosis*

T – Tutte queste opere sono pubblicate per la prima volta in unico volume, in traduzione italiana:
— Seneca, *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di A. Marastoni, M. Natali e I. Ramelli, Bompiani, «Il Pensiero Occidentale», Milano 2000, 2012^{3}.

E T – Edizioni e traduzioni delle opere con particolare riguardo a quelle di interesse filosofico:
1/10. *Dialoghi*
— E. Hermes, *L. Annaei Senecae Dialogorum libri XII*, Lipsiae 1905 (Bibl. Teubn.).
— A. Bourgery – R. Waltz, *Sénèque, Dialogues, Texte établi et traduit*, 4 voll., Paris 1922-1927 (Coll. Budé), più volte riediti. (I primi due volumi sono curati dal Bourgery e contengono, rispettivamente, il primo, il trattato *Sull'ira*, il secondo, il trattato *Sulla vita felice* e *Sulla brevità della vita*. Il volume terzo, curato dal Waltz, contiene le *Consolazioni*, e il quarto, curato dallo stesso autore, contiene *La provvidenza*, *La costanza del saggio*, *La tranquillità dell'animo*, e *L'ozio*).
— N. Sacerdoti, *Senecae Dialogi*, 2 voll., Istituto Editoriale Italiano, Milano s.d. [ma 1969-1971], testo critico con traduzione italiana.
Per le traduzioni, oltre quelle già citate, annesse al testo critico, cfr.:
— R. Del Re, *Seneca, Operette morali*, 3 voll., Zanichelli, Bologna 1971 (contiene, oltre ai *Dialoghi*, anche *La clemenza*, con testo latino a fronte).
— A. Marastoni, *Seneca, I Dialoghi*, Rusconi, Milano 1979. (Ivi, nella Bibliografia, si vedranno le indicazioni delle altre traduzioni complete e parziali dei Dialoghi).
11. *La clemenza*
— F. Préchac, *Sénèque, De la clémence, Texte établi et traduit*, Paris 1921; 1967^{3} (Coll. Budé).
Cfr., inoltre, la traduzione italiana di R. Del Re, contenuta nell'opera sopra citata al n. 1.
12. *I benefici*
— F. Préchac, *Sénèque, Des bienfaits, Texte établi et traduit*, 2 voll., Paris 1961^{2} (Coll. Budé).
— Cfr. la traduzione italiana di:
— S. Guglielmino, *Seneca, I benefici*, Zanichelli, Bologna 1968 (con testo latino a fronte).
13. *Questioni naturali*
— A. Gercke, *L. Annaei Senecae Naturalium quaestionum libri VIII*, Lipsiae 1907 (Bibl. Teubn.).

— P. Oltramare, *Sénèque, Questions naturelles, Texte établi et traduit*, 2 voll., Paris 1929 (Coll. Budé).
— D. Votteri, *Questioni naturali*, UTET, Torino 1989; Milano 1990[2] (con testo a fronte).
14. *Lettere a Lucilio*
— L.D. Reynolds, *L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistulae morales*, 2 voll., Oxonii 1965 (Bibl. Ox.).
— F. Préchac, *Sénèque, Lettres à Lucilius*, 5 voll. (Coll. Budé), Paris 1956-1964, con traduzione francese di H. Noblot.
Per le traduzioni italiane cfr.:
— B. Giuliano, *Seneca, Lettere a Lucilio, 3 voll.*, Zanichelli, Bologna 1969 (con testo latino a fronte).
— U. Boella, *Seneca, Lettere a Lucilio*, Utet, Torino 1951; nuova edizione, con testo latino a fronte, 1975.
— E. Levi, Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, Bompiani, Milano 1957.
— Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, 2 voll., Introduzione di L. Canali, traduzione e note G. Monti, Rizzoli, Milano 1974, 1991[3] (con testo a fronte).
Tragedie
— L. Herrmann*, Sénèque, Tragédies, Texte établi et traduit*, 2 voll., Paris 1924-1926 (Coll. Budé).
— I.C. Giardina, *L. Annaei Senecae Tragoediae*, 2 voll. («Studi pubblicati dall'Istituto di Filologia classica della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna», vol. 20), Editrice Compositori, Bologna 1966 (ivi, pp. XXXI-XXXV, sono indicate le precedenti edizioni).
Una buona traduzione italiana è quella di:
— E. Paratore, *Seneca, Tragedie*, Roma 1956.
Una scelta di testi di interesse filosofico, per i rapporti con il Platonismo si troverà in:
— S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, («Publications in Medieval Studies», 23,1), vol. I, Notre Dame 1986, pp. 155-196.

C – Menzioniamo, anche se molto invecchiata, la seguente edizione, ancora utile per alcuni aspetti del commento, dato anche che è stata di recente ristampata:
— M.N. Bouillet, *L. Annaei Senecae Opera philosophica*, 5 voll., Parisiis 1827-1830; rist. anast., Paideia, Brescia 1972-1978.
Si veda soprattutto:
— G. Scarpat, *Lucio Anneo Seneca, Lettere a Lucilio, Libro primo, testo, introduzione, versione e commento*, Paideia Editrice, Brescia 1975 (ogni epistola è ampiamente introdotta e riccamente illustrata).
— G. Viansino, *Seneca, I dialoghi*, 2 voll., Milano 1988, 1990 (Collana Biblioteca).

L – Una guida lessicale-concettuale di carattere introduttivo è:
— A.L. Motto, *Guide to the Thought of Lucius Seneca*, Amsterdam 1970 (si rifà, purtroppo, ai termini tradotti in inglese e non agli originali).
— Di carattere scientifico sono, invece, i seguenti lessici:
— A. Pittet, *Vocabulaire philosophique de Sénèque*, (AC), Paris 1937.
— A cura del laboratorio di analisi statistica delle lingue antiche, della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Liegi, sono in corso di pubblicazione, sotto la direzione di L. Delatte ed É. Évrard, con la collaborazione di vari autori, indici delle parole e dati statistici, relativi alle singole opere, in vari volumi:
— *Séneque, Index verborum, Relevés statistiques*, Liège-La Haye 1962 ss.
— A cura dell'Istituto di Studi Latini della Facoltà di Lettere e Scienze Umane di Parigi, sotto la direzione di P. Grimal, e con la collaborazione di vari specialisti, sono in corso di pubblicazione:
— *L. Annaei Senecae Operum moralium concordantiae*, PUF, Paris 1965 ss.
— R. Busa – A. Zampolli, *Concordantiae Senecanae*, 2 voll., Olms, Hildesheim-New York 1975 (completo).
— W.A. Oldfather – A.S. Pease – H.V. Canter, *Index verborum quae in Senecae fabulis necnon in Octavia praetexta reperiuntur*, Urbana 1918; rist. anast., Olms, Hildesheim 1964.
— A. Borgo, *Lessico morale di Seneca*, Napoli 1998.

S – C. Marchesi, *Seneca*, Milano 1924; 1944[3].
— M. Gentile, *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*, Milano 1932.
— P. Grimal, *Sénèque, Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1948; 1957[2]; 1966[3].
— I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Torino 1955.
— G. Scarpat, *La lettera 65 di Seneca*, Brescia 1965; 1970[2].
— H. Cancik, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*, Hildesheim 1967.
— AA.VV, *Actas del Congreso Internacional de Filosofia en commemoracion de Séneca en el XIX centenario de su muerte, Córdoba 7-12 de sept. 1965*, 3 voll., Córdoba-Madrid 1965; 1966; 1967.
— I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.
— G.G. Meersseman, *Seneca maestro di spiritualità nei suoi opuscoli apocrifi dal XII al XV secolo*, «Italia medioevale ed umanistica», 16 (1973), pp. 43-135.
— A.J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris 1973.
— AA.VV., *Seneca als Philosoph*, Herausgegeben von G. Maurach, Darmstadt 1975.
— M. Rozelaar, *Seneca, Eine Gesamtdarstellung*, Amsterdam 1976.
— G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia 1977.
— M. Berlincioni, *Educazione alla sapienza in Seneca*, Brescia 1978.
— P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'empire*, Paris 1978.
— M.A.F. Martín-Snchez, *El ideal del sabio en Séneca*, Presentation de J. Oroz Reta, Cordoba 1984.
— P. Grimal, *Sénèque et lo Stoïcisme romaine*, ANRW, II, 36, 3 (1989), pp. 1962-1992.
— M. Hengelbrock, *Das Problem des ethischen Fortschritts in Senecas Briefen,* Hildesheim – Zürich 2000.
— G. Maurach, *Seneca*, Darmstadt 2000.
— V. Viparelli, *Il senso e il non senso del tempo in Seneca*, Napoli 2000.
— P. Veyne, *Seneca. The Life of a Stoic*, Routledge, New York 2002.
— R. Zöller, *Die Vorstellung vom Willen in der Morallehre Senecas*, K.G. Saur, München – Leipzig 2003.
— G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Bompiani, Milano 2003, 2004[4].

B – Per la bibliografia si vedano: Scarpat, *Lettere* ..., pp. 13-21; Marastoni nella Bibliografia alla sua traduzione dei *Dialoghi*, cit., pp. 49-54; A.L. Motto, J. Clark, *Seneca. A Critical Bibliography, 1900-1980. Scholarschip on his Life, Thought, Prose and Influence*, Amsterdam 1989; F.R. Chaumartin, *Quarante ans de recherche sur les oeuvres philosophiques de Sénèque (Bibliographie 1945-1985)*, ANRW, II, 36, 3 (1989), pp. 1545-1605; G. Reinhart, E. Schirok, *Senecas Epistulae morales. Zwei Wege su ihrer Vermittlung*, («Auxilia», 19) Bamberg 1988; M. Scarpat Bellincioni, *Studi senecani e altri scritti*, Brescia 1986; K. Abel, *Seneca. Leben und Leistung*, ANRW, II, 32, 2 (1985), pp. 653-775; Totok 1997, pp. 545-558.

SENIADE DI CORINTO: cfr. Presocratici, 81; Sofisti, 3.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Ältere Sophistik, Xeniades*, Berlin 1952[6], p. 271; ed. Bompiani, pp. 1590-1591.
— M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti, Seniade*, vol. I, Firenze 1949, pp. 118-119; ora in: Sofisti, *Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2009, pp. 193-195.

T – J.L. Poirier, *Les Sophistes, Xéniade, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 1008.
— M. Timpanaro Cardini, *Antica sofistica, Seniade*, in AA.VV*., I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, p. 903.

SENOCRATE DI CALCEDONIA, filosofo platonico del IV secolo a.C. e terzo scolarca dell'Accademia.

O – Ci sono pervenuti solo frammenti e testimonianze.

E – R. Heinze, *Xenokrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892; rist. anast., Olms, Hildesheim 1965.

E T C – M. Isnardi Parente, *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*, Edizione, traduzione e commento («La scuola di Platone», Collezione di testi diretta da M. Gigante, Volume terzo), Bibliopolis, Napoli 1982.

T – Una scelta di frammenti in traduzione tedesca si trova in:
— Nestle, *Die Sokratiker* (cfr. voce Socratici), pp. 199-208.

S – Oltre all'ottimo saggio di R. Heinze, che precede l'edizione, si veda:
— H.J. Kramer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, rist. 1967, pp. 21-126.
— Zeller-Isnardi Parente (cfr. Accademici antichi), pp. 931-998, dove le note di aggiornamento contengono anche ricchi contributi.
— M. Isnardi Parente, *Ὕλη ῥευστὴ*, «La parola del passato», 45 (1990), pp. 277-284.
— M. Baltes, *Zur Theologie des Xenokrates*, in AA.VV., *Knowledge of God in the Greco-Roman World*, ed R. van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld, Leiden 1988, pp. 43-68.
— M. Isnardi Parente*, Le «Tu ne tueras pas» de Xénocrate*, in AA.VV., *Histoire et structure. A la mémoire de Victor Goldschmidt*, études réunies par J. Brunschwig, C. Imbert, A. Roger, Paris 1985, pp. 161-172.
— F. Adorno, *Divagazioni su Senocrate*, «Sandalion», 6-7 (1983-1984), pp. 181-292.
— J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford University Press 2003, cap. 3.

B – In Zeller-Isnardi Parente, loc. cit., si troverà indicata e recensita tutta la letteratura critica sul tema.

SENOFANE DI COLOFONE: cfr. Presocratici, 21 e inoltre:

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Xenophanes*, Berlin 1951[6], pp. 113-139; ed. Bompiani, pp. 263-319.
— M. Untersteiner, *Senofane, Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia («Biblioteca di Studi Superiori», 33), Firenze 1956; 1967[2]; nuova ed. Bompiani, Milano 2008.

T – J.P. Dumont, *Xénophane, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 89-126.
— P. Albertelli, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Senofane*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, pp. 147-178.

T C – J.H. Lesher, *Xenophanes of Colophon, Fragments*, text and traduction with a commentary, Toronto 1992.

L – N. Marinone, *Lessico di Senofane*, Roma 1967; rist. anast., Olms, Hildesheim-New York 1972.

S – K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916; Frankfurt 1959[2]; 1977[3]; a pp. 89-154 viene proposta una interpretazione rivoluzionaria del nostro filosofo.
— G. Calogero, *Senofane, Eschilo e la prima definizione dell'onnipotenza di Dio*, in AA.VV., *Studi di Filosofia greca*, Bari 1950, pp. 31-55.
— C. Corbato, *Studi Senofanei*, «Annali Triestini», 22 (1952), pp. 179-244.
— S. Zeppi, *Studi sulla filosofia presocratica*, Firenze 1962, pp. 1-56.
— J. Lorite Mena, *Jenófanes y la crisis de la objetividad griega*, Bógota 1986.
— E. Heitsch, *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*. Stuttgart 1994.
— C. Schäfer, *Xenophanes von Kolophon*, Stuttgart 1996.

B – Stato della questione sui vari problemi concernenti l'interpretazione di Senofane si troverà in Zeller-Reale (cfr. voce Presocratici), pp. 57-164. La bibliografia si troverà, ivi, pp. xix-xxiii. Per la letteratura più recente si veda: Totok, 1997, pp. 184-185; B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 460-467.

SENOFILO DI CALCIDE: cfr. Presocratici, 52; Pitagorici antichi, 26.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Xenophilos*, Berlin 1951[6], pp. 442-443; ed. Bompiani, pp. 904-905.

— M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Senofilo*, vol. II, Firenze 1962, pp. 422-425; ed. Bompiani, pp. 641-646.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Xénophile, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 548-549.

— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguiaci), Senofilo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, p. 502.

SENOFONTE DI ATENE, scrittore di storia e di argomenti vari. In gioventù fu discepolo di Socrate. Visse a cavallo fra il V e il IV secolo a.C.

O – Delle sue opere pervenuteci, interessano allo studioso di filosofia:

1. *Memorabili di Socrate*	*Commentarii*
2. *Economico*	*Oeconomicus*
3. *Simposio*	*Convivium*
4. *Apologia di Socrate*	*Apologia Socratis*

E T – La più diffusa edizione critica di queste opere è quella di:

— E.C. Marchant, *Xenophontis Opera Omnia, Tomus II: Commentarii Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis*, Oxonii 1901; 1921², più volte ristampata.

— L. De Martinis – G. Reale, *Senofonte, Tutti gli scritti socratici*, testi greci a fronte, saggio introduttivo di G. Reale, introduzione, traduzione, note e apparati di L. De Martinis, Milano 2013.

L – Un lessico dei *Memorabili* è stato curato da:

— C.M. Cloth – M.F. Kellogg, *Index in Xenophontis Memorabilia*, Ithaca 1900; rist. anast., Olms, Hildesheim 1968. Utile, anche se molto vecchio, è

— G.K.A. Thieme – F.W. Sturz, *Lexicon Xenophonteum*, 4 voll., Lipsiae 1801-1804.

T – Tutti gli scritti socratici sono stati tradotti in italiano da:

— R. Laurenti, *Senofonte, Le opere di Socrate* (*Memorabili*, *Convivio*, *Apologia di Socrate*, *Economico*), Cedam, Padova 1961; riedite nel *Socrate* a cura di Giannantoni (cfr. voce Socrate), pp. 75-269.

Le tre ultime sono tradotte anche da:

— L. Montoneri, *Senofonte, Scritti socratici (Economico, Simposio, Apologia di Socrate)*, Patron, Bologna 1964; 1976².

— A. J. Bowen, *Xenophon, Symposium*, with an introduction, translation and commentary, Warminster 1998.

C – O Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1953; Id., *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1956.

S – Oltre ai volumi indicati alla voce Socrate, 2, cfr.

— J. Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris 1947.

— J. Luccioni, *Xénophon et le socratisme*, Paris 1953.

B – Ulteriori indicazioni bibliografiche si vedano in:

— Luccioni, *Xenophon*.., pp. 173 ss. e De Magalhães-Vilhema, *Le probleme de Socrate* ... (cfr. voce Socrate), pp. 194-230; D.R. Morrison, *Bibliography of editions, Translations and Commentary on Xenophon's Socratic Writings, 1600-Present*, Pittsburgh 1989; Totok, 1997, pp. 227-230.

SERAPIONE DI ALESSANDRIA: cfr. Medici Empirici, 2.

SESTIO, FIGLIO DI QUINTO SESTIO: cfr. Neopitagorici, 3.

SESTIO QUINTO, cfr. Neopitagorici, I, 2.

SESTO EMPIRICO, filosofo scettico, della seconda metà del II e dei primi anni del III secolo d.C.

O – Ecco l'elenco delle opere pervenuteci:

1. *Contro i matematici* (in 6 libri) *Adversus mathematicos*
2. *Contro i dogmatici* (in 5 libri) *Adversus dogmaticos*

Queste due opere vengono anche indicate in maniera unitaria con un unico titolo:

— *Adversus mathematicos*, *Contro i matematici* (= coloro che detengono il sapere, gli uomini di cultura), con la numerazione dei libri dall'I all'XI. Ecco il contenuto dei singoli libri:

I. *Contro i grammatici*
II. *Contro i retori*
III. *Contro i geometri*
IV. *Contro gli aritmetici*
V. *Contro gli astrologi*
VI. *Contro i musici*
VII. *Contro i logici*, 1
VIII. *Contro i logici*, 2
IX. *Contro i fisici*, 1
X. *Contro i fisici*, 2
XI. *Contro i moralisti*

3. *Lineamenti pirroniani* (in 3 libri)

E – L'edizione fondamentale è quella iniziata dal Mutschmann e completata da J. Mau e da K. Jancek per la Biblioteca Teubneriana:

— H. Mutschmann – J. Mau, *Sexti Empirici Opera*, Lipsiae 1912-1952.

— vol. I: *Pyrrhoneion hypotyposeon libros tres continens*, recensuit H. Mutschmann, Lipsiae 1912; 2ª ediz. migliorata, 1858, a cura di J. Mau.

— vol. II: *Adversus Dogmaticos libros quinque (Adv. Mathem. VII-XI) continens*, recensuit H. Mutschmann, Lipsiae 1914.

— vol. III: *Adversus Mathematicos libros I-IV continens*, edidit J. Mau, 1961².

L – vol. IV: *Indices*, collegit K. Janácek, Lipsiae 1954; editio altera auctior 1962² (questo indice, ben strutturato e assai ricco, è uno strumento di lavoro veramente prezioso).

E T C – E. Spinelli, *Sesto Empirico, Contro gli etici*, introduzione, edizione, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli 1995.

— E. Spinelli, *Sesto Empirico, Contro gli astrologi*, introduzione, edizione, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli, 2000.

Una versione completa delle opere pervenuteci integrali è quella in lingua inglese curata da:

— R.G. Bury, *Sextus Empiricus, With an English Translation*, 4 voll., London-Cambridge (Mass.) 1933-1949, con successive ristampe (Loeb), con testo greco a fronte, che riproduce sostanzialmente la vecchia e ormai superata edizione Bekker.

In italiano sono stati tradotti i *Lineamenti pirroniani* da:

— S. Bissolati, *Sesto Empirico, Istituzioni pirroniane*, Imola 1870; ried. a cura di G. Rensi, Firenze 1917.

— O. Tescari, *Sesto Empirico, Schizzi pirroniani*, Laterza, Bari 1926. Seconda edizione, Laterza 1988, con introduzione e revisione della traduzione di A. Russo.

— D.D. Geaevas, Πρὸς μουσικούς. *Against the Musicians* (*Adversus musicos*), University of Nebraska Press 1986 (con note, indici e introduzione).

I primi sei libri dell'*Adversus Mathematicos* sono tradotti da:

— A. Russo, *Sesto Empirico, Contro i matematici*, Laterza, Bari 1972. Degli *Adversus Dogmaticos* sono stati tradotti i primi due libri:

— A. Russo, *Sesto Empirico, Contro i logici*, Laterza, Bari 1975.

— G. Indelli, *Sesto Empirico, Contro i fisici, Contro i moralisti*, introduzione, traduzione e note di A. Russo riviste e integrate da G. Indelli, Roma-Bari 1990.

È utile anche la seguente traduzione francese:

— J. Grenier – G. Goron, *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus, Contre les physiciens, Contre les moralistes, Hypotyposes Pyrrhoniennes*, Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1948 (del *Contro i fisici* gli autori propongono solo la parte che concerne la critica alla teologia I, 1-194, omettendo il resto).

— J. E. Annas – J. Barnes, *Sextus Empiricus, Outlines of scepticism*, Cambridge – New York 1994.

S – Si vedano le storie generali dello Scetticismo, di cui diamo notizia alla voce Scettici. Cfr. inoltre:
— W. Heintz, *Studien zu Sextus Empiricus*, Halle 1932; rist. anast., Gestenberg, Hildesheim 1972.
— K. Jancek, *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*, Praga 1972.
— Numerosi contributi si troveranno in:
— AA.VV*., Lo scetticismo*... (cfr. voce Scettici), *passim*.
— J. Allen, *The skepticism of Sextus Empiricus*, ANRW, II,36,4, Berlin – New York 1990, pp. 2582-2607; J. Barnes, *Pyrrhonism, Belief and Causation: Observations on the Scepticism of Sextus Empiricus*, *ibid.*, pp. 2608-95; G. Cortassa, *Il programma dello scettico*, *ibid.*, pp. 2696-2718.
— T. Ebert, *Dialektiker und frühe Stoiker bei Sextus Empiricus, Untersuchungen zur Entstehung der Aussagenlogik*, Göttingen 1991.
— AA.VV., *Sesto Empirico e il pensiero antico*, «Elenchos», 13 (1992).
— L. Floridi, *Sextus Empiricus: the Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford Univ. Press 2002.
— A. Bailey, *Sextus Empiricus and Pyrrhonean Scepticism*, Oxford Univ. Press 2002.

B – Ricchissimo materiale bibliografico si trova in:
— L. Ferraria – G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, contenuta nel volume: *Lo scetticismo*..., sopra citato, pp. 753-850; Totok 1997, pp. 587-589.

SESTO PITAGORICO, autore vissuto probabilmente nel I o nel II secolo d.C.

O – Sotto il nome di Sesto ci è pervenuta una interessante raccolta di *Sentenze*. Sull'identità dell'autore c'è, però, una grande disparità di vedute. È in primo luogo da rilevare che già nel III secolo Origene cita queste sentenze, e, dunque, il loro autore è sicuramente anteriore. Rufino, dapprima condiscepolo e poi avversario di S. Gerolamo, ne fece una traduzione latina (che ebbe grande fortuna), erroneamente attribuita a Sisto II, martire e papa. Alcuni studiosi moderni le attribuirono a Sestio figlio il quale, in esse, avrebbe condensato un'opera di Sestio padre (cfr. voci). Altri ritennero invece, che l'autore fosse un Cristiano, ma che si rivolgesse con la sua opera non solo ai Cristiani, ma anche ai pagani. Qualcuno considerò addirittura le *Sentenze* come un documento delle dottrine degli Esseni. Forse la verità è nella soluzione più semplice: l'autore è probabilmente un pagano, dato che sono assenti i dogmi specifici del cristianesimo, mentre gli influssi della religione giudaico-cristiana si spiegano perfettamente data l'epoca in cui visse (del resto sono frequenti anche in altri autori pagani dell'epoca). Non si possono peraltro escludere, come alcuni vogliono, interpolazioni di mano cristiana. Il pitagorismo delle *Sentenze* è, però, alquanto generico.

E T – Fra le numerose edizioni e traduzioni delle *Sentenze*, ricordiamo le più facilmente accessibili.
— A. Elter, *Sexti Pythagorici Sententiae cum appendicibus*, Bonnae 1892.
— Mullach, *Fr. Phil. Gr*., II, pp. 522 ss.
— F. De Paola, *Le sentenze di Sesto, Con introduzione, testo e versione*, Milano 1937 (si rifà all'edizione Elter e contiene anche la traduzione latina di Rufino).
— H. Chadwick, *Sextus Pythagoraeus, Sentences, A Contribution to the History ol Early Christian Ethics*, Cambridge University Press, London-New York 1959.
— R. Edwards, R. Wild, *Sextus Pythagoreus, The Sentences of Sextus*, Chico 1981.
— P.H. Poirier – L. Painchaud, *Les sentences de Sextus (NH XII,1) et Fragments (NH XII,3), Les sentences de Sextus, Fragment de la République*, Québec, 1983.
— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 267-270 (una selezione di sentenze).

S – A. Carlini*, Il più antico testimone greco di Sesto Pitagorico. P. Palau Rib. inv. 225v*, «Rivista di Filologia e Istruzione Classica», 113 (1985), pp. 5-26.

B – Breve stato della questione e ampia analisi si troverà nell'introduzione del De Paola, *op. cit*., pp. IX-XV, che, peraltro, sostiene la tesi desueta dell'origine essenica delle *Sentenze* (pp. XV-CXXXV).

SETTE SAPIENTI: cfr. Presocratici, 10, e inoltre:

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Anfänge, III. Frühe kosmologische und gnomische Prosa, Die sieben Weisen*, Berlin 1951[6], pp. 61-66; ed. Bompiani, pp. 122-141.
— B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, Tusculum-Bücherei, München 1971[4].
— I. Ramelli, *I sette Sapienti. Vite e opinioni*, nell'ed. di B. Snell, Bompiani, Milano 2005.

T – G. Giannantoni, *Gli inizi, III. Primi documenti di prosa cosmologica e gnomica, I sette sapienti*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, pp. 71-76.

S – W. Buehler, *Zur handschriftlichen Überlieferung der Sprüche der Sieben Weisen*, Göttingen 1989.

SEVERO, filosofo medioplatonico del II secolo d.C.

O – Ci sono pervenuti solo testimonianze e frammenti, raccolti e tradotti con commenti in:

E T C B – A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 377-433.
— Medioplatonici, *Opere, frammenti, testimonianze*, ed. Vimercati, pp. 531-555.

T – G. Martano, *Due precursori del neoplatonismo,* Silvio Viti, Napoli, s. d., pp. 63-68 (contiene le testimonianze tratte da Proclo e da Giamblico e il frammento trasmessoci da Eusebio di Cesarea).

S – G. Martano, *Due precursori*..., sopra cit., pp. 9-21. Nelle note di questo studio si troverà anche la traduzione italiana dei frammenti.

SFERO DI BORISTENE: cfr. Stoici antichi, 8.

S B P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 579-583.

SIMMIA DI SIRACUSA: cfr. Megarici, 19.

SIMO DI POSIDONIA: cfr. Presocratici, 56; Pitagorici antichi, 30.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Simos, Myonides, Euphranor*, Berlin 1951[6], pp. 444-445; ed. Bompiani, pp. 112-113.
— M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Simo, Simonide, Eufranore*, vol. II, Firenze 1962, pp. 436-439; ed. Bompiani, pp. 663-668.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Simos, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 555.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Simo, Mionide, Eufranore*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, p. 506

SIMO DI POSIDONIA, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 53.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Simos*, Abo 1965, p. 187.

SIMPLICIO DI CILICIA: filosofo neoplatonico vissuto nella seconda metà del VI secolo d.C. Fu discepolo di Ammonio e poi di Damascio.

O – Simplicio è ancor oggi letto e apprezzato, soprattutto per i suoi commenti ad Aristotele:

1. *Commentario al trattato Sul cielo di Aristotele*	*In Aristotelis De caelo*
2. *Commentario alle Categorie di Aristotele*	*In Aristotelis Categorias*
3. *Commentario alla Fisica di Aristotele*	*In Aristotelis Physicorum libros*
4. *Commentario al trattato Sull'anima di Aristotele*	*In Aristotelis De anima*

5. Importante è anche il *Commentario al Manuale di Epitteto*.
Per quanto concerne il *De anima* si veda, però, quanto diciamo alla voce Prisciano.

E – I commentari ad Aristotele sono pubblicati nei *C.A.G.*, VII, VIII, X e XI (cfr. le indicazioni analitiche che diamo alla voce Commentari Greci di Aristotele).

Il *Commentario al Manuale di Epitteto* si troverà in:
— F. Dübner, *Theophrasti Characteres Marci Antonini Commentarii Epicteti Dissertationes ab Arriano litteris mandatae, Fragmenta et Enchiridion cum Commentario Simplicii, Cebetis Tabula, Maximi Tyrii Dissertationes Graece et Latine cum indicibus*, Didot, Parisiis 1840 (rist. 1842 e 1877).
— I. Hadot, *Simplicius*, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, introduction et édition critique du texte grec, Leiden 1996.
— I. Hadot, *Simplicius*, *Commentaire sur le «Manuel» d'Épictète*, 1, texte établi et traduit, Paris 2001.

T – Di Simplicio sono state finora pubblicate nella collana «Ancient Commentators on Aristotle», a cura di R. Sorabji, presso la Duckworth e la Cornell University Press 1989-2004 (London – Ithaca) le seguenti traduzioni inglesi:
— R.J. Hankinson, *Simplicius, On Aristotle On the Heavens 1.1-4*, 2002.
— R.J Hankinson, *Simplicius, On Aristotle On the Heavens 1.5-9*, 2004.
— M. Chase, *Simplicius, On Aristotle Categories 1-4*, 2003.
— F. A. J. de Haas – B. Fleet, *Simplicius, On Aristotle Categories 5-6*, 2001.
— B. Fleet, *Simplicius, On Aristotle Categories 7-8*, 2002.
— R. Gaskin, *Simplicius, On Aristotle Categories 9-15*, 2000.
— B. Fleet, *Simplicius, On Aristotle Physics 2*, 1997.
— J.O. Urmson, *Simplicius, On Aristotle Physics 3*, 2002.
— J.O. Urmson, *Simplicius, On Aristotle Physics 4.1-5 & 4.10-14*, 1992.
— J.O. Urmson, *Simplicius, On Aristotle Physics 4.6-9 (= On Aristotle On the Void)*, 1994: cfr. la voce Filopono.
— J.O. Urmson, *Simplicius, On Aristotle Physics 5*, 1997.
— D. Konstan, *Simplicius, On Aristotle Physics 6*, 1989.
— C. Hagen, *Simplicius, On Aristotle Physics 7*, 1994.
— R. McKirahan, *Simplicius, On Aristotle Physics 8.6-10*, 2001.
— J.O. Urmson, *Simplicius, Corollaries on Time and Place*, 1992.
— C. Wildberg, *Simplicius, Against Philoponus On the Eternity of the World*,1991: cfr. la voce Filopono.
— J.O. Urmson, *Simplicius, On Aristotle On the Soul 1.1-2.4*, 1995.
— C. Steel, *Simplicius, On Aristotle On the Soul 2.5-12 (Sp.)*, 1997: cfr. la voce Prisciano.
— H. J. Blumenthal, *Simplicius, On Aristotle On the Soul 3.1-5 (Sp.)*, 2000.
— C. Brittain – T. Brennan, *Simplicius, On Epictetus Handbook 1-26*, 2002.
— T. Brennan – C. Brittain, *Simplicius, On Epictetus Handbook 27-53*, 2002.
Sono già annunciate le seguenti:
— R. J. Hankinson, *Simplicius, On Aristotle On the Heavens 1.10-12*, prev. 2004.
— I. Mueller, *Simplicius, On Aristotle On the Heavens 2.1-9*, prev. 2004.
— I. Mueller, *Simplicius, On Aristotle On the Heavens 2.10-14*, prev. 2004.

S – K. Praechter, articolo *Simplicius*, in *R.E.*, III A 1 (1927), coll. 204-213.
— H. Meyer, *Das Corollarium de tempore des Simplikios und die Aporien des Aristoteles zur Zeit*, Meicenheim am Glan 1969.
— I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius,* Études Augustiniennes, Paris 1978.
— AA.VV., *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque international de Paris (28 Sept-1 oct. 1985)*, ed. I. Hadot, Berlin 1987.
— H.J. Blumenthal, A.C. Lloyd, *Soul and Structure of Being in Late Neoplatonism, Syrianus, Proclus and Simplicius*, Liverpool 1982.
— H.J. Blumenthal, *Soul Vehicles in Simplicius*, in AA.VV., *Platonism in Late Antiquity*, ed. S. Gersh, C. Kannengiesser («Christianity and Judaism in Antiquity, Charles Kannengiesser, Series Editor,», 8), Notre Dame 1992, pp. 173-188.
— E. Sondergesser, *Simplikios. Über die Zeit, ein Komentar zum Corollarium de tempore*, («Hupomnemata», 70), Göttingen 1982.
— A. Stevens, *Postérité de l'être: Simplicius interprète de Parménide*, Bruxelles 1990.
— I.M. Croese, *Simplicius on continuous and instantaneous change: neoplatonic elements in Simplicius' interpretation of Aristotelian Physics*, Leiden – Utrecht 1998.

B – In Hadot 1978, cit., pp. 209-216, si troverà una bibliografia essenziale; cfr. anche Totok, 1997, pp. 622-623.

SINCELLO GIORGIO, monaco bizantino e cronista vissuto nell'VIII secolo e agli inizi del IX d.C., autore di una *Chronographia ab Adamo usque ad Diocletianum*.

SINESIO DI CIRENE, filosofo neoplatonico della scuola di Alessandria, nato intorno al 370 d.C., discepolo di Ipazia ad Alessandria, poi convertitosi al Cristianesimo e divenuto vescovo a Cirene intorno al 410. Morì intorno al 413.

O – Ci sono pervenute le seguenti opere:

1. *Sulla regalità*	*De regno*
2. *Sulla Provvidenza*	*De providentia*
3. *Il Dono*	*De dono*
4. *Sui Sogni*	*De insomniis*
5. *Encomio della calvizie*	*Calvitii encomium*
6. *Dione*	*Dio*
7. Due *Catastasi*	*Orationes*
8. Due *Omelie*	*Homiliae*
9. *Inni* (nove autentici e uno giudicato spurio)	*Hymni*
10. Numerose *Lettere*	*Epistolae*

E – Tutte le opere sopra indicate, eccetto le *Lettere*, sono state pubblicate da:
— N. Terzaghi, *Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula*, 2 voll. («Scriptores Graeci et Latini»), Romae 1939-1944.
— Degli *Inni* si veda anche l'edizione di:
— A. Dell'Era, *Sinesio di Cirene, Inni, Edizione, prefazione, traduzione e note*, Tumminelli, Roma 1968 (con ricco indice, pp. 187-231).
Per le *Lettere* si vedano:
— J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. LXVI, coll. 1321 ss.
— R. Hercher, *Epistolographi Graeci, Graece et Latine*, Parisiis 1873; rist. anast., Hakkert, Amsterdam 1965, pp. 638-739.

T C – W. Lang, *Das Traumbuch des Syneios von Kyrene*, Tübingen 1926 (commentario pp. 32-91).
— Ch. Lacombrade, *Le Discours sur la royauté de Synésios de Cyrène à l'Empereur Arcadios, Traduction nouvelle avec introduction, notes et commentaire*, Paris 1951.
— K. Treu, *Synesios von Kyrene, Ein Kommentar zu seinem Dion*, Akademie Verlag, Berlin 1958. Cfr. anche:
— S. Nicolosi, *Il De Providentia di Sinesio di Cirene, Studio critico e traduzione*, Cedam, Padova 1969.
— Oltre alle traduzioni già menzionate, si veda:
— M. Angelelli, *Delle opere di Sinesio*, 2 tomi, Bologna 1827-1828 (non completo).
— A. Casini, *Tutte le opere di Sinesio di Cirene*, Gastaldi, Milano 1970.
— A. Garzya, *Opere di Sinesio di Cirene: Epistole, Operette, Inni*, UTET, Torino 1989.
— D. Susanetti, *Sinesio di Cirene, I sogni*, introduzione, traduzione e commento, Bari 1992.

S – W. Theiler, *Die Chaldaischen Orakel und die Hymnen der Synesios*, Halle 1942; ora anche in: *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, pp. 252-301.
— Ch. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, Hellène et chrétien*, Paris 1951.
— H.I. Marrou, *Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Saggi a cura di A. Momigliano, Torino 1968, pp. 139-164.
— J. Bregman, *Synesius of Cyrene. Philosopher-bishop* (Berkeley) (Cal.) 1982.
— S. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Thelogie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen 1985.
— D. Roques, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaique du bas empire*, Paris 1988.
— B.A. Roos, *Synesius of Cyrene: a study in his personality*, Lund, 1991.
— A. Garzya, *Osservazioni sull'Epistola 140 di Sinesio*, in AA.VV., *Platonism in Late Antiquity*, ed. S. Gersh, C. Kannengiesser («Christianity and Judaism in Antiquity, Charles Kannengiesser, Series Editor», 8) Notre Dame 1992, pp. 231-238.

— M. Di Pasquale Barbanti, *Filosofia e cultura in Sinesio di Cirene*, Firenze 1994.
— T. Schmitt, *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene*, München 2001.

B – Esauriente bibliografia si troverà in Lacombrade, *Synésios*..., pp. 290-295; cfr. anche Totok, 1997, pp. 623-624.

SIRIANO DI ALESSANDRIA, filosofo neoplatonico della scuola di Atene, discepolo, collaboratore e successore di Plutarco vissuto fra il IV e il V secolo d.C.

O – Ci sono pervenuti:
1. *Commentari alla Metafisica di Aristotele* (ai libri Β Γ Μ Ν)
2. *Commentari ad Ermogene*

E – I primi sono editi nei *C.A.G.*, VI, 1 (cfr. indicazione analitica alla voce Commentari greci di Aristotele).
Per i secondi si veda:
— H. Rabe, *Syriani in Hermogenem commentaria*, 2 voll., Lipsiae 1913 (Bibl. Teubn.). (Questo Ermogene è un retore greco, vissuto fra il II e il III secolo d.C., rimasto ai suoi tempi poco apprezzato come teoreta, e, invece, rivalutato a partire dal V secolo).

S – Praechter, *Syrianos*, in *R.E.*, IV, A II (1932), coll. 1728-1775.
— P. Merlan, *Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern*, in AA. VV., *Parusia* (cfr. voce Platone), Frankfurt am Main 1965, pp. 143 ss.
— H.J. Blumenthal, A.C. Lloyd, *Soul and Structure of Being in Late Neoplatonism, Syrianus, Proclus and Simplicius*, Liverpool 1982.
— D.J. O'Meara, *Le problème de la métaphysique dans l'antiquité tardive*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 33 (1986), pp. 3-22.
— R.L. Cardullo, *Syrianus» lost commentaries on Aristotle*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London», 33 (1987), pp. 112-124.
— H.D. Saffrey, *How did Syrianus regard Aristotle?*, in AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 173-179.
— C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la «Métaphysique» d'Aristote*, Leiden 2001.

B – R.L. Cardullo, *Siriano di Atene nella storiografia filosofica moderna e contemporanea*; Catania 1986; Ead., *Siriano nella storiografia filosofica moderna e contemporanea*, «Siculorum Gymnasium», 40 nn.1/2 (1987), pp. 71-182.

SIRONE EPICUREO

E – M. Gigante, *I frammenti di Sirone*, «Paideia», 445 (1990), pp. 175-198.

B – M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Ueberweg-Flashar, 4/1, 1994, pp. 274 s.

SOCRATE DI ATENE, 470/469 399 a.C.

O – Come è noto, Socrate non volle scrivere nulla, ma del suo pensiero vi sono numerosissime testimomanze, di vario genere e di varia credibilità storica. Ecco gli autori da cui si desumono queste testimonianze:

1. Aristofane e i comici
2. Senofonte
3. Platone
4. Aristotele
5. I Socratici minori
6. Altri testimoni secondari

1. *Aristofane come fonte del pensiero socratico*

L'importanza di Aristofane come fonte per la ricostruzione del pensiero socratico (soprattutto con la commedia *Le nuvole*) è emersa chiaramente solo negli studi del nostro secolo (cfr. quanto diciamo, a questo proposito, nel vol. II).

E – Fra le edizioni delle *Nuvole* spiccano:
— R. Cantarella, *Aristofane, Le Commedie, Edizione critica e traduzione*, vol. III, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1954.

— K.J. Dover, *Aristophanes, Clouds, Edited with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1968.
— G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 1-374.
— F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 67-74, 281-286, 503-510.

T – Fra le traduzioni si segnalano, oltre a quella del Cantarella, che accompagna il testo nell'edizione citata, quella del Marzullo, sotto indicata, e quella ormai classica del Romagnoli

S – L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, New York-London 1966.
— F. Sarri, *Rilettura delle «Nuvole» di Aristofane come fonte per la conoscenza di Socrate*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 65 (1973), pp. 532-550.
— AA.VV., *Der historische Sokrates*, hrsg. A. Patzer («Wege der Forschung», 585), Darmstadt 1987.

B – Nell'articolo di Sarri si troverà ulteriore bibliografia sul tema.

2. *Senofonte come testimone del pensiero socratico*

Le testimonianze di Senofonte sulla figura e sul pensiero di Socrate si possono ricavare, oltre che dai famosi *Detti Memorabili di Socrate*, dall'*Economico*, dal *Simposio*, dall'*Apologia di Socrate*. Per l'indicazione delle edizioni e delle traduzioni si veda la voce Senofonte. Qui menzioniamo alcuni volumi fondamentali che interessano soprattutto l'aspetto di Senofonte come testimone socratico, o le sue opere cosiddette «socratiche».

S – K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 2 tomi in 3 voll., Berlin 1893-1901.
— H. von Arnim, *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*, Kobenhavn 1923.
— G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. III, pp. 3-88.
— V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate, Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris 1952, pp. 194-235.
— O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1953.
— O. Gigon, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1956.
— A.H. Chroust, *Socrates, Man and Myth, The Two Socratic Apologies of Xenophon*, London 1957.
— L. De Martinis – G. Reale, *Senofonte, Tutti gli scritti socratici*, testi greci a fronte, saggio introduttivo di G. Reale, introduzione, traduzione, note e apparati di L. De Martinis, Milano 2013.

B Ampia bibliografia sul tema si trova in Magalhães-Vilhena, cit.

3. *Platone come fonte per la ricostruzione del pensiero socratico*

Testimonianze di vario genere su Socrate si ricavano da molti dei dialoghi di Platone, e non solo dagli scritti giovanili (nelle *Leggi*, ad esempio, che è l'ultima delle opere di Platone, riscontriamo forti inflessioni socratiche). Per le indicazioni circa le edizioni, le traduzioni e la bibliografia concernente Platone, si veda la voce. Qui ricordiamo solo alcuni studi sul tema specifico di Platone come fonte socratica:

S – A. Capizzi, *Socrate e i personaggi filosofi di Platone, Uno studio sulle strutture della testimonianza platonica e un'edizione delle testimonianze contenute nei dialoghi*, Roma 1970.
— V. De Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate, Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris 1952 (cfr. in particolare tutta la seconda parte intitolata *L'historicité du socratisme platonicien*, pp. 303-451).
— V. De Magalhães-Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris 1952.
— C.H. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue*, Cambridge-New York (N. Y.), 1996.
— G.X. Santas, *Socrate. La filosofia dei dialoghi giovanili di Platone*, introduzione di G. Reale, traduzione di F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2003.

B – Tutta la bibliografia utile sul tema si troverà in Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*..., cit., pp. 305 ss., nelle note.

4. *Aristotele come testimone del pensiero socratico*

Tutte le testimonianze su Socrate, che si trovano, oltre che nella *Metafisica* in alcune delle opere maggiori di Aristotele, sono state sistematicamente raccolte e pubblicate da:

— T. Deman*, Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, «Les Belles Lettres», Paris 1942.

I cinquantun passi di questa raccolta sono tradotti dallo stesso Deman e puntualmente commentati. Venticinque di essi (i principali) sono anche tradotti in italiano nel volume a cura di G. Giannantoni, che citiamo sotto.

S B – Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*..., pp. 231-302. Ivi, nelle note, si troverà anche una assai ricca bibliografia.

5. *I Socratici Minori come fonti per la ricostruzione del pensiero di Socrate*

Si vedano le voci: Antistene, Eschine, Aristippo, Euclide, Fedone.

S – Tutta la letteratura utile sui Socratici minori si troverà in:
— Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*..., pp. 459-469.

6. *Testimoni minori: Policrate e Isocrate*

Fra gli altri testimoni di Socrate, sono andati acquistando un certo rilievo Policrate e Isocrate.

Policrate scrisse una *Accusa di Socrate*, i cui frammenti sono stati raccolti e tradotti da:
E – J. Humbert, *Polycratès, L'accusation de Socrate et le Gorgias*, Klincksiek, Paris 1930.

Su Isocrate come fonte socratica, cfr.:
S – F. Sarri, *Isocrate come testimone del messaggio socratico*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 61 (1974), pp. 4058.

7. *Raccolte di insieme*

Un'edizione che presenti in maniera globale le fonti per la ricostruzione del pensiero socratico non esiste ancora ed è, obiettivamente, se non impossibile, certamente di assai difficile realizzazione. In ogni caso, poiché si tratta di autori di cui esistono eccellenti edizioni, da noi sopra indicate, si tratta di una mancanza cui si può porre facile rimedio. Invece esiste un'utile raccolta in traduzione italiana di quasi tutte le fonti, eccetto Platone e i Socratici minori, nel volume curato da G. Giannantoni:
— Socrate, *Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Laterza, Bari 1971.

Il volume comprende: Aristofane, *Nuvole*; altre testimonianze tratte dalla commedia e dai comici greci; la parodia lucianea; tutte le opere socratiche di Senofonte; le testimonianze aristoteliche; *La vita di Socrate* di Aristosseno; le biografie di Diogene Laerzio e della *Suda*; la letteratura gnomologica; *Epistole pseudosocratiche*; due *Declamazioni* di Libanio; testimonianze dei Padri cristiani (*Atti dei martiri*, Giustino, Taziano, Atenagora, Teofilo, Clemente di Alessandria, Origene, Clemente Romano, Eusebio, Tertulliano, Minucio Felice, Cipriano, Arnobio, Lattanzio, Girolamo, Agostino, Basilio). I traduttori sono: B. Marzullo per Aristofane; R. Laurenti per Senofonte e i Padri cristiani; M. Gigante per Diogene Laerzio; E. Celluprica e A.M. Ioppolo, in collaborazione con G. Giannantoni, per le fonti biografiche e dossografiche e le declamazioni di Libanio; M.C. De Felice, in collaborazione con G. Giannantoni, per i frammenti dei comici e le epistole pseudosocratiche, e A. Panvini, in collaborazione con G. Giannantoni, per la letteratura gnomologica.

8. *Alcune moderne ricostruzioni critiche del pensiero socratico*
— A. Labriola, *Socrate*, a cura di B. Croce, Bari 1909 (piu volte riedito).
— A.E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford 1911.
— H. Maier, *Sokrates, Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913, rist. anast., Scientia Verlag, Aalen 1966; traduzione italiana di G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1943; rist. 1970.
— J. Stenzel, *Sokrates*, in *R.E.*, III, A 1 (1927), coll. 811-890 (dell'autore si veda anche *Zur Logik des Sokrates*, in *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1956, pp. 48-59).
— A.E. Taylor, *Socrates*, London 1933; traduzione italiana di M. Tioli Gabrieli, La Nuova Italia, Firenze 1952.
— A. Banfi, *Socrate*, Milano 1944; 1963².
— O. Gigon, *Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947; 1979²; Tübingen 1994³.

— A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid 1953[2]; traduzione francese di H.E. Del Medico, Paris 1954.
— W. Jaeger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, II, Berlin-Leipzig 1944, più volte riedita; traduzione italiana di A. Setti, La Nuova Italia, Firenze 1954; nuova edizione Bompiani, Milano 2003.
— F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Bari 1970.
— J. Irmscher, *Sokrates. Versuch einer Biographie*, Leipzig 1982.
— M. Montuori, *Socrate, fisiologia di un mito*, Roma-Firenze 1974; trad. inglese, Amsterdam 1981; nuova edizione con introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1998.
— AA.VV., *Der historische Sokrates*, ed. A. Patzer («Wege der Forschung», 585), Darmstadt 1987.
— W.K.C. Guthrie, *Socrate*, Milano 1986 (traduzione del III vol. della sua *History of Greek Philosophy*, pp. 321-507, Cambridge 1969).
— J. Brun, *Socrate*, Paris 1992.
— J. Beckman, *The religious Dimension of Socrates Thought*, («Studies in Religion», Suppl. 7), Waterloo (Ontario) 1979.
— G. Vlastos *Socrates: ironist and moral philosopher*, Cambridge, 1991; edizione italiana: *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, a cura di A. Blasina, La Nuova Italia, Firenze 1998.
— H.L. Kessler (a cura di), *Sokrates-Studien. 1*, Zug 1993; *Sokrates-Studien. 2*, Zug 1995; *Sokrates-Studien*, 3, Heitersheim 1997.
— J. Burnet, *Interpretazione di Socrate*, introduzione, traduzione e apparati di F. Sarri, Vita e Pensiero, Milano 1994.
— G. Vlastos, *Socratic studies*, Cambridge-New York 1994; edizione italiana: *Studi socratici*, traduzione di F. Filippi, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2003.
— G. Figal, *Sokrates*, München 1995; 1998[2].
— AA.VV., *Lezioni socratiche*, a cura di G. Giannantoni e M. Narcy, Napoli 1997.
— F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997.
— H.H. Benson, *Socratic wisdom*, Oxford – New York 2000.
— E.M. Kaufmann, *Sokrates*, München 2000.
— J. Patocka, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, a cura di G. Girgenti e M. Cajthaml, testo ceco a fronte, Bompiani, Milano 2003.
— G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano 2000; BUR Saggi 2013[2].
— F. Filippi, *Socrate nell'età dell'ermeneutica. Rilettura del pensiero socratico alla luce dell'ontologia ermeneutica di H.-G. Gadamer*, Guerini, Milano 2003.

B – Un buon panorama delle interpretazioni di Socrate si trova in: P. Rossi, *Per una storia della storiografia socratica*, in AA.VV., *Problemi di storiografia filosofica*, Milano 1951, pp. 85-140; Mangalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate...*, cit. Ivi, pp. 459-566, si troverà anche la più ampia bibliografia finora redatta sul nostro autore. Molte indicazioni di opere uscite dopo la pubblicazione del volume di Magalhães-Vilhena (1952) si troveranno in: Adorno, *op. cit.*, pp. 185-210; L. Rossetti, *Socrate e le scuole socratiche minori*, in *Grande antologia filosofica*, 32, Milano 1984; A. Patzer, *Bibliographia Socratica. Die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neuste Zeit in systematisch-chronologischer Anordnung*, Freiburg 1985; L.E. Navia, E.L. Katz, *Socrates. An annotated Bibliography*, New York 1988; K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 224-341; Sarri, *op. cit.*, 1997, pp. 291-317; Totok, 1997, pp. 215-226.

SOCRATICI MINORI, si vedano le voci: Cinici, Cirenaici, Eliaci, Megarici.

O – Di tutti i Socratici Minori ci sono giunti solo frammenti.

E Ha raccolto e accuratamente sistemato l'ingente materiale:
— G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990.

T – W. Nestle, *Die Sokratiker, in Auswahl übersetzt und herausgegeben*, Jena 1922; rist. anast., Scientia Verlag, Aalen 1968.

S – Sui Socratici minori considerati nel loro insieme, le pagine più significative si leggono nelle grandi storie della filosofia. In particolare segnaliamo:
— Th. Gomperz, *Pensatori greci*, II, traduzione italiana di L. Bandini, Firenze 1933 (l'edizione originale tedesca è del 1896), pp. 527-714.
— W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III, Cambridge 1969. Cfr. inoltre:
— Nestle, *op. cit*., pp. 5-78.
— J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, Paris 1967, pp. 211-283.
— AA.VV., *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, a cura di G. Giannantoni, Bologna 1977.
— V. de Magalhaes-Vilhena, *Le problème de Socrate*, Paris 1952.

B – Giannantoni, *S.R*., cit., pp. 3-88; K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 324-364.

SOFISTI (secoli V e inizi del IV a.C.)
Ecco il catalogo dei nomi e dei documenti inclusi nella raccolta dell'Untersteiner (nell'opera sotto citata) e nel Diels-Kranz.

1. (= 79 DK) **Sofistica**, nome e concetto.
2. (= 80 DK) **Protagora di Abdera**.
3. (= 81 DK) **Seniade di Corinto**.
4. (= 82 DK) **Gorgia di Leontini**.
5. (= 83 DK) **Licofrone**, discepolo di Gorgia.
6. (= 84 DK) **Prodico di Ceo**.
7. (= 85 DK) **Trasimaco di Calcedonia**.
8. (= 86 DK) **Ippia di Elide**.
9. (= 89 DK) **Anonimo di Giamblico**.
10. (= 90 DK) **Ragionamenti Duplici**.
11. (manca in DK) **Anonimo intorno alle leggi**, appartenente probabilmente alla fine del V secolo (scoperto dal Pohlenz).
12. (manca in DK) **Anonimo intorno alla musica**, forse appartenente agli inizi del IV secolo a.C.
13. (= 87 DK) **Antifonte di Atene**.
14. (= 88 DK) **Crizia di Atene**.

O – Di tutti i Sofisti sono pervenuti, oltre a testimonianze, alcuni frammenti, talora anche consistenti. Di Gorgia ci sono pervenuti addirittura due interi discorsi: *L'encomio di Elena* e il *Palamede*, oltre a due ampi sunti del trattato *Sulla natura o sul non essere*. Segnaliamo, fra l'altro, gli ampi e significativi frammenti di Antifonte restituiti dai papiri di Ossirinco n. 1364 e n. 1797 nel 1915 e nel 1922, oltre ai documenti già indicati sopra ai nn. 9-12.

E T – Oltre al Diels-Kranz è da vedere l'edizione più ricca di M. Untersteiner, in 4 fascicoli, nella «Biblioteca di Studi Superiori» dell'Editrice La Nuova Italia, con commentario analitico (e traduzione italiana).
— M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti, Introduzione, traduzione e commento*, vol. I: *Protagora e Seniade*, La Nuova Italia, Firenze 1949; 1967[7].
— M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, vol. II: *Gorgia, Licofrone, Prodico*, La Nuova Italia, Firenze 1949; 1967[2].
— M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, vol. III: *Trasimaco, Ippia, Anonimo di Giamblico, Ragionamenti duplici, Anonimo intorno alle leggi, Anonimo intorno alla musica*, La Nuova Italia, 1954; 1967[2].
— A. Battegazzore – M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, vol. IV: *Antifonte, Crizia*, La Nuova Italia, Firenze 1962; 1967[2] (è di A. Battegazzore la parte concernente Crizia). – Tutti questi ultimi studi sono stati raccolti in univo volume: M. Untersteiner, *Sofisti*, *Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2009.

T – Otre alla traduzione dell'Untersteiner (e di Battegazzore per Crizia), ricordiamo quella sobria e precisa di:
— M. Timpanaro Cardini, *I Sofisti, Frammenti e testimonianze*, Laterza, Bari 1923; 1954[2]; ora anche in I Presocratici (cfr. voce).

S – Tra le ricostruzioni del pensiero, del significato e del valore della Sofistica ricordiamo:
— T. Gomperz, *Pensatori greci*, vol. II, traduzione italiana di L. Bandini, Firenze 1933 (edizione originale Leipzig 1896), pp. 207-329.
— H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig-Berlin 1912; Darmstadt 1965[2].
— G. Saitta, *L'illuminismo della sofistica greca*, Milano 1938.
— F. Heinimann, *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denlzen des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945; Darmstadt 1972[3].
— M. Untersteiner, *I Sofisti*, Torino 1948; Seconda edizione riveduta e notevolmente ampliata con un'appendice su *Le origini sociali della Sofistica*, 2 voll., Milano 1967.
— E. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchatel 1949.
— A. Levi, *Storia della sofistica*, a cura di D. Pesce, Napoli 1966.
— G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei Sofisti*, Napoli 1971.
— AA.VV., *Sophistik*, Herausgegeben von C.J. Classen, Darmstadt 1976.
— AA.VV., *Positions de la Sophistique. Colloque de Cerisy*, ed. par Cassin B., Paris 1986.

B – Ricca bibliografia si troverà in M. Untersteiner, *I Sofisti*, vol. II, pp. 287-309. Una breve storia delle interpretazioni della sofistica a cura di C. Corbato si trova nelle *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, Brescia 1975, pp. 115 ss. La bibliografia più recente si troverà in B. Kerferd – H. Flashar, *Die Sophistik*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 108-137; Totok, 1997, pp. 206-209.

SOFONIA, monaco bizantino commentatore di Aristotele, vissuto fra il XIII e il XIV secolo d.C.

O – Ci sono pervenute sue esegesi dei *Parva naturalia* e del *De anima*. (Qualche studioso ha avanzato la congettura che possano essere di Sofonia il commento agli *Analitici primi*, giuntoci sotto il nome di Temistio e anonimi commenti alle *Categorie* e agli *Elenchi sofistici*).

E – Queste opere sono edite nei *C.A.G.*, V, 6; XIII, 1; cfr. XXIII, 3; XXlll, 2; XIII, 4. (Si vedano indicazioni analitiche alla voce Commentari Greci di Aristotele).

SOPATRO DI APAMEA: cfr. Neoplatonici, III, 3.

SOSIGENE PERIPATETICO: cfr. Peripatetici, C, 8; Elenco scolarchi. 17.

S – P. Moraux, *Der Aristotelismus* (cfr. voce Peripatetici), vol. II, pp. 335-360; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 1. *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 323-346.

SOSIPATRA DI CAPPADOCIA: cfr. Neoplatonici, IV, 12.

SOSTRATO IL BEOTO: cfr. Cinici. 23.

SOZIONE DI ALESSANDRIA PERIPATETICO, erudito vissuto nella prima metà del II secolo a.C. È considerato come colui che avrebbe introdotto per la prima volta il criterio della «successione» nell'antica dossografia anziché il criterio di esposizione per problemi, seguito prima nel Peripato.

O – Scrisse, infatti, una *Successione dei filosofi in tredici libri*, che è andata perduta, ma di cui rimangono vestigia in Ippolito (cfr. voce) e, soprattutto, in Diogene Laerzio, il quale la utilizzò ampiamente.

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Supplementband II: *Sotion*, 1978, Benno Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1974.

S – F. Aronadio, *Due fonti laerziane: Sozione e Demetrio di Magnesia*, «Elenchos», 11 (1990), pp. 203-225.
— P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos, bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus in I. und II. Jh. n. Ch.*, Berlin – New York, 1984, pp. 221 ss.; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume secondo, tomo 1. *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, introduzione di G. Reale, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 207-216.

SOZIONE DI ALESSANDRIA PITAGORICO: cfr. Neopitagorici, I, 4.

SPEUSIPPO DI ATENE, nipote e successore di Platone alla guida della Accademia, che resse dal 347/346 al 339/338 a.C.

O – Ci sono pervenuti di lui solo testimonianze e frammenti.

E – P. Lang, *De Speusippi Academici scriptis, Accedunt fragmenta*, Bonn 1911; rist. anast., Olms, Hildesheim 1965.

E T C – M. Isnardi Parente, *Speusippo, Frammenti, Edizione, traduzione e commento* («La scuola di Platone», Collezione di testi diretta da Gigante, Volume primo), Bibliopolis, Napoli 1980; Ead., *Supplementum academicum*, Roma 1995.

S – L. Tarán, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary* («Philosophia Antiqua», 39), Brill, Leiden 1981.

— R.M. Dancy, *Ancient non-beings. Speusippus and Others*, «Ancient Philosophy», 9 (1989), pp. 207-243.

— J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford University Press 2003, cap. 2.

B – Uno stato degli studi concernenti la dottrina di Speusippo si trova in Zeller-Isnardi Parente [cfr. voce Accademici antichi], pp. 893-930; Cfr. anche le edizioni della Isnardi Parente e di Tarán.

STASEA DI NAPOLI: cfr. Peripatetici, B, 9.

S B – P. Moraux, *Der Aristotelismus...* (cfr. voce Peripatetici), vol. I, pp. 217-221; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume primo. *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, prefazione di G. Reale, introduzione di Th. A. Szlezák, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 221-224.

STEFANO DI ALESSANDRIA, ultimo rappresentante dei commentatori della scuola di Alessandria, vissuto fra il VI e il VII secolo d.C. Trascorse l'ultima parte della sua vita a Costantinopoli.

O – Ci sono pervenuti:

1. *Commentario al trattato Sull'interpretazione di Aristotele*	*In Aristotelis De interpretatione*
2. *Commentario alla Retorica di Aristotele*	*In Aristotelis De arte rhetorica*

E – Si vedano nei *C.A.G.*, XVIII, 3 e XXI, 2 (cfr. le indicazioni analitiche che forniamo alla voce Commentari Greci di Aristotele).

T – W. Charlton, *Philoponus, On Aristotle On the Soul 3.9-13 (Sp.)*, with Stephanus *On Interpretation*, 2000 (nella collana «Ancient Commentators on Aristotle», a cura di R. Sorabji).

S – H. Usener, *De Stephano Alexandrino commentatio*, I-II, Bonn 1879-1880 (e in *Kleine Schriften*, III pp. 247-322).

— R. Vancourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote: L'école d'Olympiodore, Étienne d'Alexandrie*, Lille 1941.

— H.J. Blumenthal, *John Philoponus and Stephanus of Alexandria. Two Neoplatonic Christian Commentatores on Aristotle*, in AA.VV., *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany (New York) 1981, pp. 54-63.

— L.G. Westerink, *The Alexandrian Commentators and the Introduction to their Commentaries*, in AA.VV., *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 325-348.

B – AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 502-503.

STENIDA DI LOCRI, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 54 e inoltre:

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Sthenidas*, Abo 1965, pp. 187-188.

T – L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, «Bibliothèque de la Faculté de Philosophie de l'Université de Liège», fasc. 97, Liège-Paris 1942.

— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, p. 225.

S – A. Squilloni, *Il significato etico-politico dell'immagine re-legge animata. Il* νόμος ἔμψυχος *nei trattati neopitagorici* Περὶ βασιλείας, «Civiltà Classica e Cristiana», 11 (1990), pp. 75-94.

STILPONE MEGARICO: cfr. Megarici, 17.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 449-468; IV, pp. 93-106.

T – L. Montoneri, *I Megarici*, Catania 1984, pp. 301-319.

STOBEO GIOVANNI, erudito del V secolo d.C., nativo della città di Stobe in Macedonia. Oggi è chiamato semplicemente Stobeo, anche se in modo improprio e convenzionale. Le fonti antiche lo chiamano, invece, più correttamente, Giovanni oppure Giovanni di Stobe (o, per antonomasia, lo Stobeo, distinguendo chiaramente il vero nome dal toponimo).

O – Scrisse una vasta opera di compilazione in quattro libri per favorire l'istruzione del figlio Settimio e per contribuire alla formazione della sua cultura. Quest'opera ci è pervenuta integralmente ed è per noi assai preziosa, perché l'autore ha trascritto, con lunghe e numerose citazioni testuali, brani di letteratura filosofica andata in seguito perduta. Essa si intitolava, originariamente, *Libri quattro di estratti, sentenze e precetti*, come si ricava da Phot., *Biblioth., cod*. 167, 112 a 14-15. Ma, nel corso del Medioevo (in modo piuttosto meccanico data l'omogeneità dei quattro libri), l'opera fu smembrata in due raccolte distinte che circolarono separatamente e che, pertanto, ricevettero titoli propri. a) I primi due libri si chiamarono *Estratti fisici ed etici* (*Eclogae physicae et ethicae*; abbr. *Ecl*.). b) Gli altri due libri si chiamarono *Antologia* o *Florilegio* (*Anthologium* o *Florilegium*; abbr. *Anth*. o *Flor*.). In conseguenza della tradizione manoscritta cui abbiamo accennato, si capisce perché, nelle moderne citazioni dell'opera di Stobeo, l'abbreviazione *Ecl*. si riferisca propriamente ai passi compresi nei primi due libri, e, per contro, l'abbreviazione *Anth*. o *Flor*. a passi compresi negli ultimi due libri. Si comprende, peraltro, come sia di conseguenza lecita la denominazione di *Anth*. estesa a tutta l'opera, che è anche quella più pratica e, in ultima analisi, esatta.

E – C. Wachsmuth – O. Hense, *Ioannis Stobaei Anthologium*, 5 voll., Weidmann, Berolini 1884-1912; rist. anast., ivi, 1958. Al Wachsmuth si deve l'edizione dei primi due libri (corrispondenti ai primi due volumi della edizione), all'Hense quella degli altri due libri (corrispondente ai volumi III, IV, e V dell'edizione).

L – Gli indici (indispensabili per la consultazione dell'opera e del ricchissimo materiale che essa raccoglie), si trovano alla fine del secondo volume e alla fine del quinto, e si riferiscono, rispettivamente, alle *Eclogae* e al *Florilegium*.

STOICI (dalla fine del IV secolo a.C. al II secolo d.C.).
Nell'arco di circa mezzo millenio è possibile distinguere fra i seguaci della filosofia del Portico:
I. **Stoici antichi**: Zenone, Cleante e Crisippo con i loro amici e seguaci (cfr. voce);
II. **Mediostoici**: Panezio, Posidonio e i loro seguaci (cfr. voce);
III. **Neostoici** o **Stoici romani**: fra i quali emergono soprattutto Seneca, Musonio, Epitteto e Marco Aurelio (cfr. voce).
Diamo alle singole voci gli elenchi degli esponenti.
Catalogo degli scolarchi
1. **Zenone di Cizio**, fino al 264/263 a.C.
2. **Cleante di Asso**, 264/263 233/232 a.C.
3. **Crisippo di Soli**, 233/232 208/205 a.C.
4. **Zenone di Tarso**.
5. **Diogene di Babilonia**, fu a Roma nel 156/155.
6. **Antipatro di Tarso**.
7. **Panezio di Rodi**, fino al 110 a.C. circa.
8 e 9. **Mnesarco** insieme a **Dardano**, dal 110 circa.

Dopo il 100 non abbiamo più notizie precise. Scrive il Pohlenz: «Sulla storia della Stoa nel periodo immediatamente successivo ci sono pervenute scarse notizie. Abbiamo molti nomi, ma non sappiamo nemmeno chi diresse la scuola» (*La Stoa*, I, 501). Come possibili scolarchi gli studiosi propongono: **Apollodoro di Atene**, con cui polemizzò Zenone Epicureo intorno al 100; **Dionigi**, che fu eminente stoico intorno alla metà del secolo a.C. e **Antipatro di Tiro** (12).

È certo che lo sconvolgimento, prodotto da Silla nell'86 a.C. in Atene, dovette mettere in grave crisi non solo l'Accademia e il Peripato, ma tutte le scuole, così come tutta la vita di Atene in generale.

Dalle iscrizioni epigrafiche sono stati ricavati nomi di scolarchi del Portico relativi al I e al II secolo d.C.: **Coponio Massimo** (13), **Aurelio Eraclide Euripide** (14), **Giulio Zosimiano** (15).

È ben difficile, in ogni caso, che essi siano stati successori in linea diretta di Zenone; si tratta, probabilmente, di capi di una ricostituita scuola stoica (cfr. J.P. Lynch, *Aristotle's School*, Berkeley-Los Angeles-London 1972, pp. 190 ss.). In realtà, il verbo stoico, in quest'epoca, viveva la sua ultima stagione non ad Atene, ma a Roma.

O – Degli Stoici antichi e medi, possediamo solo frammenti e testimonianze indirette, mentre dei Neostoici possediamo opere integrali, e, soprattutto nel caso di Seneca, in cospicuo numero. Daremo le indicazioni di queste opere alle singole voci.

E – Non esiste un'opera unitaria che presenti l'intero *corpus* degli scritti stoici pervenutici, ma esistono buone edizioni, o che contengono tutto quanto ci è pervenuto degli esponenti di una singola fase, come per gli Stoici antichi, oppure edizioni di singoli autori, di cui diciamo alle singole voci.

T – Invece esiste una raccolta, in traduzione francese, contenuta in un solo ampio volume della «Bibliothèque de la Pléiade», di tutti i testi essenziali degli Stoici relativi a tutto l'arco dei cinquecento anni della loro storia:

— *Les Stoïciens, Textes traduits* par É. Bréhier édités sous la direction de P.M. Schuhl, Éditions Gallimard, Paris 1962. A questa impresa hanno collaborato, oltre agli autori i cui nomi figurano nel titolo, anche studiosi come V. Goldschmidt, P. Aubenque, L. Bourgey, J. Brunschwig, J. Pépin. Dalla lettura di questa poderosa raccolta è possibile farsi un'idea precisa del movimento stoico. Ecco il prospetto del materiale incluso nell'opera:
  — Cleante, *Inno a Zeus*.
  — Diogene Laerzio, *Vite ed opinioni dei filosofi*, libro VII.
  — Plutarco, *Le contraddizioni degli Stoici; Le nozioni comuni contro gli Stoici*.
  — Cicerone, *Primi Accademici; Dei beni e dei mali supremi; Le Tusculane* (in gran parte); *La natura degli Dei, Libro II; Trattato sul Destino; Dei doveri, libri I-III.*
  — Seneca, *La costanza del saggio; La tranquillità dell'anima; La brevità della vita; La vita beata; La provvidenza; Lettere a Lucilio, 71-74*.
  — Epitteto, *Diatribe, Manuale*.
  — Marco Aurelio, *Pensieri*.

Ricordiamo al lettore che tutto questo materiale è reperibile anche in traduzione italiana, sia pure in volumi separati (cfr. le singole voci dei vari autori).

S – Una sintesi di valore storico, anche se ormai risente alquanto del peso degli anni è quella di:

— P. Barth, *Die Stoa*, Sechste Auffage [...], völlig neu bearbeitet von A. Goedeckemeyer, Stuttgart 1946.

L'opera più significativa prodotta dalla moderna storiografia filosofica nel campo degli studi sullo stoicismo è quella del Pohlenz, che ha superato tutte le precedenti:

— M. Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 voll., Göttingen 1948-1949; 1959²; traduzione italiana di O. De Gregorio e B. Proto, con presentazione di V.E. Alfieri, Firenze 1967.

Si vedano inoltre:

— A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, II: Le Dieu cosmique*, Paris 1949, pp. 260-340.
— J. Christiensen, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Kobenhavn 1962.
— L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1966.
— M.J. Rist, *Stoic Philosophy*, London-New York-Cambridge 1969; 1977².
— R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris 1971.

— AA.VV., *Problems in Stoicism*, Edited by A.A. Long, London 1971.
— A.J. Voelke, *L'Idée de volonté dans le stoicisme*, Paris 1973.
— AA.VV., *The Stoics*, ed. by J.M. Rist, Berkeley-Los Angeles 1979.
— L. Bloos, *Probleme der stoischen Physik*, Hamburg 1973.
— J. Barnes (con la collaborazione di altri), *Recherches sur les Stoïciens*, Paris 1989.
— Si veda, inoltre, la bibliografia che riportiamo alle voci Stoici antichi e Neostoici.

B – Una bibliografia essenziale si troverà in Pohlenz, *op. cit*, pp. XXI-XXVII, e in Rist, *op. cit*., pp. 290-295; Hoven, *op. cit*., pp. 13-24. Un panorama sulla storia delle moderne interpretazioni dello stoicismo è tracciato da G. Cambiano, in *Questoni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, Brescia 1975, pp. 319 ss.

STOICI ANTICHI (dalla fine del IV secolo al II secolo a.C.).
Diamo il catalogo degli Stoici antichi (ossia degli Stoici appartenenti ai primi due secoli della storia del Portico che fondarono, consolidarono e sistemarono la dottrina), di cui si sono recuperati frammenti e che figurano nella raccolta *S.V.F.* del von Arnim (cfr. sotto l'indicazione).

1. **Zenone di Cizio**, 333/332 - 262, fu il fondatore della scuola (*S.V.F.*, I, pp. 3-72).
2. **Aristone di Chio**, fu discepolo dissidente di Zenone; giunse addirittura a tenere le lezioni fuori dalla scuola. Fu la personalità di maggior spicco, dopo Zenone (*S.V.F.*, I, p. 90).
3. **Apollofane**, fu discepolo di Aristone (*S.V.F.*, I, p. 90).
4. **Erillo di Cartagine** (o **di Calcedonia**), fu pure seguace di Aristone (*S.V.F.*, I, pp. 91-93).
5. **Dionigi di Eraclea**, fu detto il **Rinnegato**, perché passò dai Megarici a Zenone, e, alla fine, ancora ai Megarici (*S.V.F.*, I, pp. 93-96).
6. **Perseo di Cizio**, fu uno dei più famosi discepoli di Zenone, morto intorno al 244 a.C. (S.V.F., I, pp. 96-102).
7. **Cleante di Asso**, tenne per un trentennio lo scolarcato, dalla morte di Zenone, fino al 233/232 (*S.V.F.*, I, pp. 105-139).
8. **Sfero di Boristene**, estese la sua attività anche nella sfera politica fra il 235 e il 221 (*S.V.F.*, I, pp. 139-142).
9. **Crisippo di Soli**, 281/277 - 208/204, fu considerato già dagli antichi come il secondo fondatore dello stoicismo (*S.V.F.*, II per intero e III, pp. 3-205).
10. **Zenone di Tarso**, fu discepolo e successore di Crisippo nello scolarcato (*S.V.F.*, III, p. 209).
11. **Diogene di Babilonia**, successe a Zenone di Tarso. Poté ancora udire il vecchio Crisippo. Fu mandato, in età ormai molto avanzata, a Roma per la celebre ambasciata del 155 a.C. (*S.V.F.*, III, pp. 210-243).
12. **Antipatro di Tarso**, si segnalò soprattutto nella serrata polemica contro Carneade. Morì suicida prima del 129 a.C. (*S.V.F.*, III, pp. 244-258).
13. **Apollodoro di Seleucia**, fu discepolo di Diogene e autore di una *Introduzione alla dottrina della Stoa*, molto diffusa (*S.V.F.*, III, pp. 259-261).
14. **Archedemo di Tarso**, fondò una propria scuola a Babilonia (*S.V.F*, III, pp. 262-264).
15. **Boeto di Sidone,** si allontanò, in parte, dalla dottrina della scuola, in particolare negando che l'universo sia un essere vivente (*S.V.F.*, III, pp. 265-267).
16. **Basilide**, visse forse nella seconda metà del II secolo a.C. (*S.V.F.*, III, p. 268).
17. **Eudromo**, scrisse *Elementi di etica* (*S.V.F.*, III, p. 268).
18. **Crini**, fu forse discepolo di Archedemo (*S.V.F.*, III, pp. 268-269).

Si veda, per l'ulteriore indicazione di nomi di Stoici antichi:
— A. Traversa, *Index Stoicorum Herculanensis*, Genova 1952.

O – Di nessuno di questi autori ci sono giunte opere integrali e pochi sono anche i frammenti letterali tramandatici. Cospicue sono, invece, le testimonianze.

E – L'edizione fondamentale che costituisce il punto di riferimento per le citazioni, è stata approntata da H. von Arnim, come abbiamo già detto. Per quanto gli studiosi abbiano incominciato da qualche tempo a lamentare le inadeguatezze dell'impianto di questa edizione, essa resta uno strumento indispensabile per chiunque voglia studiare gli Stoici.
— Ioannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1903-1924; Stuttgart 1964.
— Volumen I: *Zeno et Zenonis Discipuli*, Lipsiae 1903; Stuttgart 1964[2].
— Volumen II: *Chrysippi Fragmenta logica et physica*, Lipsiae 1903; Stuttgart 1964[2].
— Volumen III: *Chrysippi Fragmenta moralia, Fragmenta successorum Chrysippi*, Lipsiae 1903; Stuttgart 1964.

— Edizione bilingue italiana in un solo volume: R. Radice, *Stoici Antichi. Tutti i frammenti*, secondo la raccolta di H. von Arnim, presentazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2003 (1998[1]).
— *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentar*, hrsg. von K. Huesler, Stuttgart – Bad Canstatt 1987-1988:
  – *Die fragmente 1-368*, 1987
  – *Die fragmente 369-772*, 1987
  – *Die fragmente 773-1074*, 1987
  – *Die fragmente 1075-1257*, 1988

L – Il volumen IV, che conclude l'opera del von Arnim, è stato curato da M. Adler, Lipsiae 1923; Stuttgart 1964[2]. Esso contiene un buon lessico, sia dei termini greci (pp. 2-168), sia di quelli latini (pp. 169-174), l'indice dei nomi propri (pp. 175-186) e delle fonti (pp. 187-220).

T – N. Festa, *I frammenti degli Stoici antichi*, 2 voll., Laterza, Bari 1932-1935, rist. anast. in volume unico, Olms, Hildesheim 1971. Il Festa ha tradotto il corrispettivo del primo volume del von Arnim, adottando un proprio ordinamento dei frammenti.
— R. Anastasi, *I frammenti degli Stoici antichi, III, I frammenti morali di Crisippo*, Cedam, Padova 1962. L'Anastasi ha tradotto la parte del terzo volume del von Arnim che riguarda Crisippo, escludendo, quindi, i frammenti dei successori di Crisippo.
— *Stoici Antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, 2 voll., Torino 1989 (Utet).

Molto utile è la recente traduzione degli *Antistoica* di Plutarco che costituiscono una vera miniera di informazioni.
— M. Baldassari, *Plutarco, Gli opuscoli contro gli Stoici*, 2 voll., Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1976.
— M. Baldassarri, *La logica stoica. Testimonianze e frammenti*, 7 voll. in 9 tomi, Como 1984-1987. L'opera è così articolata:
  1. *Introduzione alla logica stoica*.
  2. *Crisippo. Il catalogo degli scritti e i frammenti dei papiri*.
  3. *Diogene Laerzio. Dalle «Vite dei filosofi», VII*.
  4. *Sesto Empirico. Dai «Lineamenti pirroniani», II. Dal «Contro i matematici», VII.*
  5 A. *Alessandro di Afrodisia. Dal Commento agli «Analitici primi». Dal Commento ai «Topici»*.
  5 B. *Plotino, I commentatori aristotelici tardi, Boezio*.
  6. *Cicerone. Testi dal «Lucullus», dal «De fato», dai «Topica»*.
  7 A. *Galeno. Dalla «Introduzione alla dialettica»*.
  7 B. *Le testimonianze minori del sec. II d.C.: Epitteto, Plutarco, Gellio, Apuleio*.
— Si veda anche il volume *Les Stoïciens*, di Bréhier-Schuhl, di cui diamo conto, sopra, alla voce Stoici. Tenga presente il lettore che l'edizione von Arnim spezzetta tutto il materiale, ritagliando dalle diverse testimonianze vari frammenti, per ricostruire i diversi momenti della dottrina, e, talora, utilizza più volte la stessa testimonianza riproponendola sotto diversi titoli, a seconda degli aspetti della filosofia stoica che essa illustra. Il complesso gioco di tessere, che egli così ottiene, e il conseguente disegno che ricompone, mostrano la grande perizia del von Arnim, ma lasciano non poche perplessità. In effetti, leggendo per intero i testi e i contesti dai quali i frammenti sono ricavati, mutano le prospettive esegetiche, e, pertanto, conviene ripercorrere anche la linea del Bréhier-Schuhl.

Molto utile è anche la raccolta in traduzione tedesca elegante e raffinata del Pohlenz:
— M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker, Die Gründer, Panaitios, Poseidonios*, Artemis-Verlag, Zürich-Stuttgart 1950, pp. 3-187.

C – Un commentario filosofico con traduzione dei principali testi stoici si troverà in A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cabridge, New York, Melbourne 1987, 1988[2], pp. 158-437 del primo volume. Alle pp. 163-431 del 2° vol. si troverà il testo e le note.

S – Sono fondamentali tutti gli studi già citati alla voce Stoici.
Sulla logica l'epistemologia e la gnoseologia:
— V. Brochard, *La logique des Stoïciens*, in Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris 1926; 1954[2], pp. 220-251.
— J. Lukasiewicz*, Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls*, «Comptes Rendus des Séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie», Classe III, 33 (1930), pp. 52-77.

— J. Lukasiewicz, *Zur Geschichte der Aussagenlogik*, «Erkenntnis», 5 (1935), pp. 111-131.
— A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*, Chambery 1950.
— B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley-Los Angeles 1953; 1962[7]; 1973[3].
— M. Mignucci, *Il significato della logica stoica*, Bologna 1965.
— J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969.
— M. Frede, *Die stoische Logik*, Göittingen 1974.
— R. Sorabji, *Emotion and peace of mind. From Stoic agitation to Christian temptation*, Oxford 2000.
— G.R. Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy. A Study of its Development from the Stoics to Origen*, New York 2001.
— B. Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, University Press 2003.
Sulla ontologia e sulla fisica
— É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stocisme*, Paris 1925; 1962[3].
— J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris 1939; rist. anast., Hildesheim 1965.
— V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953; 1969[2]; 1977[3].
— H. Simon – M. Simon, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*, Berlin 1956.
— S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, London 1959.
— L. Bloos, *Probleme der stoischen Physik*, Hamburg 1973.
— AA.VV., *Matter and Metaphysics, Fourth Symposium Hellenisticum*, ed. by J. Barnes and M. Mignucci, Napoli 1988.
Sulla psicologia
— P. Stein, *Die Psychologie der Stoa*, 2 voll., Berlin 1886-1888.
— G. Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à Saint Augustin*, Louvain 1945.
— Pohlenz, *La Stoa...*, I, pp. 166-183.
Sull'etica
— A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin 1897.
— E. Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlin 1932.
— O. Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik*, Berlin 1936.
— E. Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, Leipzig 1936.
— Pohlenz, *La Stoa...*, II, pp. 223-318.
— Rist, *Stoic Philosophy*, cit., pp. 1-111.
— D. Tsekourakis, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Wiesbaden 1974.
— D. Pesce, *L'etica stoica nel terzo libro del De finibus*, Brescia 1977.
— M. Forschner, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie in altstoischen System*, Stuttgart 1981.
— R. Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2000.

B – Stato della questione e bibliografia concernente la logica si troveranno in Mignucci, *op. cit.*, pp. 17-66 e 195-200. La bibliografia concernente le altre parti del sistema si vedrà in Totok, 1997, pp. 481-491. Cfr. anche le indicazioni che diamo alla voce Stoici. Ampia bibliografia si troverà in *Stoici Antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, vol. I, Torino 1989, pp. 75-96; la letteratura più recente si troverà in P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 502-517.

STRABONE DI AMASIA nel Ponto, geografo e storico del I secolo a.C.

O – È andata perduta la sua produzione storiografica, ma ci rimane (pressoché integralmente) un'ampia opera, in 17 libri, che reca il titolo di *Trattazione geografica*, la quale presta una notevole attenzione ai fenomeni culturali e filosofici. Strabone ebbe anzi interessi specifici per la filosofia, in particolar modo per lo stoicismo.

E – A. Meineke, *Strabonis Geographica*, 3 voll., Lipsiae 1852 s.; rist. 1921-1925 (Bibl. Teubn.).
— *Strabonis Geographica*, 3 voll., F. Sbordone, cuius post mortem editionem curavit S.M. Medaglia, Roma 2000.

T – H.L. Jones – J.R.S. Sterret, *The Geography of Strabo*, 8 voll., London-Cambridge (Mass.) 1917-1932, con successive ristampe (Loeb) (testo greco, traduzione inglese a fronte;

ampia bibliografia, puntuali indici nell'ultimo volume). Altre due edizioni sono in corso di pubblicazione:
— F. Lasserre – G. Aujac – R. Baladié, *Strabon, Géographie*, Texte établi et traduit (Coll. Budé), Paris 1966 ss.

S – AA.VV., *Strabone e l'Italia antica*, a cura di G. Maddoli, Napoli 1988.
— J. Engels, *Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, Stuttgart 1999.
— D. Dueck, *Strabo of Amasia*, London 2000.

B – J. Viana, *Estrabón (1978-1999)*, «Estudios Clásicos», 41 (1999), pp. 79-111.

STRATOCLE DI RODI: cfr. Mediostoici, 10.

STRATONE DI LAMPSACO: cfr. Peripatetici, A, 18 e inoltre:

E C – F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft V: *Straton von Lampsakos*, Benno Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1950; 1969[2].

S – M. Gatzemeier, *Die Naturphilosophie des Straton von Lampsakos*, Meisenheim am Glan 1970; ivi, pp. 8 ss., si trovano un buono stato della questione e una bibliografia ragionata.
— D.J. Furlej, *Strato's Theory of the Void*, in AA.VV., *Aristoteles Werk und Wirkung*, II, Berlin 1987, pp. 594-610.
— L. Repici, *La natura e l'anima. Saggi su Stratone di Lampsaco*, Torino 1988.

S B – F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn des römischen Kaiserzeit*, § 28 *Straton von Lampsakos*, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 569-574.

SUDA: con questo titolo, che probabilmente significa «Palizzata» e che, fuor di metafora, indica una enciclopedia, viene designato un lessico pervenutoci per intero e che sarebbe stato composto da un anonimo erudito bizantino verso la fine del X secolo d.C. Tuttavia alcuni codici antichi, nei quali è contenuto il testo del lessico, ridanno non la forma *Suda*, bensì *Suida*. Se si accetasse quest'ultima lezione, il termine indicherebbe non il titolo dell'enciclopedia, ma quello dell'erudito bizantino che ne fu l'autore. Generalmente oggi si propende per la forma *Suda*, che dunque anche noi abbiamo adottato (cfr. sul problema F. Doelger, *Der Titel der sogenannten Suidaslexikons*, «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung», 1936, Heft 6, che sostiene con buone prove la forme *Suda*, accostandola al titolo di *Prato* scelto metaforicamente da Panfilo per il suo lessico). Si tratta, comunque, di un'opera monumentale, nella quale è possibile trovare una grandissima quantità di notizie storiche e letterarie, anche se non sempre attendibili. Come nelle moderne enciclopedie, anche in questo antico lessico il materiale è distribuito col criterio dell'ordinamento alfabetico.

E – Una eccellente edizione critica del lessico *Suda* ha approntato l'Adler:
— A. Adler, *Suidae Lexicon*, 5 voll., Lipsiae 1928-1938; rist. anast., Stuttgart 1967-1971.

SUIDA: cfr. voce Suda.

T

TALETE DI MILETO, cfr. voce Presocratici, 11 e Ionici, 1 e inoltre:

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Thales*, Berlin 1951[6], pp. 67-81; ed. Bompiani, pp. 146-177.
— A. Maddalena, *Ionici, Testimonianze e frammenti, Talete*, Firenze 1963, pp. 1-75.
— G. Colli, *La sapienza greca, II, Thales*, Milano 1992 (gli Adelphi), pp. 105-152, 283-296 (segue criteri ecdotici diversi da quelli di Diels-Kranz).

T – J.P. Dumont, *Les Milésiens, Thalès, textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 3-23.
— R. Laurenti, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Talete*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, pp. 79-95.

S – B. Snell, *Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfange der griechischen Philosophie und Literaturgeschichte*, «Philologus», 96 (1944), pp. 170-182.
— R. Laurenti, *Introduzione a Talete Anassimandro Anassimene*, Bari 1971.
— G. Pohlenz, *Beziehungen zwischen physikalischem und metodisch-metaphysischen Denken in den Anfängen menschichen Geistes*, I, «Perspektiven der Philosophie», 16 (1990), pp. 269-290.
— W. Detel, *Das Prinzip des Wassers bei Thales*, in AA.VV., *Kulturgeschichte des Wasser*, hrsg. H. Boehme, Frankfurt 1988, pp. 43-64.
— Si veda anche:
— F. Lasserre, *Astronomia e filosofia nel pensiero antico*, in AA.VV., *Letture platoniche*, Napoli 1987, pp. 95-114.

B – Totok, 1997, pp. 167; B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 400-405.

TAZIANO, retore e filosofo siriaco del II secolo d.C., convertitosi al cristianesimo. Di lui ci è pervenuta, in lingua greca, una *Oratio adversus Graecos*, utile allo studioso del pensiero antico-pagano per alcune informazioni di carattere dossografico.

E – M. Marcovich, *Tatianus, Oratio ad Graecos*, De Gruyter, Berlin – New York 1995.

T – S. Di Cristina, *Taziano il Siro, Discorso ai Greci*, Roma 1991.

B – Bibliografia in Totok, *Handbuch...*, II, pp. 55 s.

TEAGE DI CROTONE, PSEUDO: Cfr. Mediopitagorici, 55.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Theages*, Abo 1965, pp. 189-193.

E T C – B. Centrone, *Pseudopythagorica Ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Introduzione, edizione, traduzione, commento, Napoli 1990, pp. 95-101 (edizione), 127-130 (traduzione), 217-230 (commentario).

T – *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st. cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), pp. 154-159.
— AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S. Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 225-228.
— K. Praechter, *Metopos, Theages und Architas bei Stobaeus, Flor. 1, 64, 67 ss.*, «Philologus», 61 (1902), pp. 266-270.

TEAGENE CINICO: cfr. Cinici, 24.

TEAGENE DI REGGIO: cfr. Presocratici, 8.

E – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Anfänge, III. Frühe kosmologische und gnomische Prosa, Theagenes*, Berlin 1951[6], pp. 51-52; ed. Bompiani, pp. 112-115.

T – G. Giannantoni, *Gli inizi, III. Primi documenti di prosa cosmologica e gnomica, Teagene*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, pp. 60-61.

S – A. Capizzi, *Quattro ipotesi eleatiche*, «La parola del passato», 43 (1988), pp. 42-60.

TEANO PITAGORICA, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 56.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Theano*, Abo 1965, pp. 193-201.

TEARIDA DI METAPONTO, PSEUDO (?): cfr. Mediopitagorici, 57.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Thearidas*, Abo 1965, p. 201.

TEETETO L'ATENIESE: cfr. Accademici antichi, 28.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 47-66, 243-280, 461-502.

B – F. Minonzio, *Per una bibliografia sul matematico Teeteto di Atene*, «Bollettino del centro internazionale di storia dello spazio e del tempo», 15 (1986), pp. 77-80.

TELAUGE PITAGORICO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 58.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Telauges*, Abo 1965, pp. 188-189.

TELECLE DI FOCEA: cfr. Accademici, Elenco scolarchi, 8; Neoaccademici, 3.

S – H.J. Mette, *Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustr. 26,7-94). Von Lakydes bis zu Kleitomachos*, «Lustrum», 27 (1985), p. 52.

TELETE DI MEGARA, pensatore cinico del III secolo a.C.

O – Ci è pervenuto un buon numero di frammenti.

E – O. Hense, *Teletis Reliquiae*, Mohr, Tübingen 1909^{2}; rist. anast., Olms, Hildesheim 1969.

L – Prezioso e completo è l'*Index vocabulorum* che si trova, ivi, curato da H. von Müller, pp. 65-99.

T – Nestle, *Die Sokratiker*... (cfr. voce Socratici), pp. 119-146.
— Paquet, *Les Cyniques*... (cfr. voce Cinici), pp. 139-164. Paris 1978.
— A. Festugière, *Deux prédicateurs dans l'antiquité: Télès et Musonius*.

S – L'introduzione dello Hense all'edizione sopra citata (pp. VI ss.) è un'ottima monografia critica.

TEMISTA EPICUREA: cfr. Epicurei, A, 20.

TEMISTIO, nato probabilmente a Costantinopoli, fu retore e filosofo peripatetico e platonico, vissuto nel IV secolo d.C.

O – Ci sono pervenute:
- *Parafrasi ad Aristotele* (*Analitici secondi*; *Fisica*; *Sull'anima*; *Metafisica*, libro XII; *Parva naturalia*).
- *Orazioni*.

E – Le parafrasi aristoteliche sono pubblicate nei *C.A.G.* (cfr. indicazioni analitiche alla voce Commentari greci di Aristotele).
Per le *Orazioni* si veda:
— W. Dindorf, *Themistii Orationes*, Leipzig 1832; rist. anast., Olms, Hildesheim 1961.
— H. Schenkl – G. Downey – A.F. Norman, *Themistii Orationes*, 3 voll., Lipsiae 1965-1974 (Bibl. Teubn.).

T – H. Kesters, *Plaidoyer d'un Socratique contre le Phèdre de Platon, XXVIe Discours de Thémistius*, Louvain 1959 (testo, traduzione e ampia introduzione).
— V. De Falco, *Temistio, Parafrasi dei libri di Aristotele sull'anima*, Cedam, Padova 1965 (traduzione integrale).
— N. Schneider, *Die 34. Rede des Themistios, Einleitung, Uebersetzung und Kommentar*, Winterthur 1966.
— R. Maisano, *Discorsi di Temistio*, Torino 1995.
— R. Brague, *Thémistius, Paraphrase de la «Métaphysique» d'Aristote (livre Lambda)*, traduit de l'hébreu et de l'arabe, introduction, notes et indices, Paris 1999.
Di Temistio sono state anche pubblicate nella collana «Ancient Commentators on Aristotle»,

a cura di R. Sorabji, presso la Duckworth e la Cornell University Press 1996-2003 (London – Ithaca) le seguenti traduzioni inglesi:
— R. B. Todd, *Themistius, On Aristotle On the Soul*, 1996.
— R. B. Todd, *Themistius, On Aristotle Physics 4*, 2003.

S – L. Méridier, *Le philosophe Thémistius devant l'opinion de ses contemporains*, Paris 1906.
— M.C. Lyons, *An Arabic Translation of Themistius, Commentary on Aristoteles, De Anima*, University of South Carolina 1973.
— H.J. Blumenthal, *Themistius the last Peripatetic commentator of Aristotle?*, in AA.VV.*, Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 113-123.
— S. Pines, *Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius Commentary on Book Lambda and their Place in the Historyt of Philosophy*, in AA.VV., *Aristoteles Werk und Wirkung*, II, Berlin – New York 1987, pp. 177-204.
— O. Ballériaux, *Thémistius et le néoplatonisme*, «Revue de Philosophie Ancienne», 12 (1994), pp. 171-200.

B – AA.VV., *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, Ithaca 1990, pp. 503-504; A. Garzya (curatore generale dell'opera), *In Themistii Orationes index auctus*, in più volumi a opera di più autori, Napoli, a partire dal 1983.

TEMISTOCLE STOICO, vissuto nel III secolo d.C., è uno degli epigoni della Stoa, ricordato già dagli antichi come privo di originalità (cfr. Longino, presso Porfirio, *Vita di Plotino*, 20).

TEODA DI LAODICEA: cfr. Neoscettici, 15; Medici Empirici, 16.

TEODORETO DI ANTIOCHIA, monaco e vescovo di Ciren del IV-V secolo d.C.

O – Scrisse molte opere, ma, fra queste, una in particolare interessa la storia del pensiero greco, e cioè lo scritto apologetico dal titolo *Cura delle malattie dei Greci* (lat.: *Graecarum affectionum curatio*; abbr. *Graec. aff. cur*.), in 12 libri. L'autore cerca di dimostrare la verità della dottrina evangelica chiamando in causa la filosofia greca, citando, spesso alla lettera, brani di autori pagani.

E – H. Raeder, *Theodoreti Graecarum affectionum curatio*, Lipsiae 1904; rist. anast., Stuttgart 1969 (Bibl. Teubn.).

T – N. Festa, *Teodoreto, Terapia dei morbi pagani*, I, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1931 (con testo a fronte).

S – P. Allen, *The Use of Heretics and Heresies in the Greek Church Historians. Studies in Socrates and Theodoret*, in AA.VV.*, Reading the Past in Late Antiquity*, ed. C. Graeme, Rushcutters Bay (Australia) 1990, pp. 265-289.
— D. Ridings, *The Attic Moses*, Göteborg 1995.

TEODORO DI ASINE, filosofo neoplatonico della scuola siriaca, vissuto fra il III e il IV secolo d.C.

O – Ci restano frammenti e testimonianze.

E – W. Deuse, *Theodoros von Asine, Sammlung der Testimonien und Kommentar* («Palingenesia», Band 6), Steiner, Wiesbaden 1973. (Le citazioni dei frammenti si devono ora fare sulla base di questa edizione).

S – H.D. Saffrey, *Le «philosophe de Rhodes» est-t-il Théodore d'Asine? Sur un point obscur de l'histoire de l'exégèse néoplatonicienne du Parménide, Mémorial André Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne. Vint-cinq Études réunis et présentées par* E. Lucchesi, H.D. Saffrey, («Cahiers d'Orientalisme», 10), Genève 1984, pp. 65-76.

B – L'Introduzione del Deuse (op. cit., pp. 1-24) è la più pregnante e documentata ricostruzione del pensiero di Teodoro fatta finora; ivi, pp. 171-176 si troverà anche una utile bibliografia.

TEODORO DI CIRENE: cfr. Presocratici, 43; Pitagorici antichi, 17.

E T – H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Theodoros*, Berlin 1951[6], p. 397; ed. Bompiani, pp. 820-821.

— M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Teodoro*, vol. II, Firenze 1962, pp. 74-81; ed. Bompiani, pp. 275-284.
T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Théodore, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 486-487.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Teodoro*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, p. 452.

TEODORO L'ATEO: cfr. Cirenaici, 9.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 119-134; IV, pp. 189-194.
— M. Winiarczyk, *Diagorae Melii et Theodori Cirenaei Reliquiae*, Leipzig 1981 (Bib.Teubn.)

S – M. Winiarczyk, *Theodoros* Ὁ Ἄθεος, «Philologus», 125 (1981), pp. 63-94.
— A. Brancacci, *Teodoro l'Ateo e Bione di Boristene fra Pirrone e Arcesilao*, «Elenchos», 3 (1982), pp. 55-85.

B – M. Winiarczyk, *Bibliographie zum antiken Atheismus*, «Elenchos», 10 (1989), pp. 103-192.

TEODOSIO SCETTICO: cfr. Neoscettici, 23; Medici Empirici, 19.

TEODOTO PLATONICO è ricordato come «diadoco» platonico in Atene, nella prima metà del III secolo d.C. (cfr. Longino, presso Porfirio, *Vita di Plotino*, 20).

TEOFRASTO DI ERESO, filosofo e scienziato, collega e successore di Aristotele, scolarca del Peripato dal 323/322 al 288/284.

O – La produzione di Teofrasto fu imponente, ma di essa ci è rimasto piuttosto poco. Si veda la ricostruzione del catalogo delle sue opere, nell'articolo di Regenbogen, sotto citato, nella *R.E.* e in Zeller-Plebe, pp. 419 ss., pure sotto citato. Interessano direttamente il filosofo soprattutto:
– *La metafisica*
– *Caratteri*
– *I frammenti di logica* (negli ultimi tempi molto studiati)
– *I frammenti di psicologia*
– *I frammenti di dossografia*
– *Frammenti di vario contenuto filosofico*

La grandezza di Teofrasto è però consegnata in primo luogo ai suoi trattati di botanica:

– *Storia (o indagine) delle piante*, in 9 libri	*Historia plantarum*
– *Le cause delle piante*, in 6 libri	*De causis plantarum*

Oltre a queste imponenti opere ci sono pervenuti opuscoli o frammenti di opuscoli scientifici che citiamo nell'ordine in cui si trovano nell'edizione Wimmer (l'unica che presenti l'*opera omnia* di Teofrasto, anche se ormai decisamente insufficiente) di cui sotto diremo:

– *Sulle pietre*	*De lapidibus*
– *Sul fuoco*	*De igne*
– *Sugli odori*	*De odoribus*
– *Sui venti*	*De ventis*
– *Sui segni del tempo*	*De signis tempestatum*
– *Sulla stanchezza* (framm.)	*De lassitudine*
– *Sulla vertigine* (framm.)	*De vertigine*
– *Sul sudore* (framm.)	*De sudore*
– *Sullo svenimento* (framm.)	*De animi defectione*
– *Sulla paralisi* (framm.)	*De nervorum resolutione*

Numerosi altri frammenti di vario contenuto scientifico.
Per ulteriori indicazioni cfr. il già citato studio di Regenbogen.

E T C – L'unica edizione complessiva degli scritti di Teofrasto (con traduzione latina) è quella di:
— F. Wimmer, *Theophrasti Eresii Opera quae supersunt omnia*, F. Didot, Parisiis 1866; rist. anast., Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main 1964. (Lipsiae 1854[1], Bibl. Teubn.). È un vero peccato che il Wehrli, nel pubblicare tutti gli scritti dei Peripatetici dei secoli IV-II

a.C., abbia omesso proprio Teofrasto, che costituisce quell'anello, prescindendo dal quale sfugge il significato del Peripato post-aristotelico. Fortunatamente sono state pubblicate numerose edizioni di singoli scritti e sono state fatte più accurate raccolte di frammenti, spesso accompagnate da traduzioni e commenti, che ora segnaliamo:

Metafisica

— C. Brandis, *Aristotelis et Theophrasti Metaphysica*, Berolini 1823.
— H. Usener, *Theophrasti De prima philosophia libellus*, Bonn 1890.
— W.D. Ross – F.H. Fobes, *Theophrastus, Metaphysics,* With Translation Commentary and Introduction, Clarendon Press, Oxford 1929; rist. anast., Olms, Hildesheim 1967; 1982.
— G. Reale, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica, Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della «Metafisica»*, La Scuola, Brescia 1964, pp. 163-207.
— M. van Raalte, *Theophrastus, Metaphysics*, introduction, translation and commentary, Brill, Leiden – New York – Köln, 1993.
— A. Laks – G.W. Most, *Théophraste, Métaphysique*, texte établi, traduit et annoté avec la collaboration de C. Larmore et E. Rudolph, et pour la traduction arabe de M. Crubellier, Les Belles Lettres, Paris 1993.
— J. Henrich, *Die Metaphysik Theophrasts*, Edition, Kommentar, Interpretation, Saur, München – Leipzig 2000.

I Caratteri

Sono l'opera più letta e studiata. Fra le edizioni ricordiamo:

— H. Diels, *Theophrasti Characteres*, Oxonii 1909 (Bibl. Oxon.), più volte ristampata.
— G. Pasquali, *Teofrasto, I Caratteri*, Firenze 1919; nuova edizione, a cura di V. De Falco, Sansoni, Firenze 1956^{2}, con traduzione italiana; BUR, Milano 1979; 1994^{5}.
— O. Navarre, *Théophraste, Caractères,* Texte établi et traduit (Coll. Budé), Paris 1921; 1952^{2}; 1964^{3}.
— O. Immisch, *Theophrasti Characteres*, Lipsiae 1923 (Bibl. Teubn.).
— P. Steinmetz, *Theophrast, Charaktere, Herausgegeben und erklärt*, 2 voll., München 1960-1962 (con traduzione e commentario).
— E. Levi, *Teofrasto, I caratteri, Prefazione e traduzione dall'originale greco*, Milano 1955.
— J. Rusten – I. C. Cunningham – A. D. Knox, Theophrastus, *Characters, Herodas, Mimes, Cercidas and the choliambic poets*, edited and translated, Cambridge, Mass. & London 1993.
— L. Torraca, *Teofrasto, Caratteri*, introduzione, traduzione e note, Milano 1994.

I Frammenti di logica

L'importanza dei frammenti di logica di Teofrasto è stata accertata solo di recente e si sono avute tre edizioni a breve distanza di tempo con interpretazioni e commenti ad alto livello:

— I.M. Bochenski, *La logique de Théophraste*, Librairie de l'Université, Fribourg en Suisse 1947 (si veda dello stesso autore anche la raccolta di passi in *Elementa logicae Graecae*, Roma 1957, pp. 76-82).
— A. Graeser, *Die logischen Fragmente des Theophrast*, De Gruyter, Berlin 1973 (Kleine Texte).
— R. Repici, *La logica di Teofrasto, Studio critico e raccolta dei frammenti e delle testimonianze*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 1977.

I Frammenti di psicologia

— E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain-Paris 1954, pp. 245-288 (testo e traduzione francese a fronte, seguita da ampie note critiche).

I Frammenti dossografici

I frammenti appartenenti alla grande opera *Le opinioni dei Fisici*, si vedranno soprattutto in:

— Diels, *Dox*. (cfr. voce Dossografi), pp. 473-527.

La traduzione di essi si trova in:

— Torraca, *Dossogr*. (cfr. voce Dossografi), pp. 259-313.

Un'edizione con traduzione e commento del *De sensu* è stata curata da:

— G.M. Stratton, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, London 1917; rist. anast., Hakkert, Amsterdam 1964.

Sulla pietà

— W. Pötscher, *Theophrastos* περὶ εὐσεβείας, («Philosophia antiqua», vol. XI), Brill, Leiden 1964 (edizione critica, trad. tedesca e introduzione).

Frammenti retorici
— A. Mayer, *Theophrasti* περὶ λέξεως *libri fragmenta*, Leipzig 1910.
Storia delle piante
— È edita, oltre che in Wimmer, pp. 1-163, da:
— A.F. Hort, *Theophrastus, Enquiry into Plants, With an English Translation*, 2 voll., London-Cambridge (Mass.) 1916; 1961[3] (Loeb), con un eccellente indice delle piante (II, pp. 437-484). Per la traduzione italiana cfr.:
— F.F. Mancini, *Teofrasto, La storia delle piante volgarizzata ed annotata*, Roma 1901.
Le cause delle piante
— Oltre che in Wimmer, si vedrà, con traduzione inglese, nella Collana Loeb:
— B. Einarson – G.K.K. Link, *Theophrastus, De causis plantarum, With an English Translation*, 3 voll.: vol. London-Cambridge (Mass.) 1976 e seguenti: vol. I, libri I-II, 1976; vol. II, libri III-IV, 1990; vol. III, libri V-VI, 1990.
— Si veda anche la traduzione in più volumi edita dalle Belles Lettres, a partire dal 1988.
Sulle pietre
— E.R. Caley – J.F.C. Richards, *Theophrastus, On Stones, Introduction, Greek Text, English Translation and Commentary*, Ohio State University Press, Columbus 1956.
— D.E. Eichholz, *Theophrastus, De lapidibus, Edited with Introduction, Translation and Commentary*, Oxford University Press, London-New York 1965.
Sul fuoco
— A. Gercke, *Theophrasti De igne*, Greifswald 1896.
— V. Coutant, *Theophrastus, De igne, A Post-Aristotelian View of the Nature of Fire*, Vangorcum, Assen 1971.
Sui venti
— V. Coutant – V.L. Eichenlaub, *Theophrastus, De ventis, Edited with Introduction and Commentary*, London 1975.
Meteorologia
— Nuove acquisizioni sono venute dalle scoperte e pubblicazioni di traduzioni arabe e siriache che hanno restituito frammenti ed estratti dei *Meteorologici*:
— G. Bergsträsser, *Neue meteorologische Fragmente des Theophrast*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos. Hist. Klasse», Jahrgang 1918.
— E. Wagner – P. Steinmetz, *Der syrische Auszug der Meteorologie des Theophrast*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Wiesbaden 1964, con traduzione tedesca e commentario.
Sugli odori e *Sui segni del tempo*
— A. Hort, *Theophrastus, Enquiry into Plants and Minor Works On Odours and Weather Signs, With an English Translation*, Cambridge (Mass.) London, vol. II, 1916; 1949[2]; 1961[3], pp. 323-433 (Loeb).

L – Utili indici si trovano in Wimmer, *op. cit.*, pp. 469-547, e in Horst, *Enquiry into Plants...,* cit., pp. 437-484.

S – Su Teofrasto in generale
— Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte II, Vol. VI: *Aristotele* (tomo III) *e i Peripatetici più antichi*, a cura di A. Plebe, La Nuova Italia, Firenze 1966 (l'ultima edizione tedesca curata dallo Zeller è del 1891), pp. 335-442.
— Th. Gomperz, *Pensatori Greci*, vol. IV dell'edizione italiana, Firenze 1962, pp. 675-760 (l'edizione tedesca è del 1896-1897). La monografia più esauriente è quella di:
— O. Regenbogen, *Theophrastos von Eresos*, in *R.E.*, VII Suppl. (1940), coll. 1354-1562. Su Teofrasto dossografo, si vedrà:
— J.B. Mc Diarmid, *Theophrastus on the Presocratic Causes*, «Harvard Studies in Classical Philology», 61 (1953), pp. 85-156.
— F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn des römischen Kaiserzeit*, § 17 *Theophrast*, in Ueberweg-Flashar, 3, 1983, pp. 474-522.
— K. Gaiser, *Theophrast in Assos. Zur Enrwicklung der Naturwissenschaft zwischen Akademie und Peripatos*, Heidelberg 1985.
— AA.VV., *Theophrastus of Eresus. On his Life and Work*, ed W.W. Fortenbaugh, P.M. Huby, A.A. Long, New Brunswick (N.J.) 1985.

Sulla *Metafisica*
— Reale, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica...*, cit.
— W. Pötscher, *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung*, Leiden 1970.
— L. Repici, *Limits of Teleology in Theophrastus' Metaphysics*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 72 (1990), pp. 182-213.
Sulla *Fisica*
— P. Steinmetz, *Die Physik des Theophrast*, Bad Homburg 1964.
— AA.VV*., Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Herausgegeben von I. Düring, Heidelberg 1969 (Atti del IV Simposio Aristotelico tenutosi a Göteborg nel 1966).
Sulla *Psicologia*
— Oltre all'opera del Barbotin, sopra citata, cfr.:
— G. Movia, *Anima ed Intelletto, Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Padova 1968.
— L. Repici, *Rinascita di Teofrasto?*, «Rivista di Filosofia», 81 (1990), pp. 291-302.
— M.Stein, *Definition und Schilderung in Theophrasts Charakteren*, Stuttgart 1992.
— H. Baltussen, *Theophrastus against the Presocratics and Plato*, Leiden 2000.
— W.W. Fortenbaugh, *Theophrastean Studies*, (Philosophie der Antike 17) F. Steiner Verlag, Stuttgart 2003.
Sulla *Logica*
— Sono da vedere soprattutto le opere, già sopra citate, di Bochenski e Repici.
— J. Barnes, *Terms and Sentences. Theophrastus on Hypothetical Syllogism*, «Proceedings of the British Academy», 69 (1983), pp. 279-326.
— J. Barnes, *Theophrastus and Hypothetical syllogistic*, in AA.VV., *Aristoteles Werk und Wirkung*, I, Berlin – New York 1985, pp. 557-576.
Sui trattati di *Botanica*
— G. Wöhrle, *Theophrast über Pflanzen Krankheiten. Ein Beitrag zur Gechichte der Phytopathologie in der Antike*, «Berichte zur Wissenschaftgeschichte», 9 (1968), pp. 77-88.

B – Ampia bibliografia sui vari temi si troverà in Reale, *op. cit*., pp. 209-215; Movia, *op. cit*., pp. 9 ss.; Steinmetz, *Die Physik...*, pp, 359 ss.; Repici, *op. cit*., pp. 227-231; van Raalte, 1993, cit., pp. 588-597; Henrich, 2000, cit., pp. 335-344; Si veda, inoltre, Zeller-Plebe, cit., pp. 418 ss. e Wehrli, in Ueberweg-Flashar, cit., pp. 474-522.

TEOGNIDE MEGARICA: cfr. Megarici, 14.

TEONE DI SMIRNE, filosofo medioplatonico pitagoreggiante del II secolo d.C.

O – Ci è interamente pervenuta un'opera dal titolo: *Esposizione delle conoscenze matematiche utili per leggere Platone* (*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*).

E – E. Hiller, *Theonis Smyrnaei Philosophi Platonici Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Lipsiae 1878 (Bibl. Teubn.).

T – J. Dupuis, *Théon de Smyrne philosophe platonicien, Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon, Traduite pour la première fois du grec en français*, Paris 1892; rist anast., Éditions Culture et Civilisation, Bruxelles 1966 (con testo greco a fronte).

S – E. Renna, *Tolomeo, Pappo, Teone e Proclo*, «Atti dell'Accademia Peloritana», 67 (1991), pp. 303-322.
— L. Simeoni, *Teone di Smirne e le scienze esatte*, «Elenchos», 21 (2000), pp. 271-302.

TEONE DI TITOREA, è uno stoico nominato nel quarto tropo di Enesidemo per il suo sonnambulismo. A noi peraltro sconosciuto.

TEORIDE PITAGORICO: cfr. Pitagorici, 10.

TEOSEBIO NEOPLATONICO: cfr. Neoplatonici, VI, A, 4.

TERTULLIANO, nacque a Cartagine e visse fra il II e il III secolo d.C. Fu apologista cristiano, finito poi nell'eresia. Allo studioso del pensiero antico-pagano interessa come fonte dossografica. Fra le sue opere spiccano: *Apologeticum*, *Ad nationes*, *De anima*.

B – La bibliografia si trova in Totok, *Handbuch*..., II, pp. 73 ss.

TEUDIO DI MAGNESIA: cfr. Accademici antichi, 27.

E T C – F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments. Edition, traduction et commentaire*, Napoli 1987, pp. 131-134, 341-344, 567-571.

S – K. von Fritz, *Theudios*, *R.E.*, 6 A (1937), pp. 244-246.

TIMAGORA DI GELA: cfr. Megarici, 28.

TIMARIDA DI TARANTO: cfr. Pitagorici antichi, 32.

E T – M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Timarida*, vol. II, Firenze 1962, pp. 444-455.

TIMARIDA DI TARANTO, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 59.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Text of the Hellenistic Period, Thymaridas*, Abo 1965, pp. 201-202.

TIMASAGORA: filosofo epicureo noto solo dai Papiri Ercolanesi.

S – F. Longo Auricchio, A. Tepedino Guerra, *Chi è Timasagora?*, in AA.VV., *La regione sotterrata dal Vesuvio. Studi e prospettive. Atti del Convegno Internazionale, 11-15 Novembre 1979*, Napoli 1982, pp. 403-413.

TIMEO DI LOCRI: cfr. Presocratici, 49; Pitagorici antichi, 23.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und füften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Timaios*, Berlin 1951, p. 441; ed. Bompiani, pp. 898-899.

— M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Timeo*, vol. II, Firenze 1962, pp. 403-405.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récentes, Timée de Locres, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 543-544.

— A. Maddalena, *I Frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Timeo*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, p. 499.

TIMEO DI LOCRI, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 60

E T – W. Marg, *Timaeus Locrus, De natura mundi et animae, Ueberlieferung, Testimonia, Text und Uebersetzung*, («Philosophia antiqua», XXIV), Editio maior, Brill, Leiden 1972 (a questa edizione si era già rifatto, in anteprima, il Thesleff [cfr. Mediopitagorici], per concessione del Marg).

T – Ricordiamo anche una vecchia traduzione francese che ha, però, un valore prevalentemente storico e retrospettivo:

— *Timée de Locres, Traduit par d'Argens* [...], Paris l'an III de la République Française (= 1794/1795).

— T.H. Tobin, *Timaios of Locri, On the Nature of the World and the Soul, Text, Translation, and Notes*, Chico 1985.

— *The Pythagorean Writings. Hellenistic Texts from the 1st. cent. B.C. – 3rd cent. A.D.*, transl. by K. Guthrie, Th. Taylor, ed. R. Navon, 1986 (cfr. voce Mediopitagorici), pp. 115-129.

— M. Baltes, *Timaios Lokros, Ueber die Natur des Kosmos und der Seele*, («Philosophia antiqua», XXI), Brill, Leiden 1972.

S – B. Centrone, *La cosmologia di Pseudo Timeo di Locri ed il Timeo di Platone*, «Elenchos», 3 (1982) pp. 293-324.

B – Per la bibliografia, cfr. voce Mediopitagorici.

TIMOCRATE DI ATENE: cfr. Epicurei, A, 17.

TIMOCRATE DI LAMPSACO: cfr. Epicurei, A, 18.

TIMONE DI FLIUNTE, filosofo e poeta scettico, vissuto fra la fine del IV e il terz'ultimo decennio del III secolo d.C.

O – Ci sono pervenuti testimonianze e frammenti, fra i quali spiccano quelli dei *Silli*.

E – Per l'edizione dei frammenti e delle testimonianze si veda:
— H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Weidmann, Berolini 1901, pp. 173-206.
— U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos*, Weidmann, Berlin-Zürich 1965², pp. 41-44.

E T C – M. Di Marco, *Timone di Fliunte, Silli*, introduzione, edizione critica, traduzione e commento, Roma 1989.

S – A.A. Long, *Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», NS 24 (1978), pp. 68-91.
— H. W. Ausland, *On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy*, «Elenchos», 10 (1989), pp. 359-434.
— F. Decleva Caizzi, *Timone e i filosofi. Protagora (fr. 5 Diels)*, in AA.VV., *Le scepticisme antique*, Lausanne 1990, pp. 41-53.
— R. Pratesi, *Timone, Luciano e Menippo. Rapporti nell'ambito di un genere letterario*, «Prometheus», 11 (1985), pp. 40-68.
— M. Di Marco, *Note ai Silli di Timone*, «Giornale Italiano di Filologia», 35 (1983), pp. 61-83.
— W. Ax, *Timons Gang in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Literaturparodie*, «Hermes», 119 (1991), pp. 177-193.
— R. Bett, *Aristocles on Timon on Pyrrho*, «Oxford Studies in Ancient Philology», 12 (1994), pp. 137-181.

B – L. Ferraria – G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, in: *Lo scetticismo...* (cfr. voce Scettici), pp. 753-850.

TIRANNIONE DI AMISO: cfr. voce Peripatetici, B, 10.

S – P. Moraux, *Der Aristotelismus...* (cfr. voce Peripatetici), vol. I, pp. 33-44; edizione italiana: *L'Aristotelismo presso i Greci*. Volume primo. *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, prefazione di G. Reale, introduzione di Th. A. Szlezák, traduzione di S. Tognoli, revisione e indici di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 41-52.

TOLOMEO DI ALESSANDRIA: cfr. Neoscettici, 7.

TOLOMEO CHENNO DI ALESSANDRIA, Peripatetico vissuto fra la seconda metà del I e i primi decenni del II secolo d.C., esponente della corrente erudita della scuola.

O – Scrisse una biografia di Aristotele e altre opere storiche e letterarie. Di lui ci sono pervenuti frammenti.

E S – A. Chatzís, *Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chennos, Leben, Schriftstellerei und Fragmente mit Ausschluss der Aristotelesbiographie, I: Einleitung und Text*, Paderborn 1914; rist anast., Johnson, New York – London 1967.
Per la biografia di Aristotele si veda:
— H. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957. Per il catalogo delle opere di Aristotele da lui tramandatoci cfr.:
— P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristole*, Louvain 1959, pp. 289-309.
— M. Plezia, *Encore sur la Vie d'Aristote de Ptolémée*, «Les Études Classiques», 54 (1986), pp. 383-385.
— M. Plezia, *De Ptolemaei Vita Aristotelis*, in AA.VV., *Aristoteles. Werk und Wirkung, P. Moraux gewidmet, I: Aristotels und seine Schule*, hrsg. von J. Wiesner, Berlin 1985, pp. 1-11.

TOLOMEO DI CIRENE: cfr. Neoscettici, 1; Medici Empirici, 6.

TRASIALCE DI TASO: cfr. Presocratici, 35.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jarhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Thrasyalkes*, Berlin 1951[6], p. 377; ed. Bompiani, pp. 768-769.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Thrasyalcès, Texts traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 448.
— G. Giannantoni, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Trasialce*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, p. 426.

TRASILLO DI ALESSANDRIA: cfr. Medioplatonici, 23.

S – H. Tarrant, *Thrasyllan Platonism*, Ithaca, N.Y.- London 1993.

TRASILLO CINICO, cfr. Cinici 11.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. II, pp. 585-586.

TRASIMACO DI CALCEDONIA: cfr. Presocratici, 85; Sofisti, 7.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, Ältere Sophistik, Thrasymachos*, Berlin 1952[6], pp. 319-326; ed. Bompiani, pp. 1614-1705.

T – M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti, Trasimaco*, vol. III, Firenze 1954, 2-37; ora in: Sofisti, *Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2009, pp. 404-439.
— J.L. Poirier, *Les Sophistes, Thrasymaque, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 1070-1077.
— M. Timpanaro Cardini, *Antica sofistica, Trasimaco*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo II, Bari 1969, pp. 963-970.

S – G. Michaelides-Nouaros, *Une nouvelle évaluation du dialogue entre Thrasymaque et Socrate*, «Praktikà tês Akademías Athenôn», 53 (1978), pp. 117-137.
— A. Netschke-Hentschke, *Thrasymachos' sogenannte Definition des Gerechten in Platons «Politeia»*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 29 (1985), pp. 9-25.
— G.J. Boter, *Thrasymachus and PLEONECIA*, «Mnemosyne», 39 (1986), pp. 261-281.
— H.G. Schmitz, *Physis versus Nomos. Platons politiktheoretische Auseinandersetzung mit Kallikles, Thrasymachos und Protagoras*, «Zeitschrift für philosophischen Forschung», 42 (1988), pp. 570-596.
— T. Siemsen *Thrasymachus' challenge*, «History of Political Thought», 8 (1987), pp. 1-19.
— F. Sparshott, *An argument for Thrasymachus*, «Apeiron», 21 (1988), pp. 55-67.
— S.A. White, *Thrasymachus the diplomat*, «Classical Philology», 90 (1995), pp. 307-327.

B – La bibliografia si troverà in B. Kerferd – H. Flashar, *Die Sophistik*, in Ueberweg-Flashar, 2/1, 1996, pp. 127 s.

TRASIMACO DI CORINTO: cfr. Megarici, 16.

E – G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*, 4 voll., Napoli 1990, vol. I, pp. 445-446.

TUCIDIDE DI ATENE, vissuto nella seconda metà del V secolo a.C., è uno dei maggiori storici dell'antichità.

O – La sua opera, giuntaci col nome di *Storie*, in otto libri, di cui però non sappiamo il titolo originario, tratta della guerra del Peloponneso, ed è fortemente impregnata della mentalità filosofica dell'epoca, in particolare della sofistica. La trattazione di Tucidide rientra nell'ambito della letteratura e della storiografia. Tuttavia non sono mancati tentativi (come quello celebre del Gomperz) di inserirlo fra i «pensatori greci». In realtà, solo per un equivoco di base questa operazione può essere compiuta, quando non si crede a un ambito specifico della filosofia e si ritiene che l'unica verità sia quella delle «scienze», e il «pensiero» viene ristretto al «pensiero scientifico».

E – Fondamentale è la seguente edizione:
— H. Stuart Jones – J.E. Powell, *Thucydidis Historiae*, 2 voll., Oxonii 1942[2].

T – C. Moreschini, *Tucidide, La guerra del Peloponneso*, Boringhieri, Torino 1963; ora anche in *Erodoto e Tucidide*, Sansoni, Firenze 1967.

L – E.A. Bétant, *Lexicon Thucydideum*, 2 voll., Ginevra 1843-1847; rist. anast., Olms, Hildesheim 1961.
— C. Schrader, *Concordantia Thucydidea*, Hildesheim 1998.

C – A.W. Gomme, *An Historical Commentary on Thucydides*, 4 voll,, Oxford 1944-1970.

S – T. Gomperz, *Pensatori Greci*, vol. II, traduzione italiana di L. Bandini, Firenze 1933, pp. 331 ss. (L'edizione originale è del 1896).
— W. Schadewaldt, *Die Geschichtsschreibung des Thukydides*, Berlin 1929.
— C.N. Cochrane, *Thucydides and the Science of History*, Oxford 1929.
— W. Jaeger, *Paideia*, Berlin 1936[2]; traduzione italiana di L. Emeri e A. Setti, vol. I, Firenze 1936 (più volte riedito), pp. 641-688; nuova edizione Bompiani, Milano 2003.
— O. Regenbogen, *Thukydides als politischer Denker*, in *Kleine Schriften*, München 1961, pp. 217-247. Si vedano anche alcune illuminanti pagine di:
— H.I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris 1973[6].

TZETZE, GIOVANNI, poeta ed erudito bizantino del XII secolo d.C. Fra le opere da lui scritte, soprattutto in versi, interessa la sua *Storia* incentrata sulla cultura greca, che venne detta *Chiliadi*, scritta pure in versi. Alcune notizie contenute in essa sono interessanti (come ad esempio la notizia secondo cui Leucippo fu discepolo di Melisso, che, se vera, confermerebbe gli strettissimi legami storici, oltre che teoretici, fra eleatismo e atomismo).

E – P.A. Leone, *Ioannis Tzetzae Historiae*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1968.
— P.A. Leone, *Joannis Tzetzae Epistulae*, Leipzig 1972 (Bib. Teubn.).

B – Ivi, pp. CIII s. si troverà l'indicazione delle precedenti edizioni e la bibliografia.

V

VARRONE, MARCO TERENZIO, reatino, vissuto dal 116 al 27 a.C. Fu un erudito con interessi filosofici teoreticamente collocabili nell'area dell'eclettismo accademico di Antioco.

O – Scrisse – pare – settantaquattro opere in 620 volumi (il catalogo delle opere è contenuto nell'*Epistola 33* di S. Girolamo). A parte il trattato *Del fondo rustico* (*De re rustica*) e un grosso frammento del trattato *Della lingua latina* (*De lingua latina*, che constava di ben 25 libri), le opere di Varrone sono andate perdute, e si sono recuperati solo frammenti.

E – F. Semi, *Varronis quae extant*, 4 voll., Padova 1966.
— M. Terenti Varronis, *Fragmenta omnia quae extant. Supplementum 1*, coll. recensuitque M. Salvadore, Hildesheim 1999.

L – M. Salvadore, *Concordantia Varroniana* 1, Hildesheim 1995.

T – M. Terenzio Varrone, *Libri intorno alla lingua latina*, Riveduti, tradotti, annotati da P. Canal, Frammenti tradotti e annotati da F.A. Brunetti, Venezia 1874, più volte riedito. Si veda, inoltre:
— A. Traglia, *Opere di M. Terenzio Varrone*, Utet, Torino 1974. Contiene il *De lingua latina*, frammenti di opere grammaticali e il *De re rustica* con testo a fronte.
— R.G. Kent, *Varro. On the Latin Language*, in Two Volumes: I. Books V-VII; II Books VIII-X, Fragments (Loeb), London Cambridge (Mass.) 1958; con testo a fronte.
— P. Flobert, *Varron, La langue latine*, Livre VI, Texte établi, traduit et commenté, Les Belles Lettres, Paris 1985. Con testo a fronte.
— J. Heurgon, *Varron. Economie rurale*. Livre premier. Texte établie, traduit et commenté, Les Belles Lettres, Paris 1978. Con testo a fronte.

— C. Guiraud, *Varron. Economie rurale*. Livre II. Texte établi, traduit et commenté, Les Belles Lettres, Paris 1985. Con testo a fronte.

S – F. Della Corte, *Varrone, il terzo gran lume romano*, Genova 1954.
— P. Boyancé, *Sur la théologie de Varron*, «Revue des Études Anciennes», 57 (1955), pp. 57-84.
— G. Barra, *La figura e l'opera di Terenzio Varrone Reatino nel De civitate Dei di Agostino*, Napoli 1969.
— *Atti del Congresso internazionale di Studi Varroniani (in occasione del bimillenario della morte di Marco Terenzio Varrone)*, Rieti 1974, 2 voll., Centro di Studi Varroniani Editore, Rieti 1976.
Una scelta di testi di particolare interesse per la storia del Platonismo si troverà commentata in:
— S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, («Publications in Medieval Studies», 23,2), vol. II, Notre Dame 1986, pp. 809-840.
— G. Jackson, *Il de re rustica di Varrone. Fonti, Economico di Teofrasto e storia degli studi dal Quattrocento*, «Vichiana», 17 (1988), pp. 33-80.
— B. Cardauns, *Stand und Aufgabe der Varroforschung (mit einer Bibliographie der Jahre 1935-1980)* («Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Mainz», 1982, 4), Wiesbaden 1982.
— Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles 1997.
— T. Baier, *Werk und Wirkung Varros im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Stuttgart 1997.
— B. Cardauns, *M. Terentius Varro*, Heidelberg 2001.

B – Tutta la bibliografia si troverà in un eccellente lavoro: B. Riposati – A. Marastoni, *Bibliografia varroniana*, Celuc, Milano 1974 (con la collaborazione di G. Galimberti Biffino, A. Manzo, O. Pasqualetti, B. Veneroni, M. Vismara); L B. Cardauns, *Stand und Aufgaben der Varroforschung mit einer Bibliographie der Jahre 1935-1980*, Wiesbaden 1982; Totok, 1997, pp. 543-545.

VETUSTA PLACITA

Con questo nome, che è ormai divenuto tecnico, viene designata, a partire dal Diels, *Dox*. (cfr. voce Dossografi), p. 181, un'opera dossografica per noi completamente perduta, la cui esistenza si ritiene necessario postulare come anello di congiunzione tra la dossografia teofrastea e i vari *Placita Philosophorum* sul tipo di quelli aeziani (cfr. voce Aezio). Si pensa, su basi congetturali, che l'autore potrebbe essere un discepolo di Posidonio, vissuto nella prima metà del I secolo a.C. Quest'opera constava forse di sei libri, in ognuno dei quali venivano trattati altrettanti loci filosofici: *De principiis, De mundo, De sublimibus, De anima, De corpore* (cfr. la *tabula*, ossia lo schema dell'opera, divenuto poi canonico, ricostruito dallo stesso Diels, *Dox*., pp. 181-183). I *Vetusta placita* dipendevano, sia nell'impianto sia nel metodo espositivo e sia nel contenuto, dalle *Opinioni dei fisici* di Teofrasto (cfr., sopra, voce Dossografi), ma differivano dal trattato dossografico dell'Eresio, perché in essi, come è stato di recente ribadito, «è scomparso il giudizio critico che Teofrasto aveva pronunciato, sulla base della filosofia aristotelica, intorno alle varie dottrine da lui considerate; qui si utilizza il materiale su cui quel giudizio era fatto, senza assumere il giudizio stesso; il materiale si è così trovato disposto per argomenti: ma all'interno di ogni argomento viene a mancare quell'ordine sistematico che era riscontrabile nell'opera di Teofrasto» (Dal Pra, op. sotto cit., p. 167).

S – Diels, *Dox*. (cfr. voce Dossografi), Prolegomena, pp. 178 ss.
— M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, Milano 1950, pp. 165-168.
— M. Giusta, *Due capitoli sui dossografi di fisica*, in AA.VV., *Storiografia e dossografia nella filosofia antica* a cura di G. Cambiano, Torino 1986, pp. 149-201.

VITTORINO, MARIO: cfr. Neoplatonici, VII, 3.
Fu retore influenzato dal Neoplatonismo fiorito intorno alla metà del IV sec. d.C. In tarda età si convertì al Cristianesimo.

O – Oltre che scritti di retorica e grammatica, compose anche tre *Inni alla Trinità* e opere di contenuto teologico (contro l'Arianesimo). Fu autore di commentari a tre lettere paoline. Svolse pure attività di traduttore (dell'*Isagoge* di Porfirio, delle *Categorie* e del *De interpretatione* di Aristotele, queste ultime due perdute) cfr. Neoplatonici, VII, 3.

E T – F. Gori, *Commentarii in Epistulas Pauli ad Ephesios, ad Galatos, ad Philippenses*, edizione critica con introduzione, traduzione, note e indici («Corona Patrum», 8), Torino 1981.
Per quanto concerne l'edizione e la traduzione degli *Inni* e dei trattati teologici cfr.
— P. Henry – P. Hadot, *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité*: I. Texte établi par P. Henry, Introduction, traduction et notes par P. Hadot; II. Commentaire par P. Hadot, («Sources Chrétienne», 68, 69), Paris 1960.
— M.T. Clark, *Theological Treatises on the Trinity*, Washington 1981.

S – E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwiklung der abdendländischen Willensmetaphysik*, («Forschungen zur Kirchen-und Geistesgeschichte», 1), Stuttgart 1932.
— B. Citterio, *C. Mario Vittorino*, Brescia 1948.
— G.M. Valveri, *La filosofia teologica di C. Mario Vittorino*, Palermo 1950.
— A. Dempf, *Der Platonismus des Eusebius, Victorinus and Pseudo Dionysius*, («Sitzungberichte Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse», 3), München 1962.
— P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, presentazione di G. Reale, traduzione di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993 (ed. or. 1968).
— M.T. Clark, *The Neoplatonism of Marius Victorinus the Christian*, in AA.VV., *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essay in Honour of A.H. Armstrong*, ed H.J. Blumenthal, R.A. Markus, London 1981, pp. 153-159.
— L. Abramowski, *Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kurche», 74 (1983), pp. 108-128.
— D.N. Bell, *Esse, vivere, intelligere. The Noetic Triad and the Image of God*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 52 (1985), pp. 5-43.
— Una scelta di testi di particolare interesse filosofico per la storia del Platonismo si troverà commentata in:
— S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, («Publications in Medieval Studies», 23,2), vol. II, Notre Dame 1986, pp. 719-728.
— M. Baltes, *Marius Victorinus: Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*, Saur, München – Leipzig 2002.

X

XUTO PITAGORICO: cfr. Presocratici, 33; Pitagorici antichi, 13.

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Xuthos*, Berlin 1951^{6}, p. 376; ed. Bompiani, pp. 764-765.
— M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti, Xuto*, vol. I, Firenze 1958, 170-171; ed. Bompiani, pp. 193-196.

T – D. Delattre, *Les Pythagoriciens récents, Xouthos, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, p. 446.
— A. Maddalena, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Xuto*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, p. 424.

Z

ZALEUCO DI LOCRI, PSEUDO: cfr. Mediopitagorici, 61.

E – H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Zaleukos*, Abo 1965, pp. 225-229.

S – AA.VV., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K.S Guthrie with additional translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D.R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987, pp. 229-230.

ZENODORO DI TIRO: cfr. Neoaccademici, 11.

S B – W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, p. 910.

ZENODOTO NEOPLATONICO: cfr. Neoplatonici, V, 9.

S B – H. Dörrie, *Zenodotos, Schüler des Neuplatonikers Proklos*, in: *R.E.* XIX, 2, 1972, coll. 51-52.

ZENONE DI CIZIO: cfr. Stoici antichi, 1 e inoltre:

E T – Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, ed. von Arnim, Bompiani, pp. 3-144.
— A.C. Pearson, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, London 1891; rist. anast., Arno Press, New York 1973 (la numerazione dei frammenti di tale edizione è tuttora usata da alcuni studiosi nella letteratura anglosassone).

S – Oltre alle indicazioni che diamo alla voce Stoici antichi, si vedano:
— A. Jagu, *Zénon de Cittium, son role dans l'établissement de la morale stoicienne*, Paris 1946.
— A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, Paris 1949[3], pp. 260 ss.
— F. Adorno, *Sul significato del termine hegemonikón in Zenone stoico*, «La parola del passato», 12 (1959), pp. 26-41.
— K. von Fritz, *Zenon 2*, in *R.E.*, X A (1972), coll. 83-121.
— A. Graeser, *Zenon von Kition, Positionen und Probleme*, Berlin – New York 1975.
— T. Dorandi, *Estratti biografici di Zenone di Cizio nell'opera filodemea «Gli stoici» (p. herc. 155 e 339)*, in AA.VV., *La regione sotterrata dal Vesuvio. Studi e prospettive. Atti del Convegno Internazionale, 11-15 Novembre 1979*, Napoli 1982, pp. 443-454.
— M. Schofield, *The Syllogisms of Zeno of Citium*, «Phronesis», 33 (1983), pp. 31-58.
— R. Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2000.

B – In von Fritz, art. cit., coll. 120 s., si trova una bibliografia essenziale. Ampia bibliografia si troverà in *Stoici Antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, vol. I, Torino 1989, pp. 89-91 e in P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 549-554.

ZENONE DI ELEA: cfr. Presocratici, 29; Eleati, 2, e inoltre:

E T – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Zenon*, Berlin 1951[6], pp. 247-358; ed. Bompiani, pp. 504-529.

T – H.D.P. Lee, *Zeno of Elea, A Text with Translation and Notes*, University Press, Cambridge 1936; rist. anast., Amsterdam 1967.
— M. Untersteiner, *Zenone, Testimonianze e frammenti*, («Biblioteca di Studi Superiori», 46), La Nuova Italia, Firenze 1963; 1970[2]; ora in M. Untersteiner – G. Reale, *Eleati. Parmenide – Zenone – Melisso*, Bompiani, Milano 2011, pp. 439-659.
— J.P. Dumont, *Zénon d'Élée, Textes traduits, présentés et annotés*, in AA.VV., *Les Présocratiques*, Édition établie par J.P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.L. Poirier, Gallimard, Paris 1988, pp. 273-292.
— P. Albertelli, *I frammenti dei filosofi del sesto e quinto secolo (e i loro immediati seguaci), Zenone*, in AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Tomo I, Bari 1969, pp. 282-304.

S – R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bologna 1936, pp. 89-155.
— H. Zafiropulo, *Vox Zenoni*, Paris 1958.
— K. von Fritz, *Zenon 1*, in *R.E.*, X A (1972), coll. 53-83.
— A. Grünbaum, *Modern Science and Zeno's Paradoxes*, London 1968.
— E. Berti, *Zenone di Elea inventore della dialettica?*, «La parola del passato», 43 (1988), pp. 19-41.
— N.L. Cordero, *Zénon d'Élée, moniste ou nichiliste?*, «La parola del passato», 43 (1988), pp. 100-126.

— M. Migliori, *Unità, molteplicità, dialettica. Contributi per una riscoperta di Zenone di Elea*, Milano 1984.
— M. Caveing, *Zénon d'Élée. Prolégomènes aux doctrines du continu. Étude historique et critique des fragments et témoignages*, («Histoire des doctrines de l'Antiquité classique», 7), Paris 1982.
— P. Di Giovanni, *Zenone e la dialettica dell'infinito*, Bologna 1984.
— R. Ferber, *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit,* Stuttgart, 1995.
— I. Tóth, *I paradossi di Zenone nel Parmenide di Platone*, Napoli 1994.
— J.A. Faris, *The paradoxes of Zeno*, Aldershot 1996.
— G. Colli, *Zenone di Elea*, Adelphi, Milano 1998.

B – Uno stato della questione si trova in Zeller-Reale (cfr. voce Presocratici), pp. 337-401; cfr. anche la bibliografia, ivi, pp. xxxiii-xxxviii. La bibliografia più aggiornata si trova in: Totok, 1997, pp. 193-195; B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica*, 2001 (cfr. voce Presocratici), pp. 548-561.

ZENONE DI SIDONE: cfr. Epicurei, Elenco scolarchi, 9, e inoltre:

S – K. von Fritz, *Zenon 5*, in *R.E.*, X A (1972), coll. 122-138.
— A. Angeli – M. Colaizzo, *I frammenti di Zenone Sidonio*, «Cronache Ercolanesi», 9 (1979), pp. 47-133.

B – Cfr. la bibliografia in von Fritz, coll. 137 s.

ZENONE DI TARSO: cfr. Stoici antichi, 10; Stoici, Elenco scolarchi, 4.

S B – K. von Fritz, *Zenon, Schüler des Chrysippos*, in *R.E.* XIX, 2 (1972).
— P. Steinmetz, *Die Stoa*, in Ueberweg-Flashar, 4/2, 1994, pp. 628 e 643.

ZEUSIPPO DI CNOSSO: cfr. Neoscettici, 11.

ZEUSSI DETTO GONIOPO: cfr. Medici Empirici, 12; Neoscettici, 12.

ZOPIRO DI ALESSANDRIA: cfr. Medici Empirici, 10.

ZOSIMIANO GIULIO: cfr. Stoici, Elenco scolarchi, 15.

INDICE DEI NOMI

DEGLI AUTORI E DEI PERSONAGGI ANTICHI TRATTATI O MENZIONATI NEGLI OTTO LIBRI

N.B. Il presente indice va integrato con lo Schedario dei pensatori greci e romani che precede, dove si trovano – oltre alle informazioni bio-bibliografiche – i cataloghi dei nomi degli esponenti e seguaci delle varie Scuole che, per ragioni di spazio, non sono stati qui ripetuti. In corsivo sono le occorrenze dei nomi nelle note a piè pagina.

INDICE GENERALE

LIBRO IV
ARISTOTELE E IL PRIMO PERIPATO